



Т. И. ОЙЗЕРМАН

ФИЛОСОФИЯ

КАК

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ФИЛОСОФЫ  
РОССИИ  
XX ВЕКА

**Т. И. ОЙЗЕРМАН**

**ФИЛОСОФИЯ**

*КАК*

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**



Издательство  
«АЛТЕИЯ»  
Санкт-Петербург  
1999

ББК 14017(3)  
Т. И. Ойзерман (99)

Редакционная коллегия серии  
«Философы России XX века»:

Степин В. С, *председатель*; Блюхер Ф. Н., *ученый секретарь*; Гусейнов А. А.; Зотов А. Ф.; Лекторский В. А.; Микешина Л. А.; Огурцов А. П.

Философия, в отличие от любой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует как неопределенное множество философских учений, которые противостоят друг другу, но вместе с тем и дополняют друг друга. Таков *modus essendi* философии. Такой она была уже в первое столетие своего исторического бытия, такой осталась и в наше время, и нет оснований полагать, что когда-нибудь в будущем философия утратит свою многоликость, являющуюся специфической формой познания. С точки зрения современности негативное отношение к плюрализму философских учений следует считать уже устаревшим, преодоленным воззрением. Было бы поэтому заблуждением полагать, что философский плюрализм существует лишь постольку, поскольку развитие философии еще не увенчалось последней системой, абсолютной истиной в последней инстанции. Эти тезисы, обосновываемые в первой части монографии, конкретизируются во второй ее части путем анализа учений Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект № 98-03-16030*

ISBN 5-89329-067-4



9785893290677

Издательство «Алетейя» (Санкт-Петербург) — 1999 г. Т. И.  
Ойзерман — 1999 г.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	5
----------------	---

### ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

философия как единство научного и вненаучного познания	25
Плюрализм философских учений как специфический познавательный процесс.....	41
Историко-философский процесс и развитие научных знаний.....	65
Существуют ли универсалии в сфере культуры? .....	83
Сенсуалистическая гносеология и действительный научный исследовательский поиск .....	105
Существует ли логическая проблематика за пределами формальной логики? .....	126
Философия и фундаментальные науки в системе диалектического идеализма Гегеля .....	145
Феноменологическая концепция философии как высшей духовной культуры .....	164
Философия философии М. Хайдеггера.....	188

### НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия Канта как радикальная ревизия метафизики и ее новое обоснование.....	207
К вопросу о кантовском понимании предмета метафизики	238
К характеристике трансцендентального идеализма И. Канта: метафизика свободы .....	261
Этикетелеология Канта и ее современное значение .....	287
«Наукоучение» Фихте — волюнтаристическая метафизика свободы и ...ее отрицание .....	311
К характеристике философии Шеллинга: принцип тождества необходимости и свободы .....	341
Философия Гегеля как учение о первичности свободы .....	366
Проблема долженствования в философии Гегеля .....	396
Проблема человеческой эмансипации в философии Л. Фейербаха .....	417
Заключение	439

## INHALT

Einführung .....	5
------------------	---

### PROBLEME VON THEORIE DES PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHEN PROZESSES

Philosophie als die Einheit der wissenschaftlichen und ausser- wissenschaftlichen Erkenntnis .....	25
Pluralität der philosophischen Lehren als spezifischer Erkennt- nisprozess.....	41
Philosophiegeschichtlicher Prozess und die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis .....	65
Ob die kulturellen Universalien existieren?.....	83
Sensualistische Erkenntnistheorie und die wirkliche wissen- schaftliche Erforschung .....	105
Ob die logische Problematik ausser der formalen Logik existiert? ..	126
Philosophie und die Grundwissenschaften im Rahmen des dialektischen Idealismus Hegels .....	145
Phänomenologische Philosophiekonzeption als die oberste Geisteskultur .....	164
Philosophie der Philosophie Heideggers .....	188

### DEUTSCHE KLASSISCHE PHILOSOPHIE

Philosophie Kants als die radikale Revision der Metaphysik und ihre Neubegründung .....	207
Zur Frage der Erläuterung des Gegenstands von Metaphysik bei Kant .....	238
Zur Charakteristik des Kantschen transzendentalen Idealis- mus: Metaphysik der Freiheit .....	261
Ethiktheologie Kants und ihre gegenwärtige Bedeutung ...	287
Wissenschaftslehre Fichtes als voluntaristische Metaphysik der Freiheit und ...ihre Verneinung.....	311
Zur Charakteristik der Philosophie Schellings: das Prinzip der Identität von Notwendigkeit und Freiheit .....	341
Philosophie Hegels als Lehre über das Primäre der Freiheit	366
Probleme des Sollens in der Philosophie Hegels.....	396
Probleme der menschlichen Emanzipation in der Philosophie Ludwig Feuerbachs .....	417
Schluss .....	439

# ВВЕДЕНИЕ

«Изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе».

*Гегель\**

Философия, в отличие от любой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует, так сказать, лишь во множественном числе. Иначе говоря, философия существует только как философии, т. е. как неопределенное множество различных, противостоящих друг другу философских систем. Таков *modus essendi* философии. Такой она была уже в первое столетие своего исторического бытия; такой она осталась и в наше время, и нет оснований полагать, что когда-нибудь в будущем философия утратит свою многоликость, которая, как я убежден, является ее специфической сущностной определенностью.

Однако достаточно ли ограничиться констатацией того, что каждая эпоха в истории человечества, в истории того или иного народа характеризуется неопределенным множеством философских учений? Пожалуй, такой констатации недостаточно. Ведь в каждую историческую эпоху мы обнаруживаем не только сложившиеся в ее рамках философские учения, но и философские учения далекого прошлого, которые в обновленном, обогащенном новой аргументацией виде продолжают свое существование, оказывая мощное влияние как на философию этой эпохи, так и на другие сферы духовной жизни. Платонизм, аристотелизм, стоицизм, скептицизм, возникшие в античном обществе, не ушли в прошлое; они постоянно возрождаются, актуализируются в философских учениях последующих исторических эпох. То же, конечно, относится к философским системам Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, Юма, Канта, Гегеля и многих других философов прошлых веков, которые, как я позволю себе выразиться, остаются нашими духовными современниками.

*Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. Соч. М., 1935. Т. IX. С. 35.*

Констатируя эти факты и истолковывая их, вместе с тем, с позиций идеалистической «философии истории философии», французский философ Ж. Мэр категорически утверждает, что все когда-либо существовавшие философские системы сохранили свою актуальность: «Никогда ни одна философская система не уступает места другой. Все они продолжают существовать после смерти их авторов и, по-видимому, будут существовать до тех пор, пока существует человеческое мышление. Аргументы, которые они заимствовали из науки своего времени, теряют ценность, но идеи, которые они обосновывают, не обесцениваются. Физика Аристотеля и физика Декарта мертвы, но аристотелизм и картезианство продолжают цвести. Философия относится к науке как к своеобразному трамплину, отталкиваясь от которого, она, как самолет, может достигнуть такой высоты, на которой самые противоречивые учения, в том числе и те, опытные основания которых разрушены новейшими открытиями, сохраняют вечную актуальность»<sup>1</sup>.

Таким образом, историко-философская наука исследует прошлое, которое не остается лишь прошлым, но переходит в каждую последующую эпоху. Философия и история философии, как исторический процесс, образуют развивающееся, все более обогащающееся единство, коррелятивное единство, в котором философия выступает как единство всего многообразия философских систем, т. е. как история философии. Это, следовательно, не только историческое, но и актуальное, постоянно существующее отношение, которое в немалой степени определяет содержание каждой философской системы.

Обосновывая принцип единства философии и истории философии, Гегель указывал на то, что уже в первых философских учениях, относящихся к далекой древности, были поставлены проблемы, которые стали предметом исследования во всех последующих учениях философов. В этой связи Гегель, например, утверждал, что уже Фалес высказал (правда, лишь в смутной, отнюдь не понятийной форме) идею тождества бытия и мышления, т. е. основоположение гегелевского абсолютного идеализма. Отсюда понятно, почему Ге-

<sup>1</sup> *Maire J.* Une regression mentale. Paris, 1959. p. 15.

гель утверждал: «Систематический прогресс в философии состоит собственно не в чем ином, кроме как в познании того, что уже было высказано»<sup>2</sup>.

Парадоксальный характер этого изречения Гегеля, которое далеко от адекватного описания историко-философского процесса, может быть правильно понято лишь в связи с его учением о развитии философии, учением, которое самым радикальным образом отрицает эмпирически очевидное сосуществование неопределенного множества противостоящих друг другу философских систем. С точки зрения Гегеля, «во все времена существовала только одна философия»<sup>3</sup>, а «кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях ее развития...»<sup>4</sup> Вся история философии, согласно этой теории историко-философского процесса, представляет собой внутренне необходимое, последовательно поступательное движение философского мышления, устремленного к познанию абсолютного.

Несомненной и притом выдающейся исторической заслугой Гегеля как по существу первого творца теории историко-философского процесса, основоположника научной истории философии, является исследование противоречивого единства философии, сохраняющегося, несмотря на постоянную конфронтацию философских систем, исследование развития философского познания как прогрессивного процесса, результатом которого является все более глубокая постановка философских проблем как необходимое условие их возможного решения. Однако гегелевский панлогизм и обусловленная им редукция реального исторического развития философии к логическому следованию философских идей, саморазвитию понятия философии и всего ее содержания — все это и получило свое выражение в гегелевской интерпретации историко-философского процесса как имманентного развития единой, единственной философии, завершением которого и выступал абсолютный идеализм Гегеля.

<sup>2</sup> *Hegel G. W. F. Samtliche Werke. Bd. VI. S. 319. Stuttgart, 1927.*

*Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. Соч. М., 1935. Т. XI. С. 518.*

*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 99.*



Вопреки фактам, которые Гегель объявлял видимостью (но ведь видимость — тоже факт), он не хотел признавать, что в философии отсутствует линейная преемственность учений. Истолковывая историческую преемственность в развитии философии как самодостаточный логический процесс, Гегель утверждал: «Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое, самое конкретное»<sup>5</sup>. Этот тезис — не случайное высказывание философа, а один из основных принципов его теории историко-философского процесса. Следует, впрочем, отметить, что и сам Гегель в своих «Лекциях по истории философии», занимаясь конкретным анализом философских систем, фактически опровергает свое крайне одностороннее, ошибочное понимание исторической преемственности в философии. Так, например, Гегель вовсе не считает стоицизм, эпикуреизм, скептицизм — учения, завершающие античную философию, высшей ступенью ее развития. Философия средневековья, схоластическая философия в особенности, трактуется Гегелем как отступление от достижений предшествующей античной философии.

В своем анализе философии Нового времени Гегель еще более далек от стремления представить последнее по времени учение как более высокую ступень философского развития по сравнению с предшествующей. Высоко оценивая рационалистические системы XVII в., Гегель критикует философов XVIII в., в первую очередь представителей Просвещения, как мыслителей, которые во многом, пожалуй, даже в основном, оказались ниже своих великих предшественников. Ра-

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 99. Ж. Ипполит, современный французский философ, близкий по духу гегелевской философии, справедливо указывает на принципиальную несостоятельность этого положения: «Порок гегелевской истории философии, которая высказывает претензию на логическое и хронологическое упорядочение философских учений, заключается в том, что она превращает каждую последующую философию в высшее, включающее в себя принцип предшествующей философии и преодолевающее это учение» (*Hyppolite I. Etudes sur Marx et Hegel. Paris. 1955. p. 82*).

зумеется, Гегель не считает Д. Беркли и Д. Юма представителями более высокой, чем учения Декарта, Спинозы, Лейбница, ступени развития философии. Берклеанство, пишет Гегель, является «самой плохой формой» идеализма, так как Беркли «не идет дальше утверждения, что все предметы суть наши представления»<sup>6</sup>.

Итак, Гегелю не удалось доказать, что все философские учения представляют собой лишь моменты, стороны, стадии одной и той же философии в процессе ее развития. Гегель идеализировал, гармонизировал историко-философский процесс, лишил его присущей ему драматичности, реальных противоположностей, которые, вопреки логике Гегеля, не образуют единства, не переходят друг в друга, не примиряются в диалектическом тождестве, включающем в себя и различие\*.

Мы возвращаемся, таким образом, к нашему отправному положению: существование неопределенного множества философских учений, течений, школ, направлений — эмпирически констатируемый факт, который должен стать исходным пунктом в построении теоретической модели историко-философского процесса. Поскольку согласие между выдающимися философами есть скорее исключение, чем правило, нет и не может быть общепринятого определения понятия философии. Это обстоятельство не должно истолковываться как тупиковая ситуация. Не существует, например, общепринятого опре-

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. XI. С. 370. Г. Мартин, немецкий историк философии, анализируя гегелевскую историко-философскую концепцию, приходит к выводу, что Гегель, вопреки своим намерениям, фактически признавал неизбежность, необходимость плюрализма философских систем. Опираясь на Гегеля, Мартин делает вывод: «То, что существует множество противостоящих друг другу философий, и то, что они, по-видимому, всегда будут бороться друг с другом, — это является фактом. Но этот факт не является, с диалектической точки зрения, недостатком; это, скорее, необходимость. Для философии, действительно, существенно, что существует много философий. Философия может существовать лишь как множество философий» (*Martin G. Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. Berlin, 1965. S. 283*). Я не могу согласиться с Г. Мартином, что этот вывод, так сказать, подспудно содержится в историко-философской теории Гегеля. Важно другое: это правильное положение, без которого нельзя понять ни философии, ни истории философии.

деления культуры, но теория и история культуры развиваются вполне успешно. Теоретиками культуры, полемизирующими друг с другом, предложено свыше 200 дефиниций понятия культуры. Хорошо это или плохо? На мой взгляд, хорошо, так как лишь путем сопоставления, сравнительного анализа, критики и синтеза различных определений конкретное постигается именно как конкретное. И Гегель, а вслед за ним и Маркс правильно определяли конкретное в мышлении как единство различных, в том числе и противоположных определений. И конкретная истина (в отличие от абстрактной) есть единство различных определений.

То, что относится к культуре, а также к понятию конкретного, вполне применимо и к пониманию историко-философского процесса. И теории историко-философского процесса следует позитивно оценить и объяснить не только многообразие философских учений, но и соответствующий этому многообразию плюрализм дефиниций понятия философии. Аристотелевское определение философии есть, прежде всего, определение философии самого Аристотеля. То же следует сказать о тех дефинициях понятия философии, которые мы находим, например, у Локка, Дидро или Хайдеггера. И вместе с тем каждая из этих дефиниций философии, при всем их отличии друг от друга (а может быть именно благодаря этому отличию), есть в большей или меньшей мере определение философии вообще. Но это особого рода определение, которое можно было бы назвать *императивным*: оно не столько говорит о том, что представляет собой философия, сколько о том, чем она должна стать.

Многообразие дефиниций понятия философии, как и многообразие философских учений — естественное, закономерное выражение исторически развивающегося богатства тематики, проблематики и методов исследования, обретаемых философией. Это богатство не может быть присуще одному философскому учению, как бы ни было оно значительно, содержательно. Оно, это богатство идей и методов, представляет собой достояние того неопределенного множества философских учений всех времен и народов, в силу чего философия и есть, в сущности, историко-философский процесс. И как бы решительно не расходились философы в понимании того, чем они занимаются, в определении смысла и задач философии, в постановке и решении проблем они, несомненно, согласны в

одном, в том, что они называют философскими текстами, отличая их от того, что они столь же единодушно считают нефилософскими текстами. Значит, в чем-то философы, несмотря на разделяющие их принципиальные разногласия, все же согласны друг с другом? И хотя слово «философия» на протяжении ряда веков применялось и к нефилософским исследованиям (напомню о «Философии ботаники» К. Линнея, «Философии зоологии» Ж. Ламарка), это нисколько не мешало философам идентифицировать собственно философские исследования. Следовательно, несмотря на разительные разногласия между философами, существует более или менее общее всем философствующим субъектам представление о том, что следует считать философией, философским. Это обстоятельство может быть основанием попытки дать общую, абстрактную дефиницию понятия философии, которая, конечно, не будет принята всеми философами, но, вероятно, может быть позитивно воспринята значительным большинством.

Философия есть *особый* тип *мировоззрения*. Мне хорошо известно, что немало философов отвергает представление о философии как мировоззрении. Я объясняю это тем, что они не занимаются типологическим исследованием мировоззрений и поэтому не выделяют *философское* мировоззрение, в отличие от других типов мировоззрений; естественно-научного, социально-политического, религиозного, а также мировоззрения повседневного опыта.

Общими для всех типов мировоззрений структурными элементами являются *убеждения*, которые в зависимости от своего содержания могут быть знаниями, верованиями, догадками, научными или ненаучными (даже антинаучными) представлениями. Характер убеждений, естественно, определяет и характер, качественную определенность мировоззрения. Поэтому любая однозначная характеристика мировоззрения вообще (т. е. безотносительно к содержанию образующих его убеждений) принципиально несостоятельна, ненаучна. Несостоятельно, например, широко распространенное утверждение, что любое мировоззрение неизбежно субъективно, догматично, чуждо принятым в науках нормам исследования. Тот факт, что всякое мировоззрение включает в себе определенные ценностные ориентации, заинтересованное отношение к природным или социальным реалиям, никоим образом не ставит под вопрос возможность (и необходимость) научных

мировоззренческих убеждений. Ведь и специальное, жестко<sup>4</sup> ограничивающее свою проблематику научное исследование, непосредственно не связанное с какими-либо мировоззренческими убеждениями, предполагает ценностные ориентации. Пафос истины, присущий подлинному научному исследованию, есть, по существу, мировоззренческий пафос.

Что же отличает философское мировоззрение от других его типов? Во-первых, философия представляет собой *общее*, или *целостное*, мировоззрение, поскольку она осмысливает как природную, так и социальную реальность. Это отличает философию от естественно-научного, а также социально-политического мировоззрения. Однако религия также является общим, или целостным, мировоззрением. Философия же, которая, по определению, критически относится к любому верованию, есть *теоретически обосновываемое мировоззрение*. Раскрывая эти две основные черты всякой философии, можно предложить следующую дефиницию: *философия есть система убеждений, образующих общее теоретическое мировоззрение, которое осмысливает, критически обобщает повседневный опыт людей, феномен человеческой личности, общественную практику, научное познание, исторический опыт, исследует многообразие присущих природе и обществу форм всеобщности, разрабатывая на этой основе принципы познания, оценки поведения и практической деятельности вообще, с которыми люди в различные исторические эпохи связывают свои коренные жизненные интересы*.

Данное определение понятия философии представляет собой попытку охватить, разумеется, в самой общей (и, следовательно, абстрактной) форме проблематику философии, многообразие которой находится в определенном отношении к неопределенному множеству философских учений, наличествующих в каждую эпоху существования философии. Но это определение, конечно, не указывает причины того, почему всегда существует неопределенное множество философских учений, почему эти учения противостоят друг другу? Ответ на эти вопросы я пытался дать в моих монографиях «Проблемы историко-философской науки» (1969), «Главные философские направления» (1971), «Диалектический материализм и история философии» (1979), а также в написанной совместно с А. С. Богомоловым книге «Основы теории историко-философского процесса» (1983). Однако недостатком всех этих ис-

следований является то, что плюрализм философских учений рассматривается в них хотя и как закономерное развитие философии, но вместе с тем как исторически преходящий процесс, который с необходимостью завершается созданием научно-философского мировоззрения. Это — ошибочное, с моей нынешней точки зрения, воззрение я стараюсь преодолеть в данной предлагаемой читателю книге.

Итак, почему философия существует и развивается как неопределенное множество философских учений, которые сплошь и рядом враждебны друг другу?

Нельзя, конечно, согласиться с теми историками философии, которые видят причину многообразия философских учений в творческой индивидуальности их создателей. Такую точку зрения пытается обосновать А. Гуйе, видный представитель французской школы «философии истории философии», который утверждает: «Философия есть видение мира, и существуют разные философии, так как философы по-разному видят один и тот же мир. Подлинные разногласия между философами предшествуют их философским учениям»<sup>7</sup>.

Неудовлетворительность этого воззрения на происхождение различных философских учений состоит в том, что оно не учитывает содержания философских учений, которое никак не может быть сведено к отличию одного философствующего интеллекта от другого.

Попробуем прежде всего выяснить гносеологические корни того, что отличает философию от всех, без исключения, наук. Именно это отличие указывает, по моему убеждению, на гносеологические корни плюрализма философских учений.

Начнем с того, что множество, многообразие, плюрализм специфически характеризуют природу и общество. Это не только количественная, но и качественная характеристика, так как и принадлежащие к одной и той же категории явления качественно отличаются друг от друга. Даже те явления природы, которые наука в течение столетий рассматривала как однородные, оказываются благодаря современным исследованиям внутренне разнородными. Прогресс наук, постоянно открывая новые явления и закономерности, все более расширяет наши представления о великом множестве природных и социальных явлений, о множественных разли-

<sup>7</sup> *Gouhier H.* La philosophie et son histoire. Paris, 1947. p. 12-13.

чиях между ними. Плюралистическая метафизика Лейбница, постулировавшая существование бесконечного множества духовных субстанций (монад), отразила, несмотря на идеалистическую интерпретацию существующего, эту действительно субстанциальную природу бытия.

Понятие множества является одной из основных категорий современной математики. Теория множеств, созданная Г. Кантором, разграничивает, в частности, бесконечные, конечные и единичные множества, иными словами, признает существование множества множеств. Любая произвольно взятая совокупность (собрание, ансамбль, класс) объектов образует множество, поскольку она составляет элемент какого-либо другого множества. Следовательно, одно множество является слагаемым другого. А там, где каждый элемент одного множества является также элементом другого множества, мы имеем дело с подмножеством. Так, отряд приматов, как обладающий специфической определенностью вид живых существ, есть подмножество класса млекопитающих; последние же образуют подмножество типа хордовых животных. Таким образом, как ни абстрактны, умозрительны основные понятия этой математической теории, они отражают великое множество явлений природы и общества, множество множеств, подмножеств, их иерархию, субординацию, координацию. Систематика животных и растений, насчитывающая многие сотни тысяч видов, система химических элементов и их изотопов, необозримое многообразие минералов (природных химических соединений), многообразие качественно различных молекул, атомов, элементарных частиц, многообразие клеток, образующих живое существо, — этим далеко не исчерпывается реальный плюрализм природных явлений, который, пользуясь термином Г. Кантора, можно было бы назвать универсальным множеством. И было бы заблуждением полагать, что общественная жизнь, история человечества отличаются меньшим по сравнению с природным процессом многообразием.

Эти общие рассуждения о плюрализме явлений природы и общества позволяют нам сделать вывод, что ни одна наука не занимается исследованием универсального множества. Если раньше говорили, что физика изучает физические явления, химия — химические явления, биология — биологические явления и т. д., то в настоящее время такое определение предмета этих наук оказывается упрощенным и в силу

этого некорректным. Физические явления изучаются доброй сотней физических дисциплин, причем количество этих дисциплин благодаря новым достижениям физики постоянно умножается. То же относится к химии, биологии и ко всем другим фундаментальным наукам. Если бы, например, биология поставила своей задачей изучение всего живого в рамках одной биологической дисциплины, она перестала бы быть наукой. История биологии, как и история всех других фундаментальных наук, есть история постоянного выделения, образования множества частных биологических дисциплин, которые исследуют различные фрагменты, аспекты, закономерности того специфического множества, которое называется живой природой, жизнью.

Итак, ни одна наука не изучает мир в целом, хотя мир как целое отнюдь не абстракция, а реальность. Науки расчленяют целое мира на различные части, стороны, элементы, и прогрессирующее расчленение общей картины мира составляет одно из важнейших условий прогресса научного познания. Так возникает и развивается разделение труда в сфере научных исследований; отдельные науки и составляющие их научные дисциплины становятся относительно независимыми друг от друга. Каждая научная дисциплина изолирует предмет своего исследования от предмета других дисциплин. Однако науки и составляющие их многочисленные научные дисциплины не могут совершенно оторваться друг от друга, ибо различные формы движения материи, различные качественные особенности, свойства, формы, состояния, наличествующие в действительности, не существуют изолированно друг от друга; они связаны между собой, друг друга обуславливают, переходят друг в друга. Так возникает потребность преодолеть границы, разгораживающие науки, научные дисциплины, потребность обобщения достижений всех наук, т. е. *мировоззренческая потребность*. Эта потребность в мировоззренческом обобщении возникает не только в лоне научного знания, но и в общественной практике, повседневном человеческом опыте, историческом развитии общества.

Философия стремится объединить то, что науки разделяют, изолируют друг от друга. Философия не участвует в прогрессирующем научном расчленении общей картины мира как предмета исследования, но она учитывает позитивные научные результаты этого процесса. Философия стремится



к постижению мира как целого, т. е. познанию бесконечного, которое столь же познаваемо, как и непознаваемо. Основные философские дисциплины образовались уже на первых этапах развития философии; они сохранились в настоящее время, обогатившись новой проблематикой, новым содержанием, новыми методологическими подходами. Если в науках о природе и обществе постоянно формируются новые научные дисциплины, направления исследования, то в философии постоянно возникают новые системы, течения, направления — одним словом, прогрессирует философский плюрализм и тем самым перманентный философский спор.

Разумеется, и в науках о природе и обществе имеют место неухающие споры, дискуссии, столкновения противоположных, взаимоисключающих воззрений. Однако научные споры, как правило, рано или поздно завершаются решением обсуждаемых проблем, установлением общей точки зрения. Этого нет и не может быть в философии, поскольку философские проблемы не могут быть полностью, однозначно, окончательно решены; решение этих проблем является по преимуществу частичным, оставляющим открытое пространство для продолжения спора и для новых решений. Ответы на философские вопросы не поддаются эмпирической верификации и должны, следовательно, рассматриваться как гипотезы. Это не значит, конечно, что каждый обсуждающийся в ходе развития философии вопрос оставался нерешенным; речь здесь идет об основных философских проблемах, остающихся открытыми для новых решений.

Таковы обусловленные самим предметом философии, ее мировоззренческой спецификой, гносеологические корни плюрализма философских учений. Однако достаточны одни лишь гносеологические основания для возникновения неопределенного множества философских учений, их конфронтации, вследствие которой в философии отсутствует фонд общепризнанных истин, несмотря на то, что немалая часть философских выводов является истинами, усвоенными науками о природе и обществе? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ, имея в виду то обстоятельство, что существуют исторические, социальные корни философских учений. Поэтому только сочетание определенных гносеологических и исторических, социальных оснований обуславливает возникновение и развитие плюрализма философских учений.

Гегель, несмотря на то, что он свел развитие философии к имманентно-логическому саморазвитию понятия философии, правильно и вопреки своей основной методологической установке рассматривал философские учения как духовное содержание той или иной исторической эпохи. «Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собой звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе»<sup>8</sup>.

Это положение Гегель применяет, в частности, при анализе философии эпохи эллинизма. Характеризуя стоицизм, скептицизм, эпикуреизм, Гегель указывает, что социальной почвой, на которой выросли эти философские течения, стало разложение античного общества. Гегель пишет: «Государственный организм распался на атомы частных лиц. Такова стала римская жизнь: с одной стороны, судьба и абстрактная всеобщность владычества, с другой стороны, индивидуальная абстракция, личность, которая содержит в себе определение, что индивидуум в себе представляет собой нечто не благодаря своей жизненности, не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум»<sup>9</sup>. Развивая это абстрактное понимание эллинистической эпохи, Гегель поясняет: одни люди всецело предавались чувственным наслаждениям,

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. Соч. Т. IX. С. 48. Несколько ниже Гегель уточняет свою мысль, поясняя, что историческая обусловленность той или иной философской системы не ставит границ ее влиянию в последующие эпохи. Он пишет: «...если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она как мышление и знание того, что представляет собою субстанции альный дух ее эпохи, делает его своим предметом» (Там же. С. 55). Если учесть гегелевское диалектическое понимание формы как содержательной, т. е. заключающей в себе содержание, формой которого она является, то станет понятным, почему Гегель придает непреходящее значение всем выдающимся философским учениям. Поэтому он утверждает: «Ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение» (Там же. С. 40).

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. М., 1935. Соч. Т. VIII. С. 300.

другие — путем насилия, проницательности и хитрости добивались богатства и синекуры, третьи — удалялись от практической жизни в сферу философского умозрения.

Эта характеристика эпохи эллинизма, конечно, слишком обща и совершенно недостаточно выявляет реальные исторические истоки стоицизма, скептицизма и эпикуреизма. Но это не умаляет значения провозглашенного Гегелем принципа: философия — самосознание своей исторической эпохи. Что же касается конкретной разработки этого принципа, то этому препятствовала система панлогистского идеализма. Поэтому, говоря об исторических корнях философии той или иной эпохи, Гегель ограничивался общим указанием на «дух времени».

В своей характеристике социальных основ эллинистической философии Гегель не считает нужным объяснить, почему эпоха эллинизма получила свое выражение в столь разных философских учениях, как стоицизм, скептицизм, эпикуреизм. Чем объяснялась эта многоликость, противоречивость эллинистического «духа времени»? Для ответа на этот вопрос необходим анализ социальной структуры эпохи, образующих ее классов и социальных групп, анализ исторических стадий этой эпохи, ее отношения к предшествующему социально-экономическому развитию. Всего этого нет у Гегеля, несмотря на то, что приведенный анализ философских учений эллинизма почерпнут нами не из «Лекций по истории философии», а из «Философии истории».

В монографии «Главные философские направления» я попытался в общей форме охарактеризовать плюрализм философских систем, философские заблуждения и их общую социальную, историческую основу, которая образует основу не одних лишь философских споров, заблуждений, исторических попятных движений и т. п. Позволю себе привести эту характеристику философии и вместе с тем не только философии: «Историко-философский процесс, нередко уподобляемый комедии ошибок, блужданию в лабиринте, анархии систем и системок, образует одно из важнейших измерений интеллектуального прогресса человечества. Поиски правильного мировоззрения и трагические заблуждения, дивергенция философских учений и их поляризация на взаимоисключающие направления, борьба направлений, которая иной раз воспринимается как перманентный философский скандал,

---

все это не только искания, муки и заблуждения отдельных философствующих индивидов. Это — духовная драма всего человечества, и те, кому она представляется фарсом, по-видимому, истолковывают трагическое лишь как *idola theatri*. Антиномии, в которые впадает философия, кризисы, потрясающие ее, попятные движения, повторение пройденного пути, в том числе и уже совершенных в прошлом заблуждений, отбрасывание действительных философских открытий ради давно опровергнутых заблуждений, упорно принимаемых за истины, — разве эти факты характеризуют одну только философию? Философия — духовный образ человечества, и ее достижения и злоключения составляют существеннейшее содержание его интеллектуальной биографии»<sup>10</sup>.

Исторически обусловленный характер философских учений, который в большей или меньшей мере ограничивает их значение рамками породившей их эпохи, осознается многими философами и историками философии в духе релятивизма и скептицизма. Историзм философии рассматривается ими как свидетельство ее субъективного содержания, которое не имеет ничего общего с исследовательским поиском истины, действительным решением встающих перед философией проблем. Такая субъективистски-историческая интерпретация -смысла философии обосновывалась, в частности, В. Дильте-ем. Один из его сторонников Ф. Крёнер писал: «Подлинный скандал в философии состоит только и единственно в анархии философских систем, в том, что множество философских воззрений и их ожесточенная взаимная борьба составляют две стороны единого целого»<sup>11</sup>. Для того, чтобы покон-

<sup>10</sup> Ойзерман Т. И. Главные философские направления. М., 1971. С. 363.

<sup>11</sup> Kroner F. Die Anarchie der philosophischen Systeme. Leipzig, 1929. S. 1. В противоположность концепции, излагаемой Крёнером и другими подобными ему историками философии, М. Геру — глава французской школы «философии истории философии» — решительно выступает против сведения содержания философских систем к тому или иному содержанию исторической эпохи, в рамках которой эти системы появляются на свет. С точки зрения «радикального идеализма» Геру, философская система как логическое единство, обусловленное его основоположением, «не имеет по сути дела начала во времени. Но как только философия появляется в рамках вре-

чить с этим нетерпимым положением в философии, Крёнер предлагает инвентаризировать философские учения, т. е. классифицировать их, разделив по тем или иным признакам на группы, подгруппы и т. д. Такая «системология» будет, по мнению Крёнера, возвышаться над «плюрализмом философских систем», давая некое общее понимание сущности философии и являясь поэтому метафилософией или философией философии. При этом Крёнер подчеркивает, что любая классификация философских систем, а значит и «системология», будет неизбежно условной, субъективной, имеющей преимущественно педагогический характер. Крёнер так же, как и Дильтей, как и многие другие философы нашего столетия, отрицает единство философии как специфической формы познавательной деятельности.

Выше я подчеркивал, что, несмотря на все разногласия между философами, все они согласны в одном, в том, что такие-то тексты являются философскими, а другие тексты не являются таковыми. Это согласие несогласных друг с другом философов касается в данном случае не содержания философских учений, а их формы, т. е. способа изложения, аргументации, обоснования и систематизации тезисов и т. д. И здесь уместно напомнить ту уже высказанную выше мысль, что форма содержательна, а содержание находит свое выражение, являет себя в форме.

Именно поэтому плюрализм философских учений отнюдь не свидетельствует о том, что эти учения действительно независимы друг от друга, что между ними нет идейного родства, духовной преемственности. Напротив, можно с уверенностью сказать, что нет ни одной философской системы, сколь бы своеобразной, новаторской она ни была, которая не опи-

мени, она демонстрирует присущую ей по природе вневременность. Таким образом, всякая философия есть вечная идея, и понятно поэтому, что она неуязвима для истории» (см. «Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage a M. Gueroult». Paris, 1964. p. 200). Нельзя согласиться с исходным положением и аргументацией Геру. Но он, несомненно, прав в том, что философские идеи, появившиеся в ту или иную эпоху, становятся интеллектуальным наследием последующих эпох. Благодаря этому значительная часть философских идей обретает непреходящее значение, а тем самым и независимость от тех исторических условий, которые вызвали их к жизни.

ралась бы на предшествующие философские идеи, не исходила бы из накопленного, постоянно возрастающего фонда философских идей, аквизита философии.

Исследование исторической преемственности в развитии философии не только опровергает пресловутую концепцию анархии философских систем, но и позволяет выявить основные закономерные формы прогрессивного развития философии. Я полагаю, что такими закономерными формами философского развития являются: *дифференциация* философских учений, *дивергенция* философских учений, *поляризация* философии, *интеграция* философских идей. Рассмотрим вкратце примеры такого закономерного развития философии.

Фалес, родоначальник древнегреческой философии, утверждал, что все вещи возникают из воды. Анаксимен, не соглашаясь со своим учителем, полагал, что первовеществом является воздух. Анаксимандр, третий великий представитель ионийской натурфилософии, доказывал, что основу всего существующего образует некая «неопределенная материя». Не нужно большой проницательности, чтобы увидеть, как много общего между этими, не соглашавшимися друг с другом философами. Все они рассматривали многообразие природных явлений в их единстве, считали основой всеобщей связи при-родных явлений вещество, материю, которая характеризовалась ими как находящаяся в вечном процессе движения, изменения, трансформации. Эти философы обосновывали наивно материалистическое понимание природы. Разногласия между ними, разногласия, несомненно, существенные, могут быть определены как дифференциация в рамках принципиально единого, целостного философского течения.

Если мы теперь рассмотрим разногласия между Гераклитом и философами Элейской школы, то здесь налицо гораздо более глубокие расхождения, которые можно охарактеризовать понятием дивергенции. Это понятие было введено Ч. Дарвином для обозначения постоянно усиливающихся в ходе естественного отбора различий между видами живых существ. Дивергенция, по учению Дарвина, ведет к образованию новых видов. Нечто подобное имеет место и в философии в ходе возникновения новых учений.

Элеаты ставили под вопрос объективное существование чувственно воспринимаемого мира, реальность наблюдаемого в нем движения, изменения, качественного многообра-

зия. Они утверждали, что истинно существующее, в отличие от кажущегося, не обладает чувственно воспринимаемыми качествами; оно неподвижно, неизменно. Гераклит же, напротив, доказывал, что нет ничего неизменного. Все существующее представляет собой воплощение огня, непрерывный процесс горения, возникновения, уничтожения, изменения, превращения в нечто другое, противоположное.

Дивергенция философских учений, поскольку она возрастает, усиливается, оказывается в конечном счете поляризацией философии на противоположные направления. Однако противоположные направления нередко не только противостоят друг другу, но и находятся в отношении взаимодополнения, а следовательно, могут быть объединены, синтезированы в новой, наиболее развитой системе философии. Таковы, например, рационализм и эмпирицизм; сторонники одного из этих направлений воспринимали определенные идеи, положения другого, стремясь преодолеть ограниченность эмпирической (или рационалистической) теории познания. Однако существуют и такие философские учения, которые принципиально несовместимы. Таковы, например, рационализм и иррационализм, материализм и идеализм. Попытки объединить такие противоположности приводят лишь к теоретической путанице, мешанине, эклектизму. Возникновение взаимоисключающих философских учений есть не что иное, как радикальная поляризация философии.

Нетрудно понять, что радикальная поляризация философии — необходимое следствие дифференциации, дивергенции, поляризации философских учений. Так, противоположность рационализма и эмпирицизма, о которой уже шла речь, становится радикальной противоположностью несовместимых направлений, поскольку одни рационалисты (или эмпирицисты) являются сторонниками материализма, а другие — идеализма. Материалистическому эмпирицизму противостоит идеалистический эмпирицизм, рационалистическому материализму — рационалистический идеализм.

Однако поляризация философии даже в ее радикальной форме не исключает преемственности между философскими учениями. Такая преемственность существует и между материализмом и идеализмом. Идеализм воспринял разработанный материалистами принцип детерминизма. Гегель, разрабатывая свою систему, опирался на учение Спинозы о суб-

станции и ее атрибутах, на Спинозовский материалистический пантеизм. Материалисты К. Маркс и Ф. Энгельс восприняли диалектику Гегеля, обогатив тем самым материализм достижениями идеалистической философии. Таким образом, закономерное развитие философии не завершается процессом поляризации. Процесс преемственности в развитии философии имеет своим необходимым результатом *интеграцию* философских идей, которая осуществляется выдающимися философскими учениями, течениями, направлениями.

Специфической характеристикой философии как особой области познания является также и то, что она эффективно развивается не только путем осмысления исторического опыта, новых научных открытий и т. п., но и путем осмысления и переосмысления своей собственной истории, философских учений предшествующих эпох. Именно в этой связи особое мировоззренческое и методологическое значение приобретает вопрос: как относится философия к своему историческому прошлому и его систематическому исследованию? С моей точки зрения, прошлое философии существует главным образом как хронологическое прошлое, а не как нечто устаревшее, отжившее, утерявшее свой смысл и значение. Специфика историко-философского процесса как раз и заключается в единстве настоящего и прошлого. И то же можно сказать о философии, философских учениях каждой исторической эпохи.

Исследование противоположности материализма и идеализма, их конфронтации должно быть освобождено от догматической односторонности, свойственной большинству философов-материалистов, явно недооценивающих выдающуюся роль идеализма в истории философии и познания вообще. В споре между материализмом и идеализмом материализм далеко не всегда был прав. Телеология идеализма выявляла, описывала, хотя и неадекватным образом, существенные природные отношения, которых не видели или не хотели признавать материалисты XVII-XVIII вв. Идеалистическое признание бестелесных феноменов, несмотря на заблуждения относительно природы света и других явлений, фактически предвосхищало научное разграничение материи и поля. Принцип относительности знаний был впервые сформулирован и разработан идеалистической философией, ко-



торая, правда, истолковывала эту относительность преимущественно в духе гносеологического субъективизма. Идеализм, следовательно, вносит свой позитивный вклад в процесс интеграции философских идей.

Предложенная теоретическая модель развития философии, разумеется, имеет в виду не имманентный логический процесс, которого, конечно, не существует. Эта модель фиксирует относительную самостоятельность философии, обусловленную накоплением, умножением философских идей, концепций, учений, а также развитием научных знаний. Но поскольку историческая преемственность в философии предполагает выбор, а последний всегда обусловлен исторической ситуацией, общественными потребностями и т. д., поскольку развитие философии может быть правильно понято и объяснено лишь в рамках каждой данной исторической эпохи, общественное сознание которой находит свое выражение в философских учениях.

Отдельно взятое философское учение, каким бы выдающимся оно не было, лишь односторонне, фрагментарно и поэтому неадекватным образом выражает природу философии, ее идейное богатство и действительную роль в развитии общества. Адекватным выражением бытия философии является плюрализм философских учений, существующий во все исторические эпохи. Историко-философский процесс представляет собой развитие прогрессирующего множества философских учений, которые, взаимодействуя друг с другом, обогащают проблематику философии и ее методы исследования. История философии как наука есть исследование плюрализма учений, плюралистического развития философии как закономерного процесса. Таким образом, философия, т. е. многообразие философских учений и историко-философский процесс образуют единое, исторически развивающееся целое.

# ВОПРОСЫ ТЕОРИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

## ФИЛОСОФИЯ КАК ЕДИНСТВО НАУЧНОГО И ВНЕНАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Новое время в противоположность средневековому сознанию и жизненному укладу провозглашает высшей и, в сущности, единственной подлинной формой знания науку. Наука трактуется не только как эталон подлинного знания, но и как познание божественного. Средневековье считало лишь веру способной к познанию абсолютного, к сверхразумному (но не противоразумному, согласно Фоме Аквинскому) познанию. Антифеодальная философия Нового времени ставит на место веры науку. Дело идет к обожествлению науки, и этот процесс находит наиболее яркое выражение у Гегеля, который утверждает: «Абсолютная идея есть содержание науки»<sup>1</sup>.

Было бы неверно полагать, что классики философии слишком высоко оценивали все науки своего времени. Математика, несомненно, оценивалась ими весьма высоко, в то время как эмпирические науки не пользовались у них особым признанием. «Наукой в *собственном* смысле, — писал, например, Кант, — можно назвать лишь

<sup>1</sup> *Hegel G. W. F. Philosophische Propädeutik. Samml. Werke. Bd. 3. Stuttgart, 1927. S. 142.*

ту, достоверность которой аподиктична; познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть *знание* лишь в несобственном смысле»<sup>2</sup>.

Наше понимание отношения классиков философии к науке было бы неполным, недостаточным, если бы мы не учли в полной мере их представлений об отношении между философией и науками. Классики стремились превратить философию в науку, в строгую науку. Они критиковали предшествующую философию как несоответствующую эталону научности. И вместе с тем они утверждали, что философия, поскольку она становится наукой, представляет собой науку наук, т. е. высшую науку, противопоставляя тем самым философию наукам. Весьма показательным, что, по учению Гегеля, высшей формой абсолютного духа, т. е. абсолютного знания, является не наука, а философия. В такой постановке вопроса нет какой-либо недооценки науки, научности. Речь идет о другом: философски осмысленные, истолкованные науки включаются в философию, которая, таким образом, объявляется единственно адекватной формой научного знания.

Итак, с одной стороны, уже на заре Нового времени наука провозглашается эталоном всякого знания, а философия подвергается критике за недостаток или даже отсутствие научности. Но, с другой стороны, те философские системы, которые объявляются научными, противопоставляются наукам как высшее научное знание. Следует отметить и то обстоятельство, что наукам противопоставляются и те философские учения, которые не претендуют на научность, но рассматривают науки как низшие формы знания. Таковы, например, религиозно-философские учения. Следовательно, высокая оценка науки, научности, столь характерная для Нового време-

<sup>2</sup> Кант И. Соч. в шести томах. Т. 6. М., 1966. С. 56.

ни, не исключала противопоставления философии наукам. Такое противопоставление наличествовало уже в самом понимании философии как науки наук.

В XX веке отношение между философией и науками существенно изменяется. Несмотря на грандиозные достижения наук и связанный с ними научно-технический прогресс, возникает и развивается критическая оценка науки. Такая оценка появляется и в самих науках как выражение их методологического кризиса. Однако главную роль в критическом осмыслении наук играет, конечно, философия. Ее критическая позиция непосредственно связана с тем, что она, с одной стороны, является членом научного сообщества, а с другой — представляет собой в большей или меньшей мере вне-научный феномен.

Здесь возникает вопрос: в каком смысле понятие науки применимо к философии? Учитывая в высшей степени существенные различия между науками (например, между математикой и историографией), мы вправе так же спросить: *что такое наука вообще?* Формально наука может быть определена как некоторое институционализи-рованное учение, которое изучают в учебных заведениях. Учащиеся посещают лекции, участвуют в семинарах, сдают экзамены, получают соответствующие оценки. Лекции читают профессора, доценты ведут семинары, ученые советы присваивают ученые степени.

Институциональное определение науки весьма существенно для ее существования в обществе. Но оно совершенно недостаточно для понимания познавательного значения науки. Необходимо, следовательно, определить, что отличает научное познание от ненаучного. С моей точки зрения, наука может быть определена как систематическое, специализированное исследование, ограниченное определенной областью, исследование, применяющее понятия, доказательства, специальные методы достижения и проверки своих результатов.

Философия может быть рассмотрена как наука не только с институциональной, но и с познавательной точки зрения. Как и всякая наука, она представляет собой систематическое, специализированное исследование, ограничивающее свою область, оперирующее понятиями, доказательствами, опытными данными, а также методами проверки собственных результатов. Научной является не только попытка Спинозы доказать геометрически основоположения своей системы, научна также попытка Гегеля, исходя из понятия чистого бытия, лишённого всяких определений, дедуцировать систему категорий, охватывающих всю действительность.

Разумеется, мы можем не согласиться с выводами Спинозы и Гегеля. Мы можем оценить их системы как ошибочные. Но эти оценки, хотя они относятся не только к содержанию, но и к методам этих учений, не опровергают того факта, что философия как форма систематического специализированного исследования, независимо от того, научно ли ее содержание, представляет собой науку (науку *sui generis*). Было бы грубой ошибкой умалять, недооценивать *форму научности*, присущую философии, на том основании, что она не гарантирует научности содержания. Как известно, законы логики также не гарантируют истинности логически правильных высказываний, но если высказывания противоречат логике, они ненаучны. Философия соотносится с логикой и поэтому форма ее научна, независимо от ее содержания.

Что касается содержания философских учений, то оно крайне разнообразно. Некоторые из этих учений ориентируются на анализ, осмысление, обобщение результатов науки. Такие учения (например, неопозитивизм) являются в определенной мере научными не только по форме, но и по содержанию. Другие учения (например, экзистенциализм) сознательно противостоят наукам и избирают в качестве предмета своего исследования человеческие переживания, субъективные психические состо-

яния. Конечно, и эти переживания могут быть предметом научного исследования, как это имеет место в психологии. Но экзистенциализм, как правило, игнорирует результаты психологической науки. Содержание экзистенциализма носит антисциентистский характер.

Таким образом, если одни философские учения близки по своей проблематике содержанию научных исследований, то другие ориентируются на вненаучное содержание и, соответственно этому, на вненаучный подход к исследованию этого содержания. Это относится не только к экзистенциализму, но и к «философии жизни» в целом, а также к религиозно-идеалистическим учениям. Существенное значение вненаучного содержания, так же как и вненаучного подхода, не подлежит сомнению. Так, различные направления «философии жизни» значительно обогатили наше познание «человеческой реальности».

Форма научности, присущая философии, существенно отличается от присущей наукам научности. Все науки без исключения существуют в рамках разделения исследовательского труда, т.е. каждая наука занимается какой-то частью действительности и является поэтому частной наукой. Частные науки, как бы они не отличались друг от друга по предмету и методам исследования, едины в том отношении, что они являются именно частными науками. Философия не может быть частной наукой, хотя она и ограничивает предмет своего исследования, исключая из него частные проблемы. Следовательно, форма научности, присущая философии, носит противоречивый характер, ибо она не присуща наукам и потому оказывается по меньшей мере частично вненаучным подходом к исследованию. Анализ философской формы научности показывает, что она оказывается единством научного и вненаучного.

Науки, которые в прошлом основывались на обыденном опыте, все более отдаляются от него благодаря их прогрессу. Философия же, напротив, никогда не те-

ряет интимной связи с этим личностным опытом. Обыденный опыт сообщает нам чрезвычайно важные знания, например, знания о том, что каждый человек рождается и умирает. Мы переживаем радости и горести, по-разному относимся друг к другу, любим и ненавидим, стремимся к достижению различных целей, стареем, болеем и т. д. Было бы наивно полагать, что эти факты, которые пытались осмыслить уже первые философы, утратили свое значение для современной философии. Правда, эти факты стали, по меньшей мере частично, предметом специального научного исследования. Но лишь в философии тематика обыденного опыта действительно преобладает. Со времени возникновения философии и до настоящего времени судьба человеческого индивидуума, его жизнь и смерть составляют в высшей степени важные философские темы. Для философов позитивистского толка характерно забвение этой гуманистической проблематики. Это же характерно для всякого сциентизма; его философская нищета состоит не в том, что он ориентируется на проблемы, порожденные развитием науки, а в том, что он недооценивает проблему человека.

Ориентация философии преимущественно на обыденный опыт — анализ его субъективного содержания, изучение тех его аспектов, которые не интересуют науки, — специфически характеризует философию. Эта особенность философии носит вненаучный характер, хотя она не противоречит научному знанию, а дополняет, обогащает его.

Частные науки именно потому, что они частные науки, не образуют мировоззрения. Философия же в отличие от частных наук представляет собой мировоззрение. Правда, как уже указывалось во введении, существуют различные типы мировоззрений, например, религиозное, социально-политическое, естественно-научное. Философия в отличие от других типов мировоззрений носит те-

оретически обосновываемый характер. И, во-вторых, философия представляет собой общее мировоззрение, которое охватывает природу, общество, человека и вообще все, что человек чувствует и мыслит. Поэтому совершенно недостаточно, неправильно определять философию просто как мировоззрение; речь должна идти о философском мировоззрении<sup>3</sup>.

Нельзя сказать, что понятие мировоззрения чуждо наукам. История науки в разные эпохи свидетельствует о том, что в ней наличествуют определенные мировоззренческие ориентиры. Громадное мировоззренческое значение гелиоцентрической системы Николая Коперника постоянно подчеркивалось его сторонниками, не только естествоиспытателями, но и философами. И борьба церковной ортодоксии против коперникиан-ской «ереси» есть, конечно, не что иное, как мировоззренческая борьба. Столь же очевидно громадное миро-

<sup>3</sup> Нельзя поэтому согласиться с Ф. Энгельсом, когда он, - характеризуя диалектический материализм, запросто заявляет: «Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках» (*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 20, с. 142*). Во-первых, не существует, как видно из предшествующего изложения, «просто мировоззрения», т. е. мировоззрения, которое было бы лишено своего качественного отличия от мировоззрения другого типа. Во-вторых, утверждать, что диалектический материализм «больше не философия», значит впадать в противоречие с самим собой, так как на той же странице Энгельс заявляет, что диалектический материализм «представляет собой не просто восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории» (Там же. С. 142). Из этой характеристики никоим образом не следует, что диалектический материализм есть *просто мировоззрение*, а вовсе не философия.



воззренческое значение дарвиновского учения о происхождении видов. Эта борьба, как известно, не затихает и в наши дни. Макс Планк, исходя из собственного естественнонаучного опыта, замечает: «Мировоззрение исследователя всегда участвует в определении направления его исследований»<sup>4</sup>.

Это замечание Планка указывает на черты научности, которые присущи определенному типу мировоззрения. Однако если речь идет о философском мировоззрении, то оно в принципе не может быть определено как научное или ненаучное. Дело в том, что существуют разные философские мировоззрения. Ведь убеждения, из которых складывается то или иное мировоззрение, могут быть научными, ненаучными и даже антинаучными. Философское мировоззрение как синтез многообразных убеждений представляет собой единство научного и вненаучного знания. Несмотря на то, что значительная часть философов не считает свою философию (и философию вообще) мировоззрением (разумеется, *sui generis*), всякая философия представляет собой специфическое, а именно философское, мировоззрение. Вопрос, следовательно, стоит так: если, например, представители философии лингвистического анализа утверждают, что философия не есть мировоззрение, является ли их философия мировоззрением? На этот вопрос возможен, по-моему, лишь один, утвердительный ответ. Нетрудно показать, что эти философы, несмотря на то, что они ограничивают задачи философии исследованием языка, по сути дела высказывают убеждения по всем коренным проблемам научного знания, этики, политики и т. д. То же следует сказать о феноменологии Гуссерля, согласно которой философия — не мировоззрение, а строгая наука.

<sup>4</sup> *Planck M. Wege zur physikalischen Erkenntnis. Stuttgart, 1949. S. 285.*

Существуют различные типы философских мировоззрений и соответственно этому различное отношение между их научными и вненаучными элементами. Это-то и позволяет определить философское мировоззрение как единство научного и вненаучного познания.

Научная сторона философского мировоззрения состоит в том, что оно учитывает достижения частных наук, обобщает их. Вненаучная сторона философского мировоззрения проявляется в личности философа, которая неизбежно в этом мировоззрении отражается. Фихте не без основания утверждал: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек: ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию, она одушевлена душою человека, обладающего ею»<sup>5</sup>. Фихте, таким образом, подчеркивает и в немалой степени преувеличивает субъективную, личностную сторону философского мировоззрения, т. е. его вненаучную определенность, которая, как правило, отсутствует в тех мировоззренческих выводах, которые делаются в частных науках. Представляется очевидным, что такая личность, как, например, Спиноза, не могла бы стать сторонником философского скептицизма. Отрицание возможности достижения истины, требование воздерживаться от суждения в теоретических вопросах — императивы скептицизма совершенно несовместимы с темпераментом, творческой индивидуальностью голландского философа. Совершенно по-иному обстоит дело в научном (особенно естественно-научном) исследовании. Конечно, и здесь личность исследователя, его дарование и другие черты играют большую роль в деле достижения конечных результатов исследовательского поиска. Но личность естествоиспытателя не проявляется в содержании результатов его исследования,

<sup>5</sup> Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение. Сочинения в Двух томах. Т. 1. СПб, 1993. С. 460.

объективность которых носит безличный характер. В философии же личность мыслителя, его характер проявляют себя в выборе направления исследования, в выводах, к которым он приходит.

Частные науки, ограниченные предметом своего исследования, ставят перед собой частные проблемы и решают их рано или поздно, упраздняя тем самым эти проблемы. Такой ситуации не может быть в философии, проблемы которой никогда не получают окончательного решения. Прогресс в философии углубляет, конкретизирует эти проблемы, обогащает их новым содержанием, ставит их по-новому. Это объясняется самой природой философских проблем, которые отличаются оптимумом всеобщности. Что такое истина? Что такое знание? Что такое закон? Что такое человек? Что такое мир?

Частные науки, как правило, избегают этих вопросов, так как у них не может быть на них ответа. Представителя частной науки интересуют лишь определенные истины, определенные законы, определенные объекты вообще. Но это как раз и свидетельствует о том, что частным наукам не хватает вненаучного, однако же не чуждого наукам, философского подхода к научным проблемам.

Таким образом, если частные науки ограничивают объекты своего исследования рамками конечного, то философия, напротив, стремится к познанию бесконечного, которое столь же познаваемо, сколь и непознаваемо. Однако непознаваемость бесконечного отличается от непознаваемости кантовских «вещей в себе», так как бесконечное, которым занимается философия, по меньшей мере частично познаваемо. Правда, всегда остается и будет существовать нечто непознанное, непознаваемое, по меньшей мере, в данных условиях, но тем самым открывается непреходящая перспектива познавательной деятельности. Следовательно, конечное и бесконечное, познаваемое и непознаваемое находятся в некотором единстве. И то же самое можно сказать о научном и вненаучном не

только в философии, но и в частных науках. Это значит, что вненаучное не тождественно с ненаучным, а тем более антинаучным. Вненаучное чрезвычайно многообразно; оно частью родственно наукам, частью же чуждо им. Главный признак вненаучного состоит в том, что оно находится вне компетенции науки, во всяком случае на данном этапе ее развития. С этой точки зрения многое из современного содержания наук находилось в прошлом в сфере вненаучного познания.

Предметом исследования частных наук являются специфические законы специфической области явлений. Понятие абсолютно всеобщего закона, закона, одинакового для всех явлений, закона, обуславливающего единство всего существующего, чуждо частным наукам. Между тем философия разрабатывает понятие единства мира, мира как целого, понятие всеобщей связи всех явлений. Такое понятие может быть рассматриваемо как недостижимый идеал научного познания. Однако достижения частных наук свидетельствуют о том, что приближение -к такому идеалу знания постепенно осуществляется.

Понятие закона является центральным понятием в каждой частной науке. Закон характеризует последовательность явлений, их каузальное отношение. Но можно ли сказать, что законы, открываемые частными науками, познают сущность явлений? Ответ на этот вопрос, конечно, зависит от того, что понимают под сущностью. Гегель в «Науке логики» показал, что сущность есть сложная, многогранная категория, которая включает в себя тождество, различие, противоречие, основание, причинность, субстанциальность, необходимость и т. д. Если принять такое понятие сущности, то следует признать, что оно совершенно чуждо наукам. И действительно, категории сущности в этом многозначном смысле нет места в лексиконе частных наук, хотя они иногда и ставят вопрос «почему?». Философия в отличие от частных наук не может обойтись без категории сущности. Фило-

софия может быть даже определена как учение о сущности, хотя это и не исчерпывает ее содержания. Очевидно также и то, что частные науки исследуют различные стороны сущности или существенные черты явлений. Поэтому философское понятие сущности разрабатывается на основе научных данных, но вместе с тем выходит за их границы. Понятие сущности — наглядный пример единства научного и вненаучного, единства, которое имеет место не только в философии, но и в частных науках.

Сущность — категория бесконечности, ибо сущность любого явления предполагает свою сущность. Речь тем самым идет о сущности сущности, но и это понятие предполагает свою сущность. Отсюда следует вывод, что исследование сущности никогда не может быть завершено; мы всегда будем переходить от одного уровня сущности к другому, более глубокому. Такой путь познания специфически характеризует философское исследование, его вненаучные черты.

Существенной определенностью философии, которая принципиально отличает ее от частных наук, является плюрализм философских учений, существующий со времени возникновения философии. Этот вопрос уже рассматривался во введении и будет предметом специального рассмотрения в следующей главе. Здесь же достаточно подчеркнуть уже сделанный во введении вывод: речь идет не просто о разногласиях между философами, а о принципиально различных философских системах. Эти различия настолько существенны, что нет и не может быть общепринятого определения понятия философии, то есть каждая философская система предполагает свое собственное особенное определение понятия философии.

Гегель, правильно подчеркивавший единство философии как специфической формы познания, несомненно заблуждался, полагая, что этот факт в принципе исключает плюрализм философских учений, несовместимость их основоположений и выводов. Впрочем, позицию Ге-

Гегеля в этом вопросе нельзя назвать последовательной от начала и до конца, поскольку он утверждал, что каждая философия тождественна со своей исторической эпохой, из чего с необходимостью следует заключение, что в разные исторические эпохи существовали разные философии. Гегель игнорировал тот факт, что в рамках одной и той же исторической эпохи существуют исключаящие друг друга философские учения, продолжая настаивать на том, что во все времена существовала только одна философия. Это, впрочем, несколько не мешало ему самым решительным образом отвергать материалистическую философию, субъективный идеализм, философский скептицизм и другие учения. Непоследовательность Гегеля представляет собой не просто заблуждение: она выявляет специфически противоречивый характер развития философии, в особенности тот факт, что ее единство как специфической формы познания представляет собой единство взаимоисключающих противоположностей. Без учета этого противоречивого единства не может быть правильно понят плюрализм философских учений, которые, противостоя друг другу, отрицая друг друга и нередко выступая даже как отрицание философии вообще, остаются вместе с тем философскими учениями. Таким образом, даже отрицание философии, если оно обосновывается философскими аргументами, оказывается на деле теоретическим обоснованием новой системы философских воззрений.

Классики философии, стремившиеся превратить философию в систему научного знания, осуждали плюрализм философских учений как нечто принципиально несовместимое с понятием истинной философии, с принципом научности вообще. И действительно, в этом плюрализме особенно отчетливо, наглядно выявляется качественное отличие философии от частных наук, ее вненаучная сторона. Однако классики философии не видели того, что в этом многообразии противостоящих друг другу философ-

ских учений получает свое убедительное выражение богатство философских идей, непрерывный творческий процесс. В истории философии одновременно даны все стадии предшествующего философского развития. Здесь мы имеем единственную интеллектуальную плоскость, в которой мыслители разных эпох встречаются подобно современникам. Мы можем задавать вопросы нашим предшественникам, и хотя отвечать на эти вопросы приходится нам самим, философия прошлого помогает нам отвечать на эти современные вопросы.

С точки зрения современности, негативное отношение к плюрализму философских учений следует считать уже преодоленной, устаревшей концепцией. Было бы поэтому большой ошибкой представлять плюрализм философских учений как исторически преходящую характеристику развития философии, т. е. определенность, которая лишь постольку существует, поскольку развитие философии еще не увенчалось последней, окончательной системой, абсолютной истиной в последней инстанции.

В наше время, когда наука стала ведущей, пожалуй, даже главной производительной силой (этот факт все еще не получил признания не только в правящих верхах, но и в самих науках), представляется чем-то несуразным, что наряду с философией, основывающейся на данных науки, существуют многочисленные ненаучные и даже противостоящие науке философские учения. Однако этот факт вполне поддается если не оправданию, то вполне рациональному объяснению. Развитие науки, научно-технический прогресс оказались глубоко противоречивыми процессами, для которых характерны не одни только достижения, но и весьма пагубные, пожалуй, даже трагические последствия. Наука и техника превратили природную среду обитания людей в техническую реальность, которая не вполне управляется людьми, поскольку она характеризуется и спон-

тайными процессами, стихийными силами, которые во многом подчиняют себе людей. Никто не станет отрицать великих достижений химии, физики, машиностроения и других областей знания. Но разве не они породили становящееся уже невыносимым отравление воздуха, воды, почвы?

В начале этого века Г. Риккерт писал: «Техническим изобретениям радуются как таковым, не отдавая себе отчета в том, какие цели ими, в сущности, преследуются. Гордятся чудовищными современными машинами, которые при более пристальном рассмотрении оказываются часто лишь бедствием современной культуры...»<sup>6</sup> Можно, конечно, не согласиться с Риккертом и множеством согласных с ним философов, но нельзя и не согласиться с тем, что почва для *антисциентизма* и неразрывно связанной с ним антисциентистской философии не только существует, но становится все более «плодоносной».

Разумеется, не только противоречия научно-технического прогресса (и общественного развития вообще) порождают антисциентистские философские учения. Не следует также выпускать из виду, что религия представляет собой существенное содержание сознания людей. Религия исторически была первоисточником философии, она и в настоящее время является одной из основ многих философских учений. На почве религии возникла проблематика телеологии, которая в настоящее время разрабатывается не только в философии, но и в специальных науках. Проблема веры и знания является и теологической, и научной, и философской проблемой, которая вместе с тем носит также и вненаучный характер.

Плюрализм философских учений свидетельствует о том, что философские идеи, в особенности принципы философских систем, не устаревают, не теряют своей акту-



альности в ходе истории. Это принципиально отличает историко-философский процесс от истории научных знаний. Естественно-научные воззрения, скажем, Лейбница (как и других философов — выдающихся исследователей природы), несомненно устарели, превзойдены современным естествознанием. Но этого нельзя сказать о его плюралистической метафизике, монадологии, которая и в наши дни оказывает заметное влияние на развитие философии, в особенности в ее персоналистском варианте. Это обстоятельство явно не учитывается философским скептицизмом, который принципиально не способен освободиться от негативистской оценки многообразия философских учений и их плодотворных разногласий друг с другом. Констатируя наличие множества исключаящих друг друга философских убеждений, скептицизм постоянно приходил к пессимистическому выводу о принципиальной несостоятельности философии. Свое отрицание философии скептицизм характеризовал как единственно истинную философскую доктрину, вступая тем самым в противоречие со своим исходным положением, согласно которому философствование никогда не приводит к истинным выводам. Таким образом, правильно констатируя факт многообразия философских убеждений, учений, систем, скептицизм неизбежно оказывался совершенно неспособным позитивно оценить ту специфическую особенность философии, которую он столь неустанно подвергал уничтожающей критике. Развитие философии опровергает философский скептицизм и его пессимистический вывод, так как благодаря этому развитию философия обогащается новыми идеями.

Подведем итоги. Философия как систематическое, специализированное исследование, оперирующее понятиями, доказательствами, фактами, является по своей форме научным исследованием, наукой *sui generis*. Это обстоятельство объясняет и оправдывает положение философии в системе университетского образования. Одна-

ко философия в отличие от наук характеризуется и вне-научными чертами. Научное и вненаучное в той форме, в какой оно существует в философии, представляют собой лишь относительные противоположности, которые образуют единство. Эпистемологический анализ наук может и должен показать, что и в них имеет место вне-научный элемент, который находит свое выражение в убеждениях и в верованиях ученых. С этой точки зрения, противоположность между философией и частными науками не обязательно исключает их противоречивое единство.

Таким образом, я прихожу к выводу, который существенно отличается от тех воззрений, которые я, как и другие философы-марксисты, неоднократно излагал, обосновывал в моих прежних работах. Наряду с философскими учениями, теоретически обогащающими достижения наук и общественной практики, будут, по-видимому, всегда существовать и философские учения, не ориентированные на результаты научных исследований, но отражающие многообразие интересов, потребностей, культур разных народов, социальных групп и т. д. С этой точки зрения и необходимо, на мой взгляд, разрабатывать адекватное понимание непреходящего значения плюрализма философских учений.

#### ПЛЮРАЛИЗМ ФИЛОСОФСКИХ УЧЕНИЙ КАК СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

Плюрализм философских учений — факт очевидный, эмпирически фиксируемый, но как и всякая очевидность подлежащий критическому анализу, теоретическому осмыслению, гносеологической оценке. Античный скептицизм, констатируя этот факт, утверждал, что филосо-

фы, поскольку они обосновывают несовместимые друг с другом воззрения, которые в равной мере оказываются опровержимыми, никогда не достигают истины и тем самым демонстрируют несостоятельность любых философских положений. Противники скептицизма, соглашаясь с тем, что предшествующие философские учения были действительно ложными, но отвергая тезис о равноценности всех философских высказываний, стремились создать истинную философию, которая покончила бы с разнообразием несовместимых воззрений, с этим, как полагали они, перманентным философским скандалом.

Непоколебимое убеждение каждого выдающегося философа в том, что ему удалось наконец преодолеть дискредитирующей философию плюрализм учений, опровергнув теории своих предшественников и создав истинную философскую систему, составляет субъективную сторону историко-философского процесса. Истоки этой субъективности образует, во-первых, стремление превратить философию в науку, во-вторых, ограниченное понимание природы научности в философии, ее своеобразия и, в-третьих, объективная логика развития познания в эпоху, когда относительность знания, его противоречивость, историческая ограниченность, диалектика истины и заблуждения еще были неведомы ученым\*.

Абсолютное отрицание правомерности плюрализма философских учений было связано также с отсутствием диалектического понимания исторической преемственности в развитии научного и в особенности философского

Даже в Новое время, когда утверждается наука в современном значении этого слова, убеждение в возможности и необходимости завершения научного познания в каждой области исследования остается господствующим. П. Л. Капица пишет: «Достаточно почитать современников Ньютона, чтобы видеть, что и тогда многие считали, что с открытием законов классической механики закончено познание мертвой природы» (*Капица П. Л. Эксперимент. Теория. Практика. М., 1972. С. 262-263*).

познания. Отношение преемственности представлялось несовместимым с наличием противоположных философских учений. А поскольку философия обычно противопоставлялась специальным, частным наукам как абсолютная наука, наука наук, стремление к созданию системы, которая мыслилась как независимая от последующего развития научного познания, неизбежно предполагало в качестве категорического императива радикальное отрицание правомерности, оправданности философского плюрализма. А. Шопенгауэр саркастически отмечал, что «каждый вновь появляющийся философ поступает так же, как каждый новый султан, первым делом обрекающий своих братьев на казнь»<sup>1</sup>. Это замечание, однако, не способствовало более правильному пониманию историко-философского процесса самим Шопенгауэром, который также обрекал на заклятие своих предшественников. Так, он писал: «Люди, подобные Фихте, Шеллингу и Гегелю, должны быть изгнаны из царства философов, как негодяи, торгаши и менялы были изгнаны из храма Иерусалимского...»<sup>2</sup>

В данном случае субъективность философа, о которой говорилось выше, коренилась не столько в объективной логике философского развития, сколько в личности, психологии самого мыслителя.

Канту принадлежит попытка систематического обоснования несостоятельности философского плюрализма, который рассматривается философом как свидетельство того, что все когда-либо существовавшие философские учения были лишь неудачными попытками создания философии. Подлинной философии, философии, вполне соответствующей своему понятию, никогда, с этой точки зрения, еще не было. Признавая определенные заслуги за своими предшественниками, Кант полагал, что их

*Шопенгауэр А.* Полное собрание сочинений. М., 1910. Т. IV. С. 585.

<sup>2</sup> Там же. С. 353.

учения правильнее называть не философией, а лишь философствованием, из чего следует, что и плюрализма в философии, в сущности, не могло быть. Понятно поэтому и требование Канта: «Надо решить вопрос: *может ли существовать больше, чем одна философия?* \*<sup>3</sup> Ответ, разумеется, однозначный, отрицательный: «...критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии...»<sup>4</sup> При этом, однако, Кант подчеркивает, что такова в принципе должна быть позиция каждого философа, поскольку он создает свою философскую систему. Но в таком случае кантовское отрицание плюрализма философских учений становится если не двусмысленным, то во всяком случае непоследовательным.

Гегель принципиально по-новому подошел к анализу историко-философского процесса, открыв в нем противоречивое, поступательное развитие, в рамках которого противоположные, в том числе и взаимоисключающие учения находятся в отношении преемственности, а заблуждения великих философов оказываются гениальными заблуждениями, в которых имплицитно содержатся выдающиеся, однако неадекватно выраженные открытия.

Гегель покончил с упрощенным представлением об истории философии как последовательном ряде случайных событий, совокупности мнений, заблуждений, произвольной игре мысли. Он решительно осудил характерное для философов третирование своих предшественников, противопоставив философствующему высокомерию и субъективизму оценок обоснованное убеждение в том, что выдающиеся философы — благородные умы, герои мыслящего разума, проникающие в сущность вещей и добывающие величайшие сокровища — разумное знание.

<sup>3</sup> *Кант И.* Метафизика нравов. Соч. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 113.

<sup>4</sup> Там же. С. 114.

Историко-философское учение Гегеля — единственная в Новое время попытка позитивной оценки плюрализма философских идей, концепций, учений. Этот радикально новый подход к истории философии предполагает разграничение внешней и внутренней, субъективной и объективной сторон философского плюрализма, его видимости и сущности. Философия, как и сама действительность, которую она постигает, многообразна, но многообразие предполагает единство, ибо конкретное есть единство различных определений. Следовательно, и философские учения должны быть поняты как различные определения единого, образующие различные стороны целостной реальности, несмотря на то, что они противостоят друг другу, противятся объединяющему и преобразующему их синтезу. Многообразие философских учений — это, по Гегелю, «органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов»<sup>5</sup>. Эти ступени, моменты «абсолютной идеи» суть различные философские системы. Различия между ними необходимы, но они должны быть поняты диалектически, как заключающие в себе тождество, которое так же существенно, как непосредственно обнаруживающиеся различия. Отсюда следует вывод, что «каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого. Но мы должны различать между частным принципом этих систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение»<sup>6</sup>.

Гегель, таким образом, различает в каждой системе философии (речь, разумеется, идет о выдающихся философских учениях) преходящее и непреходящее. Непре-

*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 32. <sup>6</sup> Там же. С. 40.

ходящим является ее принцип, который ассимилируется последующим развитием философии, преходящим — абсолютизация этого принципа, которая неправомерно противопоставляет данную систему всем другим философским учениям, как якобы высшую, последнюю ступень философского развития. Эту мысль Гегель удачно, на мой взгляд, иллюстрирует на примере атомистики как возникшей уже в античную эпоху системы философии: атомизм как всеобъемлющий объяснительный принцип опровергнут, но как одно из определений абсолютной реальности он, несомненно, сохраняет непреходящее значение. Полагаю, что с этим философским выводом, сделанным в начале прошлого века, может вполне согласиться и современный естествоиспытатель.

Основными чертами гегелевской теории историко-философского процесса являются, далее, панлогизм, сведение исторического к логическому, интерпретация развития философии как онтологического процесса. Драматическое развитие философских учений, со всеми присущими ему коллизиями, противоречиями, достижениями и поражениями, упорядочивается, выстраивается в линейную последовательность, восхождение от низшего к высшему, короче говоря, приводится к гармонии. Вследствие такой перестройки философский плюрализм оказывается не столько фактом, сколько видимостью факта, т. е. фактически подвергается отрицанию, которое далеко не во всех отношениях является диалектическим.

Гегель утверждает: все философские системы являются «одной философией, находящейся в процессе развития»<sup>7</sup>. Такая интерпретация развития философии явно не согласуется с тем конкретным анализом философских систем, который дается в гегелевских «Лекциях по исто-

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. Соч. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 514.

рии философии», где учения Демокрита и Платона, конечно, не рассматриваются как ступени развития одной и той же философии. Тем более противоречат такой интерпретации развития философии презрительные замечания Гегеля насчет рассуждений о наличии разных философий: «болтовня о различии философских систем...»<sup>8</sup> Свою философскую систему Гегель считает «последней философией», уподобляясь в этом отношении своим предшественникам, которые были весьма далеки от диалектической интерпретации истории философии как процесса развития. Гегель, таким образом, предписывает абсолютный предел развитию философии, подобно тому как он объявляет в основном завершенным развитие государственности, искусства и религии.

Философский плюрализм в той мере, в какой, несмотря на всякие оговорки, все же признается Гегелем в качестве реального момента философского развития, представляется ему исторически преходящей характеристикой развития философии, т. е. такой ее определенностью, которая имеет место лишь до тех пор, пока не создан увенчивающий ее восходящее к провиденциально заложенной цели развития гегелевский «абсолютный идеализм». Тем не менее анализ историко-философской теории Гегеля позволяет сделать и иные, отличные от этого выводы, заключения.

Существенной особенностью этой теории, особенностью, о которой уже говорилось во введении, является стремление связать развитие философии с конкретным историческим процессом, с его правовыми, политическими, религиозными и иными характеристиками. При таком подходе возникновение философских учений уже не может быть объяснено логическим развитием понятия философии. И Гегель признает, наряду с логической

*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая.  
Соч. Т. IX. С. 37.



Вопросы теории историко-философского процесса

детерминацией историко-философского процесса, его социальную, многообразную по своему содержанию обусловленность. Соответственно этому, философские системы оказываются у Гегеля историческими образованиями, духовной квинтэссенцией эпохи. Гегель пишет: «Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью.-»<sup>9</sup> Каждый философ — сын своего времени, а это означает, что его учение ограничено рамками данной эпохи. Эту мысль Гегель нередко высказывает весьма категорически. Так, вслед за приведенным выше положением он заявляет, что философия «совершенно тождественна со своей эпохой»<sup>10</sup>. Но если каждая эпоха порождает свою философию, то, учитывая качественное различие исторических эпох, цивилизаций, культур, национальных особенностей развития народов, нельзя не прийти к выводу о закономерности философского плюрализма не только для исторического прошлого человечества но и для его настоящего и будущего. Такой вывод, хотя и несовместим с учением Гегеля, с неизбежностью следует из приведенных выше положений его историко-философской теории.

Правда, Гегель, указывая на историческую обусловленность и ограниченность философских систем, подчеркивает вместе с тем и наличие в них непреходящих по своему содержанию и значению принципов, которые последующее развитие философии воспринимает в свободном от абсолютизации виде. И здесь он, конечно, прав, так как идеи, порожденные той или иной исторической эпохой, нередко выходят за ее границы, предвосхищают

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф- Лекции по истории философии. Книга пер-вая. Соч. Т. IX. С. 54. ю Там же. С. 55.

будущее, возрождаются и развиваются в новых исторических условиях. История диалектики, возникшей на заре философского развития человечества, — наглядный тому пример.

Положение Гегеля об органической целостности каждой исторической эпохи, фундаментальные характеристики которой находят свое наиболее адекватное понятийное выражение в философии, так же как и признание закономерного развития идей данной эпохи в новых исторических условиях, позволяют понять неизбежность плюрализма философских учений как отражения качественных различий между эпохами и внутри каждой из них. И это, естественно, относится не только к прошлому философии. Так, экзистенциализм, персонализм, философская антропология, «критический рационализм», неотомизм и другие философские течения нашего времени теоретически выражают, осознают, осмысливают существенно иные объективные социальные условия, общественные потребности, особенности культуры, противоречия развивающегося общества, чем, например, марксизм. А то обстоятельство, что все эти течения сосуществуют в рамках одной и той же исторической эпохи, свидетельствует, что социальная почва для философского плюрализма не исчезает.

Я понимаю, что этот вывод, хотя он является лишь констатацией факта, который философы-марксисты совершенно недостаточно анализировали, вызывает у марксистски образованного читателя вопрос, выражающий, по меньшей мере, его недоумение: *имеет ли право на существование в эпоху научно-технической революции ненаучная философия?* На этот вопрос следует ответить, что ненаучная философия не запрашивает права на существование. Она просто существует, как существуют отнюдь не научные эмоции, не считающаяся с данными науки чувственность, обыденный опыт и другие ненаучные феномены духовной жизни общества.

Сознание человеческого индивида, его психика в целом сами по себе не носят научного характера, хотя человек, конечно, воспринимает научные знания в процессе воспитания, образования, трудовой деятельности. Психология, как известно, изучает не научное сознание. Что же касается научной психики, то такое понятие вообще лишено смысла. И нет ничего удивительного в том, что не только возможны, но и реально существуют философские учения, в которых получают более или менее адекватное выражение эти находящиеся вне научного сознания, вне научного миропонимания духовные аспекты человеческой жизни.

Мне могут возразить, что философия, как бы она не заблуждалась, всегда является специфической формой познавательной деятельности, а не просто самосознанием личности, осмыслением ее переживаний и т. д. Да, это, конечно, так. Однако и искусство выполняет функции познавательной деятельности, хотя оно не является наукой, не может и не должно быть наукой. То же можно сказать о ненаучных философских течениях, несмотря на то, что они качественно отличаются от художественного творчества. Я уже не говорю о том, что религия представляет собой в принципе ненаучное сознание, являющееся одним из источников ряда современных философских учений.

Марксизм в отличие от экзистенциализма, персонализма и других течений, выражающих антисциентистские тенденции в современной философии, отмежевываясь не только от этих тенденций, но и от их упрощенного, одностороннего отрицания, является мировоззрением, отвергающим противопоставление философствования научному исследованию. Громадное значение этой программной ориентации философии марксизма невозможно переоценить. Именно в ней выражена философская традиция, зародившаяся уже в античности, но получившая полнокровное развитие лишь в Новое время: стрем-

ление превратить философию в науку *sui generis*. Нельзя, однако, отрицать и того факта, что многие не только религиозные люди, но и те, которые придерживаются иррелигиозных воззрений, ищут в философии отнюдь не научных ответов на волнующие их вопросы. Показателен в этом отношении общественный резонанс, который вызывают в современной культурной среде экзистенциализм и родственные ему учения, существующие как в религиозных (даже теологических) формах, так и как учения откровенно атеистические.

Характерное для классической философии стремление преодолеть плюрализм философских учений и концепций было связано с убеждением, что философия, в отличие от других наук, вызванных к жизни практическими (в широком смысле слова) потребностями и интересами, представляет собой познание ради познания, чистое стремление к всеобъемлющей истине, постижением которой завершается история философии. Эта родственная теологическим убеждениям иллюзия была развеяна, с одной стороны, достижениями фундаментальных наук, открытия которых оказали громадное влияние на философию, а с другой — развитием общественной практики, которое опровергло упрощенную интерпретацию смысла и значения практической деятельности, которая издавна культивировалась философами. Благодаря этому интеллектуальному прогрессу становилась все более очевидной несостоятельность философской претензии на постижение высших истин, якобы недоступных всем другим наукам. Наряду с этим как в философии, так и в науках о природе и обществе сложилось более глубокое понимание познания, его многообразия, относительности, развития, которое ограничивает установленные истины, открывая явления, закономерности, не согласующиеся с этими истинами. В философии все более утверждалось осознание того, что понятие истины не исчерпывает понятия ценности даже в рамках гносео-

логии, не говоря уж об этике, эстетике, философии истории и т. д. Осмысление умонастроения, духовного климата данной исторической эпохи, ее социальных коллизий, проблемы личностного существования, человеческой субъективности как естественного выражения индивидуальности, личности — все это приобрело первостепенное значение для философии. Но если проблематика философии не остается неизменной на протяжении ее истории, если многообразие философских учений обусловлено не просто попытками преодолеть несостоятельность прежних попыток постичь абсолютную истину, то отсюда вытекает не только неизбежность, но и необходимость философского плюрализма, в котором находят свое мировоззренческое выражение существенные различия в историческом развитии народов, различные социальные, классовые структуры, национальное своеобразие культуры и т. п.

Научно-философское мировоззрение, различные исторические формы которого появились уже в XVII веке, существует наряду с другими, ненаучными философскими учениями, полемизирует с ними, доказывает несостоятельность их претензий на какой-то особый вид знания, но, конечно, не может исключить существование этих учений, как не исключает оно существование религиозного мировоззрения и связанных с ним философских концепций.

Развитие производительных сил человечества, научно-технический прогресс, превращение науки в могущественную интеллектуальную потенцию материального производства и всей общественной жизни — все это, несомненно, укрепляет позиции научно-философского мировоззрения, способствует его обогащению, распространению. Однако трагические противоречия современной эпохи, локальные экологические катастрофы, которые перерастают в глобальную угрозу существованию человечества, зловещая термоядерная опасность всему живо-

му на нашей планете — разве это не является глубинным истоком антисциентистского умонастроения, идеологии «технического пессимизма», красноречивая формула которого — «великий отказ» — была сформулирована Г. Маркузе.

Исторический опыт доказывает, что все эти катаклизмы не могут быть рассматриваемы лишь как социальные последствия развития капитализма. Это — внутренне присущие цивилизации противоречия, которые могут быть ограничены, смягчены, в известной мере подчинены контролю человечества, но их полное устранение, по-видимому, невозможно.

Подчеркивая неизбежность, необходимость и плодотворность плюрализации философских концепций, учений, течений, я вместе с тем не могу не признать, что в моих работах 60-70-х годов я отстаивал (и при том не без экзальтации) совершенно противоположное воззрение. В статье «Философский выбор», опубликованной в одном из изданий Международного Института Философии, действительным членом которого я имею честь состоять, я писал: «Оставляя прошлому пестрое многообразие несовместимых философских учений, философия марксизма противопоставляет плюрализму спекулятивных концепций всестороннее развитие философских положений, подтверждаемых наукой и практикой. Эта позиция принципиально отличается от распространенного в наши дни убеждения, согласно которому философствование есть такого рода познавательное устремление, которое вознаграждается известным интеллектуальным Удовлетворением, но не теми плодами, которые называются истинами. Сторонники этого воззрения рассматривают философию как лабиринт, из которого хотят выбраться лишь те, кто не любит философии. Ариадниной нити не существует, да и едва ли она нужна. Философствование, с этой точки зрения, никогда не станет научным, т. е. никогда не изменит самому себе. Оно всегда

должно оставаться только попыткой, неосуществимость которой в зависимости от умонастроения может быть истолкована то как провал, то как вечная перспектива»<sup>11</sup>. Пересматривая цитируемое положение, я тем не менее вовсе не считаю, что в нем нет ни одной правильной мысли.

Единство и плюрализм — отношение противоположностей, которые обуславливают друг друга. Это — объективное противоречие историко-философского процесса, внутренне присущая ему движущая сила. Отношения между идеалистическими учениями, несмотря на общность ряда постулатов, несомненно характеризуются не только различиями, но и противоположностью, противоречиями, борьбой. То же относится и к различным материалистическим учениям, школам, течениям. Упрощенное представление об истории материализма обычно недооценивает существенность этих различий, обедняя тем самым проблематику материалистической философии, ее прогрессивное развитие. Между тем даже в рамках одного и того же материалистического течения различия между его выдающимися представителями весьма существенны. Достаточно, например, сопоставить Дидро и Гольбаха, Гольбаха и Робинэ, Ламетри и Гельвеция, чтобы подтвердить этот вывод.

Таким образом, плюрализм наличествует и в рамках каждого из основных философских направлений — материализма и идеализма. Однако и в границах таких направлений, как рационализм и эмпиризм, налицо не только единство, обусловленное отправными положениями, но и многообразие. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Мальбранш — как существенно различны учения этих философов, которые в определенном, достаточно строгом смысле слова были единомышленниками. Но разве не столь же суще-

<sup>11</sup>*Oizerman T. I. A Philosophical Choise. -Philosophers on Their Own Work. Vol. 5. Bern, 1979. p. 192-193.*

ственно различие между такими представителями философского эмпиризма, как Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, Дж. Беркли, Л. Фейербах?

Развитие философии, которое я характеризую такими понятиями, как дифференциация, дивергенция, поляризация учений, течений, направлений, есть вместе с тем процесс интеграции философских идей<sup>12</sup>. Интеграционный процесс развертывается, прежде всего, внутри каждого из двух основных, противоположных друг другу направлений. Однако материализм и идеализм отнюдь не абсолютные противоположности, лишенные каких-либо общих черт. Между ними, как свидетельствуют факты, нередко имеется отношение исторической преемственности.

Таким образом, плюрализация философских учений и их интеграция — две стороны единого противоречивого процесса поступательного развития философии. Следовательно, философский плюрализм не имеет ничего общего с самоизоляцией философских систем, их взаимным отчуждением. Констатируя этот факт, я не могу согласиться с выдающимся французским философом нашего времени П. Рикёром, который в одной из ранних своих работ утверждает, что основной тенденцией историко-философского процесса является сингуляризация, т. е. образование систем, главную характеристику которых составляет творческая индивидуальность их создателей. «Великий философ, — пишет он, — это тот, кто открывает новый способ (*manière*) ставить проблемы. Следовательно, сингулярность, которая стоит выше любой типологии, это прежде всего сингулярность самой проблематики»<sup>13</sup>. Получается, согласно Рикёру, что новая постановка философских проблем, а тем более вы-

См. об этом: *Богомолов А. С., Ойзерман Т. И.* Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.

<sup>13</sup> *Ricoeur P.* Histoire et verite. Paris, 1955. p. 78.



движение проблем, которых не знала предшествующая философия, коренятся в интеллектуальной экстраординарности личности философа, преодолевающего исторически сложившуюся типологию проблем, концепций, учений. Недостаток этого воззрения заключается, на мой взгляд, вовсе не в чрезмерно высокой оценке выдающихся мыслителей: переоценить их значение действительно едва ли возможно. Суть дела, скорее, в другом: в недооценке социальной обусловленности и исторической определенности изменений, происходящих в развитии философии. Такая недооценка была типичной для всей французской школы «философии истории философии», и она особенно резко выражена у известного французского историка философии А. Гуйе, который утверждал: «С нашей точки зрения, ни один «изм» не порождает другой «изм». Если бы Барух (Спиноза. — Т. О.) умер в детстве, не было бы спинозизма»<sup>14</sup>. Такое представление о происхождении философских систем, их по существу личностной обусловленности обосновывает элитарную концепцию философии, исключаящую последнюю из общественно-исторического процесса. На первый план выдвигается единичность, неповторимость гениальной философской индивидуальности, вследствие чего плюрализм философских учений истолковывается как в принципе исключаящий идейное родство, сближение, интеграцию философских идей.

Говоря о плюрализме как существенной характеристике историко-философского процесса, его идейном богатстве, следует, конечно, отмежеваться от того абстрактного воззрения, согласно которому каждый философ имеет свою философию и, следовательно, количество философских учений определяется количеством философствующих индивидов. Выдающиеся философские систе-

<sup>14</sup> *Gouhier H. Les grandes avenues de la pensee philosophique. en France depuis Descartes. Louvain; Paris, 1966. p. 20.*

ЛБ (а лишь они образуют основное содержание историко-философского процесса) создаются не ради самовыражения их творцов; они представляют собой самосознание исторической эпохи, эпохальное сознание.

Для марксиста-философа, естественно, возникает вопрос: в какой мере возможен, необходим, неизбежен плюрализм внутри философии марксизма? Мне думается, что история уже ответила на этот вопрос, но мы сплошь и рядом игнорируем это обстоятельство. Например, В. И. Ленин и Г. В. Плеханов, несомненно, значительно отличаются друг от друга в постановке, анализе, решении ряда философских проблем. В. И. Ленин полемизировал в этой связи с Плехановым, критиковал его, подчеркивая вместе с тем выдающуюся роль своего оппонента именно как философа-марксиста. К сожалению, эти оценки Ленина воспринимались советскими марксистами односторонне, т. е. лишь в том смысле, что Плеханов непоследовательный диалектический материалист, поскольку он не во всем согласен с Лениным. Между тем именно Ленин характеризовал Плеханова как последовательного Диалектического материалиста<sup>15</sup>.

Анализ развития философии марксизма также выявляет существенно различные воззрения ее представителей, которые так же неизбежны и безусловно плодотворны, как и разногласия во всех науках. Среди философов-марксистов нашего столетия, оказавших значительное влияние на различные слои интеллигенции, следует в первую очередь указать на А. Грамши, Г. Лукача, Л. Альтюс-сера. Несмотря на то, что каждый из этих мыслителей по-своему продолжал идеи марксизма, их собственные идеи неизменно характеризовались в нашей литературе по меньшей мере как отступления от аутентичной марксистской философии. Разумеется, у этих мыслителей были заблуждения, в том числе и такие, которые они

<sup>15</sup> См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 20.

отстаивали, несмотря на основательные критические замечания своих оппонентов-марксистов. Но разве существовали когда-либо ученые — естествоиспытатели, математики, историки, философы, — у которых не было ; каких-либо заблуждений? Такие чудеса не известны истории наук. И не следует думать, что заблуждения ученых наиболее типичны главным образом для ранних этапов развития той или иной науки, когда она переживает период становления и применяемые ею исследовательские процедуры несовершенны, не систематизированы, недостаточно проверены. Заблуждения ученых и в наше время — такое же частое явление, как и в прошлом, хотя теперь они объясняются иными причинами и скорее обнаруживаются и преодолеваются. Почему же мы должны исключать марксистов, в том числе и К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина, из общего правила, приписывая им непогрешимость? Не является ли такого рода концепция не чем иным, как суеверным культом личности, который даже в рамках католической ортодоксии существенно ограничивается: римский первосвященник, согласно догмату, не ошибается лишь тогда, когда он выступает ex cathedra.

Нельзя, например, согласиться с таким положением Энгельса, сформулированным в связи с критикой до марксистской натурфилософии и философии истории: «За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика»<sup>16</sup>. Нетрудно показать, что этот тезис Энгельса, как бы мимоходом высказанный в «Людвиге Фейербахе...», противоречит тому изложению основ марксистской философии, которое им же было дано в «Анти-Дюринге» и «Диалектике природы».

х

<sup>16</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 316.

Ленин в известной статье «О значении воинствующего материализма», которая справедливо воспринимается как его философское завещание, ориентируя философов-марксистов на творческое развитие диалектического материализма, прозорливо предупреждал: не следует бояться ошибок, не ошибается лишь тот, кто ничего не делает. И сам Ленин, как и все выдающиеся исследователи, неоднократно ошибался, в том числе и в философских вопросах. Едва ли можно, например, согласиться с таким, правда, высказанным в форме гипотезы, положением: «...логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения...»<sup>17</sup> Советские философы, а также некоторые естествоиспытатели исписали немало страниц, дабы доказать, что кибернетика, теория информации, молекулярная биология подтверждают это предположение. Однако эти попытки нельзя признать успешными, ибо если даже отражение имеет место на всех уровнях развития материи (а этот тезис все еще остается неподтвержденной догадкой), то и это вовсе не означает, что ~вся материя обладает свойством, родственным ощущению. Исследование жизни показывает, что таким родственным ощущению свойством является раздражимость, которая, конечно, не присуща неорганической природе. Что же касается физического взаимодействия тел, элементов, природных соединений, их химической активности, то Ленин, выдвигая свою гипотезу, имел в виду не эти хорошо известные в его время факты. Он ожидал ее подтверждения благодаря новым открытиям, которые такого подтверждения не дали.

Таким образом, признание неизбежности, необходимости и плодотворности плюрализма философских учений вытекает из гносеологического рассмотрения развития познания, диалектического взаимоотношения меж-

<sup>17</sup> Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 18. С. 91.

ду истиной и заблуждением, теоретического осмысления научного значения дискуссий, критического сопоставления и анализа различных, в том числе и противоположных убеждений, короче говоря, из научного, свободного от оков догматизма понимания природы познания и путей его поступательного развития. Диалектически понимаемый плюрализм философских учений, концепций, идей и действительный синтез подлинных достижений философии не только не исключают друг друга, но, напротив, образуют единый противоречивый процесс философского развития. Догматическое утверждение о том, что создание диалектического материализма, его дальнейшее развитие и идейное обогащение в конечном итоге приведут к исчезновению, отмиранию плюрализма философских учений, несостоятельно, как и всякая догма.

Философия отличается от специальных наук тем, что она исключает из своего рассмотрения именно специальные проблемы. Философия обобщает проблемы и результаты исследований специальных наук, создавая тем самым обновленную теоретическую основу для последующих научных исследований, осмысливает опыт человеческих индивидов и исторический опыт разных народов, отражает (независимо от сознательных установок, намерений, исследовательских задач, которые ставят перед собой философы) основные черты своей эпохи. В зависимости от характера интеграции знаний, осуществляемых философией, она определяет генеральные направления своего исследования: мир как единое целое, многообразие и целостность человеческого существования, наиболее общие, категориальные формы объективного мира и процессов познания. Если специальные частные науки преднамеренно ограничивают, заключают в рамки конечного объекты своего исследования, то философия, напротив, устремлена в познание бесконечного, каковы бы ни были конечные формы его существования. Но познание бесконечного, подчеркивал Энгельс, «может, по

самой своей природе, совершаться только в виде некоторого бесконечного асимптотического прогресса. И этого для нас вполне достаточно, чтобы мы имели право сказать: бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо...»<sup>18</sup> Такова сущностная природа бесконечного, хотя оно не находится по ту сторону конечных вещей, а, напротив, совершенно посюсторонне, состоит из конечных вещей, внутренне присуще каждой конечной вещи, которая, следовательно, не только конечна. Это-то диалектическое тождество конечного и бесконечного постоянно находится в проблемном поле философии, независимо от того, каков конкретный характер или объект отдельного философского исследования. И плюрализм философских теорий коренится поэтому как в специфичности философской формы познания, так и в объективной, онтологической основе этой специфичности.

До середины XIX в. философия рассматривала плюрализм философских учений, концепций, идей как подлежащее преодолению зло. Западноевропейская философия второй половины XIX в. начала пересмотр этого воззрения, поставив вопрос о неизбежности философского плюрализма и истолковывая последний как необходимое выражение историчности философии. В. Дильтей, наиболее значительный представитель этой новой, релятивистской по своей основной направленности концепции, разрабатывая «философию философии», пришел к выводу, что историко-философский процесс есть непрерывная смена одних философских учений другими. И если у него и его последователей эта концепция не означала негативистской оценки познавательного значения философии, то в учениях позитивистского толка представление об историчности философских учений, оторванное от основной дильтеевской идеи об их эпохальной значимости, приводило в конечном итоге к отрицанию фило-

софии как якобы давно изжившего себя заблуждения разума. При этом явно выпускалось из виду то существенное обстоятельство, что любое квалифицированное отрицание философии есть *mutatis mutandis* тоже философия. Так возникла пресловутая концепция «смерти философии», парадоксальная концепция, поскольку ее проповедовали сами философы, создавшие нечто вроде отрицательной философии, которая, в отличие от отрицательной теологии, стремилась ниспровергнуть предмет своего рассмотрения. Так, ЭК. Ф. Ревель, один из французских пропагандистов этой теории, следующим образом излагает основной ее тезис: «Современный кризис философии не является классическим, внутренне присущим философии кризисом. Это — кризис, который ставит под вопрос само существование философии. Никогда еще в своей истории философия не проповедовала с таким ожесточением своей независимости по отношению к всякой другой духовной деятельности. Это — холод смерти, переживаемый философией»<sup>19</sup>.

Безапелляционность, с которой Ревель формулирует свой суровый приговор, вызывает по меньшей мере недоумение. Ведь большинство новейших философских учений постоянно обращается к наукам, в особенности к естествознанию, осмысливает его достижения и связанные с ними методологические новации, стремится применить эти научные результаты. Так поступают не только неопозитивисты, к которым фактически примыкает Ревель, но и их оппоненты-постпозитивисты, в частности «критические рационалисты», сторонники «научного материализма». Есть, конечно, и философские учения, которые действительно настаивают на своей принципиальной независимости от наук, главным образом от естествознания. К ним в первую очередь относится экзис-

<sup>19</sup>Revel J.-F. Pourquoi des philosophes et la cabale des devots. Paris, 1981. p. 246.

тенциализм, проблематика которого далека от того, чем занимается физика, химия, биология и все науки о природе вообще. Но экзистенциализм, как известно, не игнорирует психологию и другие гуманитарные науки, с которыми непосредственно связана проблема человека — основная тема экзистенциалистского философствования. И если экзистенциализм прокламирует свою принципиальную независимость от естествознания, то это происходит вовсе не потому, что последнее подрывает основы экзистенциалистского философствования.

Несостоятельность тезиса Ревеля, как и других концепций «смерти философии», состоит не только в том, будто наукам, в особенности на современном уровне их развития, совершенно не нужна философия, так как обсуждаемые ею проблемы якобы лишены научного смысла. Однако такой вывод, приписываемый естествознанию, не встречает поддержки у его выдающихся представителей. В наше время, больше чем когда-либо в прошлом, естествоиспытатели философствуют, к чему принуждают их теория относительности, квантовая физика, молекулярная биология, устрашающие последствия научно-технического прогресса и т. д.

Более ста лет тому назад Энгельс писал о естествоиспытателях, что они зачастую пренебрежительно относятся к философии и поэтому оказываются в плену наименее содержательных, преодоленных самой философией убеждений. В нашем веке ситуация в естествознании, несомненно, изменилась: пренебрежение к философии сохранилось главным образом у ученых, не обогативших науки выдающимися открытиями. Нельзя не согласиться с А. Зоммерфельдом, одним из крупнейших физиков нашего времени, который пишет: «Современное естествознание действительно превращается в философию природы. Часто говорят о разделении и специализации науки,

**не замечая, что современная физика дает неслыханное углубление и объединение знания. Именно на пропитан-**



ной философией почве, на которой могли вырасти теория относительности и квантовая механика, может наука решить свою задачу: направлять внимание на всеобщее и рассматривать наиболее глубокие проблемы познания»<sup>20</sup>.

Приведенное высказывание Зоммерфельда, которое может быть дополнено высказываниями Эйнштейна, Борна, Планка и других корифеев естествознания нашего века, говорит о том, что попытки некоторых философов, а также философствующих нефилософов убедить научную общественность в том, что философия исчерпала себя, а ее проблемы, в той мере, в какой они обладают реальным содержанием, решены частными науками, оказались несостоятельными. Философские проблемы выдвигаются, обсуждаются не только философами, но и всеми учеными, обладающими способностью теоретически осмысливать выходящее за границы отдельных наук многообразие эмпирических данных, доставляемых исследованиями. Однако не только ученые, профессионально не связанные с философией, но и все мыслящие люди обеспокоенные современной ситуацией человечества, обращаются к философии, осознавая, что без ее помощи не могут быть решены встающие перед всеми народами глобальные проблемы.

Таким образом, непреходящим в истории философия является сама философия, развитие которой так же не ограничено какими-либо заранее установленными пределами, как и развитие всего человечества.

---

<sup>20</sup> Зоммерфельд А. Пути познания в физике. М., 1972 С.87-88.

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС И РАЗВИТИЕ НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ

Каково взаимоотношение истории науки и истории философии? В какой мере развитие научных знаний и историко-философский процесс оплодотворяют друг друга? Возможно ли независимо от науки развитие философии или, напротив, развитие научных знаний, независимое от философских посылок, допущений, воззрений? Для ответа на эти, в высшей степени существенные для современного научного и философского знания, *исторические* и вместе с тем *теоретические* вопросы необходимо, прежде всего, осознать принципиальную несостоятельность недооценки исследований истории науки.

Одной из главных причин пренебрежительного отношения к истории науки являлось упрощенное представление о самом механизме развития научных знаний. Такова, например, традиционная кумулятивистская концепция истории науки, которой, как это ни парадоксально, придерживался даже Гегель, вопреки своему диалектическому методу. Характеризуя историю наук, Гегель подчеркивал: «...большая и даже может быть большая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собою изменения, приобретенного раньше, а прирост и умножение его»<sup>1</sup>. Но если история науки есть лишь накопление, умножение раз навсегда установленных истин, то все ценное, наличествовавшее в историческом прошлом науки ассимилировано современной наукой. В таком случае, исключив из истории науки все ценное, истинное, пребывающее в настоящем, мы оставим историку науки одни лишь заблуждения, которые, по-видимому,

*Гегель Г.* Лекции по истории философии. Кн. 1. Соч. Т. IX. С. 17.

<sup>3</sup> Зак. 3020

не представляют интереса хотя бы уже потому, что они едва ли могут повториться в новых условиях, на современном уровне научного развития.

Недооценке эвристического значения истории науки способствует и упрощенное представление о методологии и возможных научных результатах исследований в этой области. Историк науки, с этой точки зрения, занимается описанием известного, т. е. уже сделанных открытий, а это не интересует исследователей, которые устремляются в неизвестное, непознанное. Одно дело открывать законы природы, как это делает, например, физика, и совсем другое — описывать, как эти открытия были сделаны, чем, по-видимому, и занимается история физики. Это само по себе правильное соображение включает в себе, тем не менее, неоправданное допущение, будто бы историки науки просто рассказывают о том, что наукой уже сделано, превзойдено или же, напротив, отвергнуто, опровергнуто.

Существуют, конечно, разные уровни исследования и изложения истории науки. Некоторые из них и в самом деле не представляют интереса для ученого, занимающегося решением проблем, т. е. еще не решенных исследовательских задач. Мы же имеем в виду такие историко-научные исследования, которые в принципе не сводимы к изучению уже известного, вошедшего в школьные учебники или, напротив, исключенного из них. Результаты подлинного исследовательского поиска, в том числе и историко-научного, не могут быть известны заранее, заданы, предопределены. И правильно понятое историко-научное исследование состоит, конечно, в познании еще непознанного. Этого-то не видят те, которые полагают, что история науки как научная дисциплина представляет собой лишь описание открытий, изучением которых занимаются школьники и студенты. Между тем непознанным, составляющим предмет историко-научного исследования, является исторически развиваю-

щийся, изменяющий свои формы и методы процесс исследовательского поиска, анализ, осмысление, обобщение которого составляет задачу не только истории науки, но и эпистемологии как важнейшей части теории познания. Именно поэтому прогнозирование путей дальнейшего развития познания (в той мере, в какой это прогнозирование вообще возможно) предполагает теоретическое (и, конечно, критическое) обобщение истории наук. Такое исследование не имеет ничего общего со стерильным, препарированным в духе односторонней ретроспективы, описанием научного прошлого. То обстоятельство, что значительная часть историко-научных исследований еще не соответствует сформулированным выше эпистемологическим императивам, нисколько не говорит о том, что эти научные требования неосуществимы. Историко-научные исследования таких естествоиспытателей, как Л. де Бройль, М. Планк, К. А. Тимирязев, А. Е. Ферсман, А. Эйнштейн, напротив, свидетельствуют об осуществимости этих методологических нормативов.

Пренебрежительное отношение к истории науки (мы имеем в виду не только научную дисциплину, но и сам исторический процесс), сложившееся в лоне преимущественно эмпирического исследования природы, во многом связано с недопониманием существенности и содержательности научных (мы подчеркиваем: научных) заблуждений, с метафизическим рассмотрением последних как только заблуждений. Между тем развитие науки представляет интерес не только как история ее достижений. История науки возбуждает исследовательский интерес также своими заблуждениями, противоречиями, борьбой противоположных теорий, поисками независимо от того, увенчались ли они успехами. Французский историк науки А. Койре справедливо отмечает: «...должно Изучать заблуждения и неудачи с такой же скрупулезностью, с какой изучают достижения. Заблуждения таких

людей, как Декарт и Галилей, неудачи Бойля и Хука не только поучительны: они раскрывают трудности, которые необходимо было победить, препятствия, которые надо было преодолеть»<sup>2</sup>.

Таким образом, исключение заблуждений из истории науки или оценка их как несущественного, второстепенного компонента развития научного знания есть грубейшее искажение не только истории науки, но и ее важнейших достижений. Эта мнимая элиминация якобы несущественного есть игнорирование относительной противоположности между истиной и заблуждением, обеднение процесса развития науки, который лишается присущего ему драматизма, противоречий борьбы, т. е. всего того, что делает реальный исторический процесс развития научных знаний героической эпопеей. Мы уже не говорим о том, что недооценка роли заблуждений в истории науки имплицитно предполагает наивное убеждение, что ученые, поскольку они являются действительными учеными, не так уж часто заблуждаются. Между тем не заблуждается лишь тот, кто ничего не делает. И подлинный ученый может быть твердо убежден в том, что он не всегда заблуждается.

<sup>2</sup> Коуэ А Etudes d'histoire de la pensee scientifique. Paris, 1966. p. 4. Хочется подчеркнуть, что подобное воззрение на историю науки высказывалось также естествоиспытателями. Сошлемся на Д. К. Максвелла, который писал: «История науки не ограничивается перечислением успешных исследований. Она должна сказать нам о безуспешных исследованиях и объяснить, почему некоторые из самых способных людей не смогли найти ключа знания и как репутация других дала лишь большую опору ошибкам, в которые они впали» (Максвелл Д. К. Речи и статьи. М.; Л.» 1940. С. 39). Эйнштейн, как известно, ставил вопрос, почему: Э. Мах и А. Пуанкаре не создали теории относительности, не\* смотря на то, что они были весьма близки к ней. Ответ на это\*; вопрос, подлежащий специальному историко-научному исследованию, возможно, пролил бы яркий свет на взаимоотношение фил софии и естествознания в процессе их исторического развития. 1

Выше мы отмечали пренебрежительное отношение к истории науки в среде ее собственных, нередко выдающихся представителей. Уместно, однако, подчеркнуть, что наиболее рельефно, поистине впечатляюще такое негативистское отношение к истории науки проявляется у современных философов-идеалистов, в особенности у представителей школы, именуемой «философия истории философии». Эти мыслители, констатируя качественное отличие, действительно существующее между историко-философским процессом и развитием научных знаний, абсолютизируют это различие, метафизически противопоставляя историю философии истории науки. Всякая попытка связать историю философии с развитием научных знаний третируется как явное непонимание природы философского знания и сущности историко-философского процесса. М. Геру, глава вышеназванной школы, исходя из тезиса, что сущность философии составляет «возможная, но неопределенная, пожалуй, даже неопределимая истина»<sup>3</sup>, приходит к отрицанию фактически существующей и признаваемой им связи между историко-философским процессом и развитием научных знаний. Он пишет: «Придать истории философии присущую ей ценность — значит отделить ее полностью от истории наук, с которой она исторически связана»<sup>4</sup>. Это значит, что, с точки зрения идеализма, лишь отрицание фактически имеющего место отношения делает возможной историю философии как самоценное, самодовлеющее исследование.

Еще дальше идет ученик Геру Ф. Бруннер, который в статье «История философии и философия» утверждает, что историк философии «решительно отвергает всякое смешение истории философии с историей наук. Это смешение, столь часто совершаемое и столь же часто справедливо

*Gueroult M. Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire* <sup>de</sup> la philosophie. Paris, 1979. p. 55. <sup>4</sup> Ibidem, p. 18.

отвергаемое, заключает в себе допущение, что современный философ обладает знанием философских учений прошлого подобно тому, как ученый более позднего времени абсорбировал науку своих предшественников и тем самым сделал ее ненужной»<sup>5</sup>. Таким образом, прошлое науки, согласно Бруннеру, является ненужной вещью, так как оно включено (в той мере, в какой оно обладало истинным содержанием) в современную науку. Что же касается философских учений прошлого, то они не «абсорбируются» последующими учениями. Новые философские учения, даже наиболее выдающиеся из них, не превосходят выдающихся философских систем прошлого, которые поэтому обладают непреходящей значимостью.

Весьма показательно, что Бруннер изображает историю науки в духе кумулятивистской модели ее развития. По его мнению, наука состоит из знаний, которые последовательно прибавляются друг к другу: «философия, напротив, рассматривает действительность в целом и тотальна как она сама»<sup>6</sup>. История философии, с этой точки зрения, не есть развитие философии, и это радикально отличает ее от истории науки. Историк философии описывает появление на исторической арене новых философских шедевров, которые возникают как Венера из головы Юпитера. Каждая философская система замкнута в самое себя. Она не является исторической ступенью, стадией развивающегося философского знания. Поэтому-де она в принципе не может устареть.

Другой представитель «философии истории философии» А. Гуйе абсолютно противопоставляет историко-философский процесс развитию научных знаний, которое представляется ему именно вследствие своего постоянного развития непрерывным опровержением стар

<sup>5</sup> Сб. *Etudes sur l'histoire de la philosophie en hommage d* Martial Gueroult. Paris, 1964. p. 198.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

го новым. «Что действительно представляется бесспорным, — пишет он, — так это то, что наука сегодняшнего дня дискредитирует науку вчерашнего дня, в то время как философия наших дней не дискредитирует вчерашней философии»<sup>7</sup>. С таким утверждением, конечно, не согласится ни один мыслящий естествоиспытатель, если даже он и недооценивает историко-научные исследования. Теория относительности и квантовая механика отнюдь не дискредитировали механику Ньютона. На чем же основываются громогласные заявления вроде приведенной нами фразы Гуйе? Это — весьма существенный вопрос, в особенности потому, что убеждение Гуйе разделяют, как покажем ниже, и представители новейшей, постпозитивистской «философии науки», которые, как правило, не являются дилетантами в естествознании.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 111. Отметим, что это убеждение разделяется не только сторонниками «философии истории философии», но и представителями других идеалистических течений. Американский неотомист М. Адлер заявляет: «Большая часть прошлого ~ науки представляет лишь антикварный интерес для современных ученых» (*Adler M. The conditions of philosophie. Its checkered Past. Its Present Disorder and its Future promise. N. Y., 1965. p. 173*). Это — далеко не случайная реплика. Современное фи-лософско-теологическое мировоззрение, изображая прошлое науки чем-то вроде музея древностей, подрывает мировоззренческое значение научного знания. Адлер так же, как Бруннер, Гуйе и многие другие идеалисты, полагает, что только историческое прошлое философии неуязвимо. Это-де — прошлое, которому принадлежит настоящее и даже будущее. И дело здесь не в культе Фомы Аквинского, схоластического мыслителя XIII века, который провозглашается самым современным философом. Противопоставление истории философии развитию научного знания неотделимо от столь характерного для подавляющего большинства идеалистов противопоставления философского мышления <sup>8</sup>Укам, которые-де, как однажды сказал М. Хайдеггер, вообще ее мыслят (см. *Heidegger M. Was heisst Denken? Vortrage und Aufsätze. Teil II. Pfullingen, 1967. S. 7*).



Хотя Гуйе явно заблуждается, он имеет в виду некоторые существенные факты, специфические особенности философии, в которой вопросы, поставленные тысячу и даже более лет назад, сплошь и рядом сохраняют актуальное значение. Это происходит вовсе не потому, что эти вопросы остаются нерешенными. Решение каждого философского вопроса не есть «закрытие» проблемы, сдача ее в архив. Новые научные открытия, новый исторический опыт возрождают, обновляют старые философские вопросы, открывают их вновь для дальнейшего исследования и тем самым для развития уже имеющегося решения. Яркий пример тому — телеологическая проблема, которая получила научное разрешение в эволюционной теории Ч. Дарвина, а в наше время вновь стала актуальной философской проблемой благодаря кибернетике, молекулярной биологии, биофизике и другим наукам. Идеалистическая интерпретация своеобразной живучести великих философских проблем, которые наполняются новым содержанием, обычно влечет за собой негативистскую интерпретацию истории науки. Так, уже цитировавшийся выше Ж. Мэр подчеркивает, что философские идеи Аристотеля и Декарта, в отличие от их естественно-научных воззрений, оказывают и в настоящее время влияние на развитие философии. Причины этого влияния, если оставить в стороне вопрос о консервативном характере идеализма, постоянно возрождающем исторически изжившие себя идеи, заключаются, по-видимому, в том, что проблемы, поставленные Аристотелем, Декартом и другими великими философами прошлого, являются *развивающимися проблемами*, и их современное содержание, разумеется, весьма отличается от того содержания, которое придали им эти мыслители. О физике же Аристотеля или Декарта этого, конечно, нельзя сказать.

Нетрудно понять, что негативистское отношение к истории науки, свойственное большинству идеалистов, является, по существу, также принижением, умалением

роли научного знания. Так, весьма влиятельные в наше время иррационалистические философские учения отвергают научные методы исследования и критикуют науки как обладающие лишь безличной, конвенциональной истиной, позволяющей, не постигая природы явлений, использовать их в интересах человека. Технологическое применение научных знаний, являющееся надежным способом проверки того, в какой степени они действительно отражают законы природы, трактуется иррационалистами как специальная процедура, не имеющая отношения к постижению истины. Истина и успешно применяемые на практике научные положения не находятся, с этой точки зрения, в каком-либо необходимом соответствии.

Один из основоположников новейшего иррационализма М. Шелер писал: «Наука (каков бы ни был ее метод — индуктивный или дедуктивный) движется в сфере случайного бытия...»<sup>8</sup> Это иррационалистическое убеждение в незначительности (по сравнению с абсолютным) предмета научного исследования по существу обосновывает теологическое мировоззрение. Неудивительно поэтому, что идеалистическая критика науки означает на деле отрицание возможности (и необходимости) научной философии, т. е. научно-философского мировоззрения, основой которого являются данные науки и критика, подытожение их исторического развития. «Научная философия, — заявляет Шелер, — есть в действительности бессмыслица (Unding), так как положительная наука должна *сама* полагать свои предпосылки, *сама* выводить из них возможные следствия и также *сама* примирять свойственные ей противоречия...»<sup>9</sup> Это подчеркивание самостоятельности науки, ее независимости от философии оказывается при бли-

<sup>8</sup> Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bd. 1. Leipzig, 1921. S. 109.

<sup>9</sup> Ibidem. S. 84.

жайшем рассмотрении отрицанием ее мировоззренческого значения, так же, как и отрицанием связи между историей науки и историей философии. Принцип контингентное™ природы, рассматриваемой Шелером как случайное бытие, составляет центральный пункт и неотомистской философии, несмотря на то, что она отмежевывается от иррационализма.

Неопозитивизм, в отличие от философских учений иррационалистического и религиозного толка, выступает как «философия науки», что не мешает ему субъективистски интерпретировать содержание науки. Отвергая традиционное противопоставление философии наукам, неопозитивизм подменяет его столь же несостоятельным противопоставлением науки философствованию, в первую очередь, конечно, материалистическому мировоззрению, которое клеймится как «метафизика».

Одной из причин, вызвавших упадок неопозитивистской философии, является ее принципиальный антиисторизм. Неопозитивистских эпистемологов интересует лишь готовое знание, а не его генезис, развитие, история. Эта антидиалектическая установка неизбежно приводила к абсолютному противопоставлению научного и ненаучного знания, истины и заблуждения, математики и «фактуальных» наук. Отрицание гносеологического значения истории наук фактически означало девальвацию их истинного содержания, вопреки позитивистскому культу строгой научности. Ведь если сегодняшний день науки становится завтра ее вчерашним днем, то лишь история науки поддерживает связь времен и путем исследования ретроспективы делает более зримой ведущую в будущее перспективу. И если настоящее исторически подготавливается прошлым, а будущее — настоящим, то не указывает ли это на громадную роль не только исторического процесса, но и его исследования? Глубоко заблуждаются те, которые полагают, что прошлое — это то, чего уже нет. История как наука (и исто-

рия науки в частности и в особенности) есть социальная память человечества, значение которой невозможно переоценить.

В настоящее время неопозитивизм вытеснен постпозитивистской «философией науки», которая исходит из признания ключевого значения истории науки для понимания самого факта знания и той реальности, которая вычленяется наукой в качестве предмета исследования. Постпозитивисты резонно утверждают, что теория науки без истории — пуста, а история науки без теории науки — слепа. Таким образом, истина, которую обосновывает диалектический материализм, — теория познания возможна лишь как философское обобщение истории познания — получает признание и у его оппонентов. Однако материалисты-диалектики понимают историю познания как его развитие, переход от одного знания к другому, более глубокому, движение от относительной истины к истине абсолютной, между тем как К. Поппер и его продолжатели (Т. Кун, П. Фейерабенд, И. Лакатос и др.) отрицают по существу поступательное развитие познания, его движение от низшего к высшему, прогресс.

Неопозитивистскому принципу верифицируемости научных положений Поппер и его школа, выступающие под флагом «критического рационализма», противопоставили фальсификационизм, т. е. учение о том, что история науки есть перманентное опровержение научных положений, принимавшихся за истинные. Научные положения никогда не бывают окончательно доказанными; лишь опровержение является окончательным. Таким образом, история науки трактуется как основа и эпистемологическое оправдание новейшего скептицизма, согласно которому истинность каких бы то ни было научных Положений есть лишь еще их неустановленная неистинность. «В течение столетий, — пишет Лакатос, — знание понималось как доказанное знание, доказанное силой разума или посредством чувственной достоверное-

ти... ныне имеется лишь немного философов и ученых, которые придерживались бы воззрения, что научное знание является или может быть доказанным знанием. Но почти никто не видит того, что тем самым рушится и должно быть заменено чем-то новым также все классическое здание интеллектуальных ценностей»<sup>10</sup>.

Оставим на совести Лакатоса этот намек на необходимость замены интеллектуализма антиинтеллектуализмом так же, как и его утверждение о солидарности большинства философов и представителей специальных наук с «критическим рационализмом». Не будем, однако, недооценивать влияния постпозитивизма в современной западноевропейской и американской философии. Поскольку эта философия, как бы ни были разнообразны ее течения, отвергает диалектику, несмотря на то, что ее выводы вплотную подводят к последней, то гносеологический фальсификационизм, т. е. современный вариант философского скептицизма, становится неизбежным. Противоположность между истиной и заблуждением, действительно, относительна. Но это реальная, вполне определенная противоположность, которую затушевывают и, в конечном итоге, сводят на нет Поппер и его продолжатели. Для них истина оказывается лишь еще не установленным заблуждением.

Теоретическое осмысление истории наук постоянно приводит к признанию относительности научного знания, несмотря на все присущее ему объективное содержание, в то время как «критический рационализм» отвергает понятие объективной истины, т. е. объективного содержания знаний, называемых истинами. Признание относительности истины интерпретируется сторонниками этого учения как отрицание присущей ей гносеологи-

<sup>10</sup> *Lakatos I. Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. См. Lakatos I., Musgrave (Hrsg): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig, 1974. S. 17.*

ческой объективности. Историческое рассмотрение науки становится в силу этого ее субъективистской интерпретацией. Так, Т. Кун, характеризуя историю науки как последовательную смену парадигм научного знания, приходит к заключению: «Мы можем для большей точности отказаться здесь от дополнительного предположения, явного или неявного, что изменения парадигм ведут за собой ученых и студентов и приводят их все ближе и ближе к истине»<sup>11</sup>.

Нетрудно понять, что такая установка в конечном счете приводит к принципиальному отказу от разграничения науки и мифологии. Эта позиция «обосновывается» немецким сторонником Поппера К. Хюбнером в его книге «Критика научного разума». Естественно, возникает вопрос, с каких позиций подвергается критике научный разум? Является ли эта критика самокритикой науки? Нет, это не так. Речь, фактически, идет о критике научного познания с позиций обновленного посредством субъективистской интерпретации истории науки философского скептицизма. Стоит отметить, что адепты философского "скептицизма во все времена обращались к истории науки, дабы доказать свой основной тезис: истина недостижима. Следовательно, и в этом отношении «критический рационализм» оказывается неоригинальным. Его интерпретация истории науки носит в высшей степени односторонний и, более того, субъективистский характер.

Выше уже подчеркивалось, что представители «философии истории философии» пытаются доказать, что наука постоянно дискредитирует свое прошлое, в то время как в истории философии все системы сохраняют непреходящую ценность. Теперь становится очевидным, что постпозитивистские «философы науки» фактически солидаризуются с этой нигилистической интерпретацией науки, хотя они и выступают в роли ее авангардистских

представителей. Так, с точки зрения П. Фейерабенда, история науки есть пролиферация, размножение различных, в особенности альтернативных, теорий, причем этот процесс дивергенции и поляризации научных воззрений никоим образом не является умножением, углублением знаний о реальной, объективной действительности.

Фейерабенд отвергает неопозитивистское противопоставление науки философствованию. В конечном итоге, он склоняется к отождествлению истории науки и истории философии, а также к отрицанию существенной противоположности между научным и ненаучным знанием. И все это, разумеется, выдается за борьбу против догматизма, против обожествления науки, претендующей, по его мнению, на место, которое в средние века занимала теология. Это извращение действительной сущности науки и ее роли в современном обществе принципиально не отличается от иррационалистической критики науки, о которой говорилось выше. Но если иррационалисты пытаются взорвать науку, так сказать, извне, поскольку они меньше всего претендуют быть ее теоретиками, методологами, то «критические рационалисты», являющиеся, как правило, образованными в области естествознания философами, пытаются разрушить здание науки изнутри.

С нашей точки зрения, принципиально несостоятельно как противопоставление истории философии и истории наук, так и их отождествление друг с другом. Место, которое философия занимает в системе научных знаний, в известном смысле, уникально. Она — неотъемлемая часть этой системы, из чего, однако, не следует, что философия (любая философия) носит научный характер. Философские учения многообразны: одни из них противостоят научному знанию, ставят под сомнение действительное познавательное значение наук, другие, напротив, ориентируются на научные достижения, делают из них философские выводы, разрабатывают научно-философские теории.

История познания — единый, хотя и весьма противоречивый, многообразный, полилинейный процесс, философия играла и продолжает играть громадную роль в истории наук о природе и обществе, достижения которых во многом определяют направление, интенсивность, проблематику развивающейся философии. При этом следует, конечно, разграничивать различные области научного знания так же, как и разные философские учения, некоторые из которых весьма пагубным образом отражались на развитии наук. Выдающиеся естествоиспытатели, с именами которых связаны революционные преобразования в науке, постоянно подчеркивали органическую связь между философским и естественно-научным мышлением. Как глубоко правильно отмечал С. И. Вавилов, «все наиболее важные узловые пункты в истории физики отмечены тесным переплетением с философскими вопросами теории познания»<sup>12</sup>. Необходимость внутренней связи между философским и нефилософским исследованием обусловлена, прежде всего, тем, что философия разрабатывает категориальный аппарат, без которого невозможно теоретическое мышление. Специальные науки воспринимают категории, во всяком случае большинство из них (существование, возможность, необходимость, случайность, причинность и т. д.), как нечто само собой разумеющееся, данное, не подлежащее обсуждению, как слова, термины, смысл которых установлен и признан всеми. Однако в ходе развития познания специальные науки втягиваются в исследование категорий. Именно благодаря достижениям теории относительности и квантовой механики такие категории, как время, пространство, детерминация, случайность, утратили свою кажущуюся неизменность, обогатились новым, диалектическим по своему характеру, содержанием. «До Эйнштейна, — замечает М. Борн, — не было философа, ко-



торый думал бы о том, что понятие одновременности, вследствие вытекающих из него следствий, проблематично или что может быть нечто такое, как кривизна пространства»<sup>13</sup>. На этом примере особенно наглядно обнаруживается влияние физики (и, конечно, естествознания вообще) на развитие философии. Что касается влияния философии на развитие естествознания, то оно очевидно хотя бы из того, что само понятие естествознания (*natural philosophy*, как говорили в Англии времен Ньютона) как науки, объясняющей природные явления исключительно природными причинами, без обращения к каким-либо сверхъестественным силам, было разработано прогрессивной, в первую очередь материалистической, философией XVII в.<sup>1</sup>

Разумеется, влияние философии на естествознание не всегда было положительным, поскольку в философии всегда существовали (и продолжают существовать) проти- и воположные как прогрессивные, так и реакционные учения.

Методологический кризис в физике конца XIX — начала XX вв. во многом усугубляется субъективистской и агностической философией Э. Маха и Р. Авенариуса, которая была воспринята некоторыми ведущими естествоиспытателями как аутентичное мировоззрение и методологическое выражение тех существенных изменений, которые претерпела физика этого периода. Однако было бы наивно сводить теоретические истоки этого методологического кризиса к одному лишь влиянию идеалистической философии. Этот кризис был органически связан с коренной ломкой ряда основных физических поня-

<sup>13</sup> *Борн М.* Физика в проблематике нашей эпохи. С. 223. 1 Приведенные слова М. Борн сопровождает более общим замечанием, имеющим принципиальное мировоззренческое значение: ] «...физика лишь тогда жизнеспособна, когда она осознает философское значение своих методов и результатов. Она многое восприняла от традиционной философии, но и сама кое-что ей дала» (там же).

тий, с недостаточностью механистического материализма для гносеологического объяснения этого процесса, с влиянием идеалистических и метафизических концепций на сознание естествоиспытателей. Методологический кризис естествознания выдвинул на первый план традиционные гносеологические вопросы: является ли научное знание адекватным отражением предмета исследования? Является ли предмет исследования фрагментом независимой от познания реальности? Существует ли объективная истина? Эти вопросы были поставлены в данном случае не столько философами, сколько физиками и математиками.

Последующее развитие естествознания сделало еще более очевидным необходимость философского осмысления его проблем не только для философов, но и для самих естествоиспытателей. А. Эйнштейн, который больше чем кто-либо другой из естествоиспытателей способствовал развитию философии, писал: «В наше время физик вынужден заниматься философскими проблемами в гораздо большей степени, чем это приходилось де--лать физикам предыдущих поколений. К этому физиков вынуждают трудности их собственной науки»<sup>14</sup>.

Таким образом, философия и специальные науки всегда были связаны друг с другом. Размежевание между философией и специальными науками, интенсивно совершавшееся начиная с XVII в., не только не ослабило этой связи, но, напротив, сделало ее более определенной и продуктивной. При этом, конечно, следует разграничивать различные области научного знания и в особенности разные философские учения, некоторые из которых весьма пагубно отражались на развитии наук. Ограниченный эмпиризм части естествоиспытателей также зачастую оказывался враждебным прогрессу философии. Религиозно-идеалистические философские учения посто-

<sup>14</sup> Эйнштейн А. Собр. науч. трудов. М., 1967. Т. 4. С. 248.

шла уже в середине прошлого века: результаты исследований, сколь бы ни были они значительны, представляют собой в лучшем случае приблизительные истины, которым, следовательно, присуща ограниченная всеобщность. Этот вывод — эмпирическое суждение, также являющееся лишь приблизительно истинным и ограниченно всеобщим, поскольку все же имеются некоторые отнюдь не приблизительные истины, всеобщность которых не может быть ограничена. Таково, например, суждение: все люди смертны.

Итак, относительное не исключает существования абсолютного и наоборот. Это в равной мере относится и к знаниям, и к независимой от них реальности. С этой точки зрения конкретизация эпистемологического понятия универсалии безусловно необходима. Ведь если наши знания, обоснованность которых, за некоторыми исключениями, подлежит доказательству, являются лишь приблизительно истинными, приблизительно всеобщими, то это относится и к универсалиям, поскольку они представляют собой не бессодержательные логические формы, но также знания. Данный вывод может быть, конечно, истолкован как отрицание универсалий. Однако, с моей точки зрения, такая конкретизация понятия универсалии не имеет ничего общего с номинализмом и вполне соответствует современным методологическим императивам научности.

Приблизительно всеобщими являются не только общие понятия, эмпирическое происхождение которых более или менее очевидно, но и категории (в том числе онтологические), эмпирические основания которых могут быть установлены лишь специальным исследованием.

Когда Л. Витгенштейн остроумно замечает, что все игры имеют лишь одно общее друг с другом, а именно то, что все они являются играми, то он, на мой взгляд, утверждает следующее: существует лишь приблизительная всеобщность, так как нет абсолютно общего призна-

ка для всего многообразия игр, как и любого другого класса объектов. Я полагаю, что в этом отношении Витгенштейн, в сущности, пришел к тому же выводу, что и Гегель, конспектируя которого В. И. Ленин писал: «Всякое общее лишь приблизительно охватывает все отдельные предметы»<sup>1</sup>.

Таким образом, отказ от абстрактного понимания общего есть эпистемологический императив, который следует применить и к универсалиям. То обстоятельство, что общее в мышлении есть абстракция, не существующая вне мышления, не означает, что конкретизация абстракций невозможна. В мире, как показала история естествознания, существуют качественно различные формы всеобщности. Познание также дает нам качественно различные уровни, степени, типы всеобщности. При этом следует, на мой взгляд, разграничивать общность и тождество, хотя эти понятия тесно связаны друг с другом. Тождество лишь момент общности; другим не менее существенным ее моментом является различие (нетождество). Важнейший принцип гегелевской диалектики — "принцип единства тождества и различия, который позволяет сделать вывод: общее, особенное и единичное образуют единство. Абстрактная всеобщность, если ее рассматривать безотносительно к особенному, представляет собой, как писал Гегель, «лишь одну сторону, а тем самым некое особенное, конечное»<sup>2</sup>. Поэтому анализ и развитие общего понятия становятся плодотворными лишь тогда, когда мы включаем в него (конечно, путем нового обобщения) те моменты особенного и единичного, от которых мы сначала абстрагировались. Конкретное общее, по словам К. Маркса, «само есть нечто многообразно расчлененное, выражающееся в различных опре-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Поли. собр. соч. Т. 29. С. 318. Гегель. Энциклопедия философских наук. Философия при-Р°ДЫ. Соч. Т. 2. М., 1975. С. 24.

делениях»<sup>3</sup>. Конкретное, как оно воспроизводится теоретическим, диалектическим мышлением, есть единство различных определений. Став на эту точку зрения, можно, возвращаясь к упомянутому тезису Л. Витгенштейна, классифицировать игры, выделить их различные типы, дать определение каждого из них, а затем исследовать связь между различными типами игр и соответственно различными дефинициями.

Принцип единства общего, особенного и единичного в высшей степени важен для понимания человеческого бытия, в котором общее, особенное и единичное в равной мере существенны. Каждый человек есть индивид, нечто единичное, неделимое, и в этом качестве он существенно отличается от любого другого человека. Отличие человека от человека следует включить в его *differentia specifica*. Но разве общее, присущее всем человеческим индивидам, не является такой же специфической характеристикой человека? Человек — общественное существо, и только в обществе, благодаря обществу, он может обособляться; его индивидуальность, а значит, и отличие от всех других людей, есть социальное качество.

Общее между всеми человеческими индивидами состоит, конечно, в том, что все они люди. Можно, однако, поставить вопрос о смысле термина «люди». Обозначает ли этот термин объективно существующую человеческую общность или же он лишь название для множества человеческих индивидов, между которыми нет ничего общего, кроме того, что все они человеческие индивиды? Я думаю, что отвечать на этот вопрос в духе номинализма неправомерно ни с научной, ни с моральной точки зрения. Имеется существенно общее между всеми человеческими существами. И эта констатация общего, существенного является для меня исходным пунктом в решении проблемы: существуют ли универсалии в сфере

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 21.

культуры? Антропологическое единство человечества доказано не только науками, но и историческим развитием самого человечества, которое полностью опровергло расистские мифы о природной неравноценности рас, существовании высших и низших якобы неполноценных народов, наций. Однако антропологическое единство человечества не исключает ни войн, ни антагонистических отношений внутри одной и той же расы или нации. Поэтому, постоянно имея в виду существенную общность между человеческими индивидами, единство человечества вообще, я считаю глубоким заблуждением всякое умаление существенности межличностных различий, а тем более различий между народами, стадиями исторического развития человечества, культурами, цивилизациями. По моему убеждению, сложность проблемы универсалий в сфере культуры состоит прежде всего в том, что общее, особенное, индивидуальное не существуют отдельно, сами по себе; они лишь различные, взаимодействующие, превращающиеся друг в друга моменты единого целого.

Не следует думать, что понятия общего и особенного применяются в данном контексте для того, чтобы упростить постановку проблемы универсалий культуры. Речь идет скорее о том, чтобы диалектически понять единство многообразия в сфере культуры. И не только понять, но и обеспечить это общечеловеческое единство. Такая задача поставлена самой историей человечества и в особенности современной эпохой, которую справедливо называют эпохой глобальных проблем.

\* \* \*

Теперь перейдем непосредственно к вопросу: *существуют ли универсалии в сфере культуры?* Этот вопрос Может быть конкретизирован следующим образом: существует ли нечто общее между культурами, отдален-

ными друг от друга тысячелетиями истории человечества? Имеется ли нечто общее между культурами разных народов, существующих в одну и ту же историческую эпоху, но существенно отличающихся друг от друга как вследствие природных условий своей жизни, так и вследствие значительного разрыва в уровне развития производительных сил, науки, техники, образования и т. д.? Существует ли нечто общее между качественно различными эпохами развития культуры одного и того же народа, например, между средневековой культурой какого-либо европейского народа и его современной культурой, предполагающей индустриализацию, урбанизацию, новейшие транспортные средства, телевидение, радио, компьютеры?

Правомерность такой общей постановки вопроса представляется мне очевидной, но вместе с тем недостаточной, абстрактной и поэтому в конечном счете неудовлетворительной. Нечто общее может быть совершенно несущественным, вроде того, что у всех людей имеется мягкая мочка уха. Говоря об универсалиях в сфере культуры, следует иметь в виду существенно общее и все то, что образует его основу. Культура — специфически человеческая деятельность и ее предметная, а также институциональная объективация, которая имеет место как самом человеке, так и в создаваемом им мире культуры. Можно сказать даже больше: культура есть то, что делает человека человеком. Образование пяти внешних органов чувств человека есть результат всей предшествующей истории человечества, говорит Маркс. Разумеется, это не единственный ее результат: основные антропологические характеристики человека, начиная от прямохождения и кончая артикулированной речью, также являются феноменами культуры. К. Маркс пишет: «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человека когнитивного существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувствен-

лости: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы»<sup>4</sup>. То обстоятельство, что содержание культуры многообразно и противоречиво, так же как и существование множества культур, в том числе и явно несовместимых друг с другом, вполне закономерно. Это противоречивое многообразие исторически неизбежно, поскольку культура есть не что иное, как само человечество во всем альтернативном многообразии его исторических характеристик. И наличие бесчисленного множества дефиниций культуры в философии, социологии, культурологии отражает не столько разногласия между ее исследователями, сколько многообразие этого фундаментального феномена. Человечество создает различные культуры, человек является продуктом культуры. И проблема, которая здесь обсуждается, заключается в том, чтобы осмыслить многообразие связей между культурами и попытаться ответить на вопрос, имеется ли общая основа многообразия культур, существует ли единство (разумеется, противоречивое) различных культур, возможна ли общечеловеческая культура или по меньшей мере некоторые жизненно важные общечеловеческие культурные нормы? Такая постановка проблемы имеет не только громадное теоретическое значение. Нетрудно понять, что речь фактически идет о выживании человечества. Необходимо, далее, правильно оценить значение качественного различия между культурами, которое не только не противостоит развитию общечеловеческой культуры, но и является необходимым условием ее прогрессирующего обогащения. Недооценивать эти существенные различия между культурами — значит преуменьшать возможности и перспективы международно-

<sup>4</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 122.*



го культурного сотрудничества. Плюрализм культур включает в себе нечто в высшей степени привлекательное. Собственно говоря, культура другого народа тем-то и интересна, что она отлична от культуры моего народа. Это отличие и есть не что иное, как приглашение познакомиться, в котором заинтересована отнюдь не одна только сторона.

История человечества давно засвидетельствовала, что способность одного народа осваивать достижения другого — один из главных показателей жизнеспособности его культуры, очевиднейший индикатор прогресса культуры. Именно на этом пути взаимодействия культур и складывается общечеловеческая культура, единая и вместе с тем многообразная. Таким образом, к проблеме универсалий культуры необходимо подходить не только выделяя общую всем культурам «субстанцию», укорененную в самой человеческой природе, но и в полной мере учитывая диалектическое превращение единичного в особенное, а особенного во всеобщее.

Существует почти необозримое множество языков»: различие между которыми иногда весьма значительно, особенности если сравнивать какой-либо современный язык с древним, прекратившим свое развитие языком. Однако наука расшифровывает клинописи, располагая" весьма ограниченным запасом знаний о так называемых" мертвых языках. Что же касается живых, развивающихся языков, то связь между ними устанавливается посредством перевода. Конечно, перевод не может быть вполне адекватным, аутентичным. В этом отношении у нас и должно быть иллюзий. Тем не менее Гомер, Гесиод другие великие поэты, творившие в эпоху, предшествующую тому, что обычно называется цивилизацией, до сих пор ставят нам громадное эстетическое наслаждение, и~ смотря на то, что мы воспринимаем их творения не так как они воспринимались древними греками, для которых мифология была, так сказать, частью их истории.

Современные народы, говорящие на разных языках, вполне понимают друг друга благодаря переводу или вследствие того, что люди изучают иностранные языки. При этом индивиды, принадлежащие к разным нациям, обнаруживают (обычно с глубоким удовлетворением), как много общего существует в их на первый взгляд совершенно разных обычаях, нравственных нормах, видении мира и т. д. Перевод может и должен быть понят не просто как лингвистический процесс. Это также переход от одной культуры к другой, сближение культур, которое в исторической перспективе оказывается становлением универсалий культуры.

Б. Малиновский, выдающийся английский антрополог, полагает, что основные элементы культуры, которые он называет институтами, имеют биологическое основание, а нередко также и биологическое происхождение. В этой связи он утверждает, что совершенно несовместимые элементы культуры разных эпох и народов, отдаленных друг от друга тысячелетиями истории человечества, обладают функциональной общностью, т. е. выполняют по-разному одну и ту же жизненно важную функцию, удовлетворяют основные, биологически предопределенные жизненные потребности. Функциональную общность следует, полагает он, рассматривать как тождественную в различных культурах сущностную характеристику. Малиновский, в частности, пишет, что некоторые реальности, которые «на первый взгляд кажутся весьма странными, по существу, родственны универсальным и фундаментальным культурным элементам»<sup>5</sup>. Таким образом, у него нет ни малейших сомнений в существовании универсалий культуры.

В качестве примера «странных» культурных реалий, согласующихся с фундаментальными культурными элементами, Малиновский называет каннибализм, в кото-

<sup>5</sup> *Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and Other Essays.* Chapel Hill, 1944. P. 41.

ром он видит неизбежный при определенных условиях способ удовлетворения насущных, по существу биологических, потребностей людей. Под «определенными условиями» имеется в виду эпоха палеолита. Правда, каннибализм сохранился у некоторых племен, называемых первобытными, и в последующие эпохи. Изучение этого феномена выявляет наличие определенного религиозного ритуала, который, во всяком случае непосредственно, не связан с удовлетворением насущных физиологических потребностей, с принудительной необходимостью.

Соглашаясь с Малиновским относительно функциональной общности различных культурных институций, я полагаю, что приведенный им в качестве примера феномен каннибализма выявляет серьезный недостаток, присущий его теории культуры и тем самым существующему в рамках этой теории понятию универсалий культуры. Малиновский принципиально придерживается дескриптивной характеристики культуры, т. е. считает неправомерной ее нормативную характеристику. На мой взгляд, нормативные характеристики не могут быть исключены ИЗ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРЫ ХОТЯ бы уже ПОТОМУ, ЧТО; всякая культура заключает в себе многочисленные нор\*\_ мы и соответственно этому предпочтения и запреты.

Культуру нередко определяют как то, что делают<sup>1</sup> люди, в отличие от того, что делает сама природа. Это есть дескриптивная характеристика культуры, которая на мой взгляд, не выдерживает критики. Существует другое, весьма распространенное понимание культуры к совокупности человеческих достижений в производств науке, искусстве и т. д. В этом смысле говорят, напиме о технической культуре, научных открытиях и метод исследования, художественной культуре, нравственн культуре и т. п. Это нормативная характеристика кул туры, которая, на мой взгляд, абсолютно необходим хотя она, как и описательная характеристика культур<sup>1</sup>

является односторонней. Необходимо соединение дескриптивной и нормативной характеристик культуры. Это нелегкая, но вполне разрешимая задача.

Таким образом, культура не есть все то, что делают люди, в отличие от того, что происходит в природе. Существует не только культура, но и бескультурье, отрицание культуры, борьба против нее. Иное дело, что культурный вандализм существует в рамках самой культуры как проявление ее разложения, самоотрицания. Поскольку обстоятельное рассмотрение данного вопроса выходит за границы обсуждаемой темы, я ограничусь этими констатациями, которые, на мой взгляд, должны быть применены и к понятию универсалий в сфере культуры. Необходимо, однако, подчеркнуть, что нормативные характеристики культуры не привносятся извне, они содержатся в самой культуре как осуждение культурного вандализма, борьба против него. С этой точки зрения каннибализм есть лишь разновидность культурного вандализма, существовавшего и существующего на всем протяжении цивилизации.

Ссылки на факты вандализма в сфере культуры являются обычно главным аргументом для ученых, которые отрицают существование универсалий культуры. При этом последние понимаются как безусловно всеобщие характеристики, нормы, а всякое исключение, отклонение толкуется как отрицание универсалий культуры. Выше я уже указывал, что всеобщность, как ее понимает современная наука, оказывается не столько абсолютной, сколько относительной, приблизительной всеобщностью, которая включает в себе также особенное и единичное. Эта позиция позволяет глубже понять природу универсалий культуры не только как факт, но и как становление, не только как существующее, наличное, но и как должное.

Есть поговорка: нет правил без исключения. Говорят акже, что исключения подтверждают правило. Некоторые ли >ди, напротив, утверждают, что исключения опро-

вергают правило. В каждом из этих противоположных, взаимоисключающих суждений есть свой резон. И существование универсалий культуры может быть признано как превалирующая тенденция, которая постепенно становится доминантой, несмотря на наличие противоположных тенденций, отклонений, аномалий, исключений. Такого подхода к проблеме универсалий культуры требует, по моему убеждению, принцип единства дескриптивного и нормативного понимания культуры.

Достаточно беглого взгляда на историю народов и человечества в целом, чтобы прийти к выводу: в каждой культуре мы находим уважение к трудолюбию, хотя оно и не разделяется всеми людьми, принадлежащими к данной культуре. В платоновском утопическом государстве трудолюбие и благоразумие высоко оцениваются как добродетели земледельцев и ремесленников. Но Платон отнюдь не утверждает, что правители, высшей добродетелью которых является мудрость, лишены благоразумия и трудолюбия. Эти добродетели, полагает Платон, подчинены у высшей касты главной, специфической для нее добродетели, т. е. мудрости, которая, как известно, не дается без труда. Таким образом, даже в рабовладельческом государстве, где труд, создающий материальные ценности, является преимущественно деятельностью рабов и, следовательно, рабской деятельностью, уважен к труду (но далеко не ко всем его видам) образует нравственную норму. И некоторые античные, в особенности древнеримские писатели связывают кризис рабовладельческого общества с исчезновением этого уважительного отношения к производительной, в первую очередь земледельческой деятельности.

В каждой культуре мы обнаруживаем почтительно иногда даже благоговейное отношение к материнству. Любовь матери к своему ребенку, любовь бескорыстна, самоотверженна, есть культурно-исторический факт-вместе с тем норма, долженствование. То обстоятельство

что не все матери соответствуют этому культурному стереотипу, нисколько не лишает его всеобщего значения, присущего универсалии.

Я полагаю, что универсалией культуры является также гостеприимство, которое, насколько мне известно, существовало и продолжает существовать у всех народов как общепринятый обычай и норма поведения. Вероятно, и здесь имеются исключения, описанные антропологами. Но поскольку я рассматриваю универсалии культуры как превалирующую общность, культурную доминанту, то отдельные факты, исключения ни в какой мере не опровергают данного положения.

Несомненной универсалией культуры является свойственное всем народам восхищение смелостью, мужеством, самообладанием перед лицом смерти, так же как презрение к трусости. И здесь, конечно, не следует искать идентичности в оценках или фактическом поведении людей. То, что делает универсалию в сфере культуры общим элементом жизни разных народов, есть предпочтение, которое отдается данному взгляду, данному типу поведения большинства людей, независимо от того, соответствует ли их собственное поведение предпочитаемому культурному императиву.

Индивидуальная половая любовь в отличие от простого сексуального предпочтения, обусловленного обычно случайными обстоятельствами, существовала, по-видимому, не всегда. Она возникает и развивается в ходе цивилизации, несмотря на противодействующие ей факторы, которые связаны с социальным неравенством, экономической обусловленностью моногамной семьи и иными, внешними по отношению к чувству обстоятельствами, оказывающими значительное воздействие на индивидов. И тем не менее исключительный выбор, который сплошь и рядом является выбором своей судьбы, становится в ходе развития общества все более прева-Ирующим, доминирующим фактором в образовании се-

мы, в поддержании ее существования. Многочисленные исключения, особенно типичные для имущих классов, свидетельствуют о противоречивости становления этой универсалии. Однако весьма показательны, что браки по расчету, как бы ни были они многочисленны, всегда выступают по видимости как основанные на чувстве, на взаимном влечении. Истинная причина таких браков скрывается как теми, кто вступает в брачный союз, так и их родственниками. Это значит, что брак по расчету морально несостоятелен, противоречит традиционному культурному стереотипу, согласно которому первой предпосылкой семьи является взаимное влечение лиц противоположного пола. Поэтому даже убежденные сторонники брака по расчету, выступающие как трезвые, дальновидные ценители этого института культуры, все же не отрицают существенности взаимного влечения и уверяют, что оно неизбежно возникнет/ процессе супружеского общения. Поэтому мы вправе сделать вывод, что индивидуальная любовь, свободный выбор спутника жизни стали признанной моральной нормой. И в этом качестве они являются универсалией культуры вопреки тому, что речь зачастую идет столько о сущем, сколько о должном, осуществимое которого не гарантирована какими-либо объективны! условиями или законами государства.

\* \* \*

Возможность универсалий культуры отвергается в наиболее систематической, концептуальной форме теорией локальных цивилизаций. Согласно этой теории, все цивилизации представляют собой самодовлеющие социальные системы, радикально отличающиеся как от цивилизаций, которые им предшествовали, так и от тех, которые придут им на смену. Никакой исторической преемственности между цивилизациями нет и быть не

может. Соответственно этому основные характеристики культуры разных цивилизаций принципиально несовместимы, несоизмеримы.

По моему убеждению, теория локальных цивилизаций страдает по меньшей мере двумя неустранимыми изъянами. Во-первых, она приписывает каждой исторически определенной цивилизации субъективное видение мира. Иными словами, эта теория субъективистски интерпретирует содержание культуры, духовной культуры прежде всего. Так, согласно О. Шпенглеру, каждая цивилизация создает свою математику, свое естествознание, которые лишены познавательной ценности за пределами данной эпохи, так как они якобы представляют собой лишь преходящие формы духовной жизни. С этой точки зрения все совершающееся в истории однократно, неповторимо в силу необратимости «времени». Слово «время» заключается Шпенглером в кавычки. Это значит, что теория локальных цивилизаций и время есть нечто субъективное, не существующее безотносительно к культуре.

Второй изъян этой теории заключается в том, что она - абсолютизирует некоторые существенные черты тех давно ушедших в прошлое эпох, когда народы действительно существовали обособленно друг от друга, а взаимодействие между их культурами если и не полностью отсутствовало, то было весьма незначительным, спорадическим. Таковы были, например, цивилизации этрусков, инков, не говоря уже о более ранних цивилизациях, которые с полным правом могут быть названы локальными в смысле географических границ существования. Однако есть ли основания экстраполировать специфические черты ранних цивилизаций на последующие, более развитые цивилизации, в том числе на современное культурное развитие народов нашей планеты? Я не вижу для этого ни малейших оснований. Такая экстраполяция неправомерна даже с точки зрения теории локальных цивилизаций, поскольку эта теория исходит на том, что каждая цивилизация уникальна.

<sup>43</sup> ак. 3020



В данной связи я считаю в высшей степени необходимым разграничивать такие понятия, как «история человечества» и «всемирная история». Эти выражения сплошь и рядом считаются идентичными. Имеются, например, учебники по всеобщей истории, которые называют историю человечества всемирной историей, поскольку она рассматривается в целом, начиная с первобытного общества. Я не хочу оспаривать сложившееся словоупотребление, для меня важно подчеркнуть мысль К. Маркса, имеющую громадное значение для истории философии и культуры. «Всемирная история существовала не всегда; история как всемирная история — результат»<sup>6</sup>. С этой точки зрения история человечества начинается со времени завершения антропогенеза, в то время как всемирная история предполагает развитие экономических, политических, культурных отношений между народами, усиливающееся воздействие друг на друга, возникновение общих культурных стандартов, преодоление обособленного существования народов. В этом смысле можно сказать, что всемирная история есть результат многовекового общественного развития.

В течение многих тысячелетий не только население различных континентов земного шара, но и народы, населявшие каждый из этих континентов, почти не общались друг с другом. Большинство народов нашей планеты даже не знало о существовании других народов, исключая ближайших соседей. Лишь возникновение и развитие капиталистического способа производства, образование мирового рынка, международное разделение труда, возникновение более совершенных транспортных средств, чем те, которыми располагало феодальное общество, положили начало взаимозависимости народов, а тем самым и всемирной истории. Индустриализация, развернувшаяся в ходе развития капиталистической фор-

<sup>6</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 736.

мации, поставила удовлетворение потребностей каждой цивилизованной страны и каждого члена общества в зависимость от всего мира, уничтожив тем самым прежнюю, естественно сложившуюся обособленность отдельных стран. Взаимозависимость народов стала одним из основных условий социально-экономического, научно-технического и культурного прогресса. К. Маркс и Ф. Энгельс писали 140 лет тому назад: «На смену старой местной и национальной замкнутости и существованию за счет продуктов собственного производства приходит всесторонняя связь и всесторонняя зависимость наций друг от друга»<sup>7</sup>. С тех пор интернационализация материального производства и духовной культуры достигла громадного, очевидного для всех развития. Все государства, независимо от разделяющих их социально-экономических различий, образуют ныне противоречивый и вместе с тем единый мир человечества. Антропологическое единство человечества все более становится культурно-историческим единством, которое находит свое выражение в растущем взаимопонимании народов, в осознании ими общих, общечеловеческих, глобальных, неотложных проблем. Такова исторически сложившаяся в ходе развития капиталистической социально-экономической формации основа, на которой ускоренными темпами происходит становление универсалий культуры, впервые приобретающих всемирно-историческое значение.

Еще 100 лет тому назад такое социальное явление, как война, по существу, рассматривалось как находящееся по ту сторону моральных оценок. То обстоятельство, что выдающиеся мыслители, начиная с античной эпохи, осуждали войны как величайшее зло и преступление перед человечеством, не оказывало существенного воздействия на господствующую идеологию и сознание массы людей. Неудивительно поэтому, что даже человек

<sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 428.

безупречной нравственности нередко видел в войне, в уничтожении других людей, неизбежный, а иной раз и благодетельный элемент цивилизации. При этом имелась в виду даже не защита отечества, а просто война как арена, на которой испытываются и закаляются такие замечательные человеческие качества, как храбрость, мужество, выносливость, способность к самопожертвованию и т. д. И поэты, славившие панегирики человеческим качествам, проявляющимся на войне, совсем не задумывались о том, что все эти качества вполне обнаруживаются, развиваются и в мирной, повседневной жизни.

Человечество далеко еще не покончило с войнами. Однако тот факт, что появление ядерного оружия поставило под вопрос существование самой жизни на нашей планете, стал основанием для нового отношения к войнам, которое предполагает их нравственное осуждение. Конечно, при этом проводится принципиальное разграничение между агрессией и вооруженной защитой отечества, между национально-освободительной и захватнической войнами. Но эти несомненно существенные типологические разграничения не отменяют принципиально негативного отношения современной цивилизации к военным способам разрешения противоречий между государствами.

Исторический опыт свидетельствует о том, что устаревшие, изжившие себя социальные феномены все еще продолжают существовать в течение более или менее продолжительного времени. Войны являются примером такого рода феномена, осужденного совестью народов. Растущий авторитет ООН и других международных организаций, которые стремятся предотвратить войны или добиться прекращения уже ведущихся войн, — убедительное свидетельство становления новой универсалии в сфере культуры. Эта универсалия уже выступает как становящееся всеобщим убеждение, несмотря на конфликты между некоторыми государствами, конфликты, которые и по сей день пытаются сплошь и рядом разре-

шить военными средствами. Мирное сосуществование государств и сотрудничество народов является, следовательно, политическим принципом, осознанной объективной необходимостью, которая становится универсалией культуры сначала как категорический императив, а затем как совокупность международных действий, направленных на осуществление этого императива.

Война не единственная глобальная проблема современного этапа всемирной истории. Экологические дисфункции, накапливавшиеся в течение многих десятилетий, перерастают в кризисные процессы, которые уже в настоящее время становятся угрозой не только здоровью, но и существованию населения Земли. Опасность того, что человечество вследствие одностороннего, противоречащего его собственным интересам, оцениваемым с позиций исторической перспективы, осуществления научно-технического прогресса уничтожает природную среду своего обитания, в настоящее время осознается всеми. Можно, правда, отметить, что существуют разные уровни этого осознания угрожающей человечеству экологической катастрофы. Тем не менее, признание необходимости международных экологических нормативов и их безусловного выполнения стало неотъемлемой характеристикой современного общественного сознания. Налицо, следовательно, новый, экологический императив, безусловное требование сохранения единства человечества с природными условиями его существования. И здесь формируется, утверждается не существовавшая ранее универсалия культуры. Экологическая культура, создание которой объединяет усилия всех народов, может стать новой, облагораживающей человеческую жизнь социальной реальностью лишь как система специфических культурных универсалий.

Уже в условиях доклассовой первобытной общины формируются нравственные нормы, которые безоговорочно принимаются всеми членами общины как простые,

само собой разумеющиеся правила поведения. Однако эти нормы соблюдаются лишь членами данной общины, т. е. теряют свою обязательность по отношению к членам другой общины — «чужим», несмотря на то, что и там господствуют такие же правила поведения. Создается противоречивая ситуация: одни и те же правила поведения принимаются всеми, однако лишь в рамках общины, и отвергаются всеми за ее пределами.

Возникновение цивилизации означает разрушение этих простых моральных стереотипов, поскольку уже в рамках общины возникает противоположность между имущими и неимущими. Однако и здесь ситуация оказывается весьма противоречивой. Эти простые правила общения уже не ограничены рамками общины, поскольку границы между общинами разрушаются. Поэтому эти простые правила поведения публично признаются всеми, но вместе с тем постоянно нарушаются, игнорируются, фактически отвергаются. Однако философия, религия, обыденное сознание, умудренное опытом жизни, продолжают настаивать на безусловной необходимости этих правил: не убий, не укради, не лжесвидетельствуй и т. д.

Функционирование гражданского общества, развитие законодательства, усложнение общественных отношений (в особенности развитие общественного разделения труда и всесторонней зависимости человеческих индивидов друг от друга) обуславливают объективную необходимость этих простых нравственных норм, регулирующих не только отношения индивида к индивиду, но и отношение каждого индивида к обществу, государству. Однако противоречие между имущими и неимущими, различные экономические и политические формы угнетения массы трудящихся — все это не может не вести к постоянному нарушению норм общения как «верхами», так и «низами».

Идеал правового общества является в этих условиях не просто мечтой, регулятивной идеей, но и действительным отражением реальных общественных потребностей,

которые, однако, осуществляются неадекватным образом. И философия, так же как юриспруденция, обосновывает безусловную необходимость всемирного признания основных прав гражданина и человека. Так, для французских материалистов XVIII в. моральные императивы являются требованиями здравого смысла, выражающими разумно понятый эгоизм каждого члена общества. Интересы индивида представляются в принципе тождественными интересам общества. Для Канта моральный категорический императив обладает всеобщим и необходимым значением лишь благодаря своей априорности. Эта априорность есть не что иное, как независимость от субъективных, обусловленных чувственными побуждениями предпочтений. Конечно, кантовский нравственный императив при всей своей категоричности не более чем чистое долженствование, идеал, который в принципе неосуществим. Но любое приближение к нему возможно и даже необходимо. Кант хорошо понимал, что сформулированное им безусловное моральное повеление противоречит фактам реального поведения людей. Однако Кант, собственно, и стремится к тому, чтобы сформулировать императив, противоречащий фактам, с тем, чтобы побуждать людей изменять свое поведение согласно велениям совести.

Как ни различны философские убеждения французских материалистов и Канта, им в равной степени присуще сознание безусловной необходимости универсалий нравственности, универсалий культуры. И чем более значительным, острым, глубоким оказывается противоречие между моральной нормой и фактическим поведением людей, тем более обстоятельно, глубоко, доказательно обосновывается эта необходимость в качестве условия *sine qua* поп общественной жизни.

Таким образом, налицо парадоксальная ситуация: Действительное поведение людей, постоянно вступающее в противоречие с нравственными императивами, ни в ма-

лейшей степени не дискредитирует эти императивы. Напротив, их необходимость все более осознается, их обоснование приобретает все более глубокий характер. Одним из элементов такого обоснования становится понимание аморализма как исторически обусловленного и, по существу, исторически преходящего явления, которое может и должно быть преодолено в ходе общественного прогресса благодаря уничтожению нищеты, отчуждения личности, социального неравенства.

\* \* \*

История человечества, поскольку она превращается во всемирную историю, по-новому ставит вопрос о простых нормах нравственности, так как речь уже идет о взаимоотношениях между народами, сотрудничающими в сфере экономики, политики и культуры. В этой связи становится понятной необходимость регулятивного принципа международных отношений, сформулированного Марксом. Необходимо, писал Маркс, добиваться того, «чтобы простые законы нравственности и справедливости, которыми должны руководствоваться в своих взаимоотношениях частные лица, стали высшими законами и в отношениях между народами»<sup>8</sup>.

Это было написано более века тому назад. В те времена сформулированный Марксом нравственный императив международных отношений, вероятно, представлялся большинству людей чем-то вроде благого утопического пожелания. Однако Маркс гениально предвосхищал будущее человечества, неразрывно связанное с прогрессирующим сближением народов, с их развивающимся единством. Конечно, общечеловеческая задача, необходимость которой научно обосновывал Маркс, все еще не решена. Но теперь мы ближе к ее решению, чем в XIX в. А главное состоит

в том, что объективная необходимость осуществить этот императив стала еще более настоятельной, неотложной. Таким образом, новое мышление, необходимость которого была впервые осознана вследствие реальной и возрастающей опасности самоуничтожения человечества в ядерной войне, является единственной альтернативой. Оно еще не стало новой универсалией культуры, но мы убеждены в том, что оно станет таковой.

Подводя итоги, я могу сказать, что универсалии культуры являются частью фактом, частью императивом, который также надо рассматривать как феномен культуры. Превращение истории человечества во всемирную историю означает становление универсалий культуры в масштабе человечества. Современные глобальные проблемы, проблема выживания человечества прежде всего, стимулируют становление новых культурных универсалий. Они необходимы для того, чтобы коренной исторический вопрос нашей эпохи — «быть или не быть» — был решен в интересах всего человечества.

#### СЕНСУАЛИСТИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ПОИСК

Науки, многообразие которых предполагает не только качественные, но и сущностные различия между ними, едины в том отношении, что все они изучают факты, фактически существующее, наличествующее безотносительно к исследованию. Правда, понятие факта не есть нечто само собой разумеющееся, как представляется на первый взгляд. Ведь фактом является и отсутствие тех явлений, существование которых предполагалось или считалось уже доказанным, если опровергнуты данные



предположения и доказательства. Заблуждения, иллюзии тоже факты — феномены сознания, познания. Не входя в рассмотрение понятия факта как гносеологической категории, мы можем ограничиться утверждением, что факты, как бы они ни отличались друг от друга, являются элементами реальности, которая образует предмет нашей познавательной деятельности. Факты могут быть непосредственно воспринимаемы нашими органами чувств; наличие фактов устанавливается также путем косвенного наблюдения, фиксирующего не сами факты, а воздействия, которые они оказывают на поддающиеся прямому наблюдению явления. Наконец, установление фактов возможно путем предположений, догадок, гипотез, которые допускают существование некоторых неизвестных науке фактов, если эти предположения, догадки, гипотезы получают в конечном итоге подтверждение. Таким образом, науки, поскольку они исходят из фактов, открывают новые факты, базируются на эмпирической, предполагающей чувственное отражение реальности, основе. В этом смысле сенсуализм как учение о происхождении знаний из чувственных восприятий внешнего мира является теоретико-познавательным убеждением, которое в принципе (однако же не без существенных оговорок и ограничений) принимается, пожалуй, всеми учеными, поскольку они занимаются анализом методологических, философских основ своей исследовательской работы.

Следует, впрочем, сразу оговориться, что данное выше определение сенсуализма является предварительным и поэтому недостаточным. Оно будет дополнено и конкретизировано в ходе дальнейшего рассмотрения, которое должно привести к новым, основанным на критическом анализе сенсуализма выводам. Пока же, предваряя эту критику сенсуализма, я считаю необходимым подчеркнуть его выдающееся гносеологическое значение. Человек, обычно характеризуемый как разумное существо,

есть прежде всего существо чувственное. Вопреки представлениям рационалистов, постулировавших принципиальную независимость мышления от чувственности, современная наука доказывает, что человеческий индивид обладает сознанием лишь постольку, поскольку он чувственным образом воспринимает внешний мир. Если его чувственная связь с внешним миром прерывается (например, путем экспериментального создания сенсорного «голода»), человек через некоторое время впадает в бессознательное состояние\*.

Чувственные восприятия не есть нечто обособленное, не связанное с мышлением, разумом. Чувствует, воспринимает предметы мыслящий человек. Наивно полагать, что человек в процессе чувственного восприятия внешнего мира не мыслит, т. е. что мышление начинается, так сказать, потом. Осмысление, анализ чувственных данных, конечно, предполагает их предварительное получение, но последнее имеет место лишь в рамках специфического для человека, отличающего его от других живых существ единства чувственности и мышления, с одной стороны, и единства мышления и чувственности — с другой. Человеческая чувственность — чувственная культура человека — формируется, складывается в течение тысячелетий раз-

Известный современный физиолог Х. Дельгадо указывает: «...Коре головного мозга для поддержания нормальной поведенческой и психологической деятельности необходим непрерывный сенсорный поток. Мы должны ясно представлять себе, что психические функции возможны лишь благодаря этой своеобразной пуповине — поступающей извне сенсорной информации — и что они нарушаются при изоляции от окружающего мира» (Дельгадо Х. Мозг и сознание. М., 1971. С. 69). Стоит отметить, что этот научный вывод уже в конце XVIII в. был предвосхищен философией. И. Кант писал в своей «Критике чистого разума», что «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня» {Кант И. Соч. М., 1966. Т. 3. С. 287}.

вития человечества. Нашим органам чувств, как правило, не хватает той остроты чувств, которая присуща узко специализированным органам чувств животных. Но этот недостаток есть в то же время и достоинство: без него человеческая чувственность не стала бы разнообразной, многосторонней, даже универсальной. Эта универсальность человеческих чувств обусловлена, в конечном счете, универсальностью человеческой практики, которая — это следует особо подчеркнуть — также является чувственной деятельностью. К счастью, исторически сложившаяся система чувственного отражения мира ослабляет одни воздействия на наши органы чувств, нейтрализует другие, игнорирует третьи — короче говоря, воспринимает такие порции информации, которые совместимы с целесообразным функционированием нашего организма и, в частности, с его познавательной деятельностью.

Пока мы рассматриваем человека как чувственное существо, непрерывно «бомбардируемое» извне, речь идет о пассивном отражении мира. Конечно, и произвольные чувственные восприятия являются одним из источников знания, особенно на уровне обыденного опыта. Но человек воспринимает своими органами чувств не только то, что само собой попадает в сферу его восприятия. Органы чувств являются не только рецепторами, но и инструментами для поиска. Такое, сознательно направленное чувственное восприятие есть уже наблюдение, посредством которого совершается не только идентификация известных явлений, но и открытие новых.

Разумеется, чувственный опыт неизбежно ограничен историческими условиями, уровнем производства, развитием и совершенствованием специальных технических орудий познания. И если столетие назад мы не обладали теми знаниями, которыми располагаем сегодня, то наши возможности чувственного отражения внешнего мира ныне значительно умножились по сравнению с прошлым. Современная атомная физика с ее сложнейшей аппара-

турой, позволяющей фиксировать движение элементарных частиц, их количество, местонахождение и т. д., является вполне убедительным подтверждением этого гносеологического вывода.

Таким образом, человек познает с помощью органов чувств не только то, что непосредственно является объектом чувственного восприятия, но в известной мере и то, что, строго говоря, вообще не воспринимается чувственным образом. Античная атомистика — убедительное подтверждение этого вывода. Нельзя не согласиться с С. И. Вавиловым, который писал: «Естественнее всего думать, что атомизм древних являлся не какой-то поразительной догадкой, угадыванием будущих судеб науки, а качественной формулировкой, вытекавшей почти неизбежно и однозначно из повседневных наблюдений»<sup>1</sup>.

Все сказанное выше подчеркивает выдающееся познавательное значение чувственного отражения мира, а тем самым и значение сенсуалистической теории познания. Однако эта теория никоим образом не сводится к обоснованию бесспорного познавательного значения чувственных восприятий. Главным, определяющим в этой гносеологии является принцип: ощущения, чувственные восприятия — единственный источник всех человеческих знаний. Уже античные мыслители однозначно сформулировали принцип сенсуализма: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu (ничего нет в интеллекте, чего не было бы раньше в чувстве). Следовательно, конкретный анализ сенсуализма, его конкретная оценка предполагает прежде всего ответ на вопрос: действительно ли чувственное отражение внешнего мира образует *единственный* источник всех наших знаний? История науки, ее современные достижения в особенности, нисколько не умаляя познавательного значения чувственности, отрицательно отвечают на этот вопрос.

<sup>1</sup> Вавилов С. И. Собр. соч. М., 1956. Т. 3. С. 45.

У истоков естествознания Нового времени возвышается гелиоцентрическая система, созданная гением Николая Коперника. Ее основное положение не только не согласуется со свидетельствами органов чувств, но явно противоречит им. Гелиоцентризм Коперника представляет собой не обобщение чувственных (и вообще эмпирических) данных, а умозрительную, во всяком случае в своем первоначальном виде, гипотезу, которая складывается из рассудочных предположений, догадок, гипотез. Так, едва ли не главным аргументом Коперника было утверждение: логично предположить, что не Солнце, многократно превосходящее по своим размерам Землю, обращается вокруг последней, а именно Земля совершает свое движение вокруг Солнца.

Система Коперника не была, однако, свободна от ложных представлений, основанных на свидетельствах органов чувств. Академик А. А. Михайлов в этой связи отмечал: «Коперник не отрешился от представления звездного неба как огромной сферы, окружающей солнечную систему, к внутренней поверхности которой прикреплены звезды»<sup>2</sup>.

Это традиционное, почерпнутое из сенсуалистической гносеологии убеждение было решительно отброшено одним из первых последователей Коперника Д. Бруно, который выдвинул тезис: Вселенная бесконечна, существует бесконечное количество солнечных систем. Разумеется, этот тезис основывался отнюдь не на чувственных данных. Убеждение Д. Бруно носило умозрительный, спекулятивный характер, но оно предвосхищало последующие эмпирические открытия астрономии\*.

<sup>2</sup> Михайлов А. А. Земля и ее вращение. М., 1984. С. 21.

\* Выдающийся историк науки А. Койре в этой связи замечает: «Благодаря открытию Бруно, его гениальной интуиции, новая астрономия должна была тут же отвергнуть (abandonner) концепцию замкнутого, конечного мира, чтобы заменить ее концепцией открытой и бесконечной Вселенной» (Койре А. Etudes d'histoire de la pensee scientifique. Paris, 1996. p. 184).

Уязвимым местом системы Коперника было основывающееся на традиции, идущей от геоцентрического мировоззрения, представление о круговых (считавшихся наиболее совершенными) орбитах. В противоположность Птолемею, Коперник утверждал, что не Солнце, а планеты движутся по круговым орбитам вокруг Солнца. Это допущение влекло за собой просчеты в астрономических наблюдениях, вследствие которых эмпирические данные в большей мере подтверждали не гелиоцентрическое, а геоцентрическое мировоззрение. И. Кеплер, разумеется, хорошо осознавал противоречие, в которое вступала система Коперника с наблюдательными данными. Он пришел к убеждению, что планеты обращаются вокруг Солнца не по круговым, а по эллиптическим орбитам. Было бы, однако, ошибочно полагать, что этот замечательный вывод, утвердивший гелиоцентрическую гипотезу, являлся теоретическим обобщением чувственных, наблюдательных данных. Последние, разумеется, не игнорировались Кеплером, но они были недостаточны. Тезис об эллиптических орбитах был не логическим выводом (дедуктивным или индуктивным), а гениальной *догадкой*, которая была подтверждена последующими наблюдательными данными.

Одним из основоположников науки Нового времени является Галилео Галилей. Открытый им закон свободного падения тел, согласно которому этот процесс совершается с равным ускорением, безотносительно к массе и конфигурации падающего тела, конечно, противоречил чувственным представлениям, которые подтверждали воззрения Аристотеля по данному вопросу. Но Галилей говорил о равноускоренном падении всех тел в пустоте, понятие которой представляло собой идеализацию реального, доступного эмпирическому описанию процесса. Одно из свидетельств, принадлежащих современнику Галилея, утверждает, что он доказал открытый им закон опытным, экспериментальным путем. Уже упоминавший-

ся выше А. Койре убедительно опровергает это свидетельство, доказывая, что выводы Галилея носили прежде всего логический, умозрительный характер\*.

Приведем еще один пример. Вывод о шарообразности Земли, высказывающийся уже отдельными античными учеными, может быть подкреплён чувственными данными, наблюдениями. Так, уходящий в море корабль лишь постепенно, так сказать, по частям исчезает из поля зрения наблюдателя. Наблюдатели затмений Луны отмечали на ее поверхности наличие круглой тени, которая, как было доказано впоследствии, являлась отражением Земли. Тем не менее, подавляющая часть античных ученых считала Землю плоской, что вполне соответствовало обыденному чувственному опыту. Следовательно, никакой необходимой принципиальной связи между чувственными данными и теоретическими выводами не существует. Теоретические выводы являются не вынужденными, а свободными заключениями, которые, хотя и учитывают чувственные данные, интерпретируют их самым различным образом.

До сих пор мы говорили о теоретических положениях, которые так или иначе связаны с чувственными данными. Однако науке известны и такого рода теоретические положения, которые были высказаны без всякой связи со свидетельствами органов чувств. Лучший пример этому дает математика. Н. Лобачевский, основоположник неевклидовой геометрии, построивший систему геометрических положений путем замены евклидова постулата о параллельных линиях новым постулатом, не опирался при этом на данные наблюдения.

Единственным источником, на основании которого возникли утверждения об указанных экспериментах Галилея, является сочинение В. Вивиани, о котором А. Койре писал: «Рассказ Вивиани о пизанских экспериментах лишен каких-либо оснований. Пизанские эксперименты являются мифом» (*Койрѐ А. Etudes d'histoire de la pensee scientifique. p. 196*).

Нам нет необходимости входить в более подробное рассмотрение приведенных примеров, для того чтобы сделать вывод, что теоретические открытия принципиально не сводимы к тем чувственным данным, на которые они в той или иной мере опираются. Можно и нужно не соглашаться с положением Канта об априорности чистой математики, но ее, по меньшей мере, относительную независимость от чувственных данных следует считать неоспоримым фактом. Не существует вообще, т. е. в принципе, логического перехода от чувственных данных к теоретическим обобщениям, которые по самой своей природе, т. е. как открытие всеобщего, далеко выходят за всегда неполную, ограниченную, недостаточную сферу чувственных данных. Между тем принцип сенсуализма — нет ничего в интеллекте, чего бы не было в чувстве — утверждает, что теоретические выводы имплицитно содержатся в чувственных данных и лишь извлекаются из них посредством мышления.

Императивом сенсуализма является редукция теоретического знания к чувственным данным. Это требование было исторически оправдано в эпоху борьбы эмпирической философии и эмпирического естествознания против схоластической натурфилософии, которая, например, разграничивала *vakuum mundanum* (пустота в пределах мира), *vakuum extramundanum* (пустота за пределами мира), *vakuum coaeratum* (локализованная пустота), *vakuum dissimatum* (рассеянная пустота). Этим, по существу, бессодержательным умозрительным разграничениям сенсуализм справедливо противопоставил требование сведения всех понятий к доступным наблюдению фактам. Однако историческая оправданность сенсуалистского редукционизма не может служить основанием для его возведения во всеобщий универсальный принцип, в категорический императив. Нетрудно понять, что представление о выводимости теоретических положений из чувственных данных чрезвычайно упрощает и обед-



няет весьма сложный, удивительный, совершенно не поддающийся какой-либо схематизации интеллектуальный процесс, результатом которого становится научное открытие. Сенсуалистическая гносеология фактически исключает своим пониманием научно-исследовательского поиска интуицию, воображение, догадки, рожденные вдохновением, предположения, гипотезы, хотя и опирающиеся на факты, но идущие несравненно дальше фактически установленного. Научное творчество низводится сенсуализмом к одному лишь анализу чувственных данных, к процедуре, запрещающей всякий выход за границы наличного, всегда ограниченного опыта.

Может показаться, что сенсуалистский редукционизм является в наше время не более чем историческим анахронизмом, с которым давно покончили как естествоиспытатели, так и философы. Однако в действительности это не так. Современный позитивизм (неопозитивизм) не только возрождает, но даже радикализирует эту гносеологическую установку, настаивая на обязательном сведении всех теоретических выводов к «протокольным предложениям», т. е. записям наблюдаемого, фиксируемого автором данной протокольной записи. Отсюда следует вывод, который еще более полувека назад был сделан одним из основоположников этого течения Р. Карнапом: «Каждое суждение протокольного языка какого-либо субъекта, *лишь для него самого, для этого субъекта* (курсив мой. — Т. О.) имеет смысл; однако оно принципиально непостижимо, бессмысленно для любого другого субъекта»<sup>3</sup>.

Неопозитивизм, истолковывая в субъективном духе чувственные данные, по существу поставил под вопрос объективное содержание чувственного отражения внеш-

<sup>3</sup> Carnap R. *Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft* // Erkenntnis, 1931. Bd. 2. S. 454. Несколько ниже Карнап подчеркивает, что «каждый субъект может принимать лишь свой собственный протокол в качестве основы» (S. 460).

него мира, как и его не зависимое от познания существование. Отсюда понятно то разоблачающее неопозитивизм описание этого учения, которое дается М. Борном, выражающим убеждения подавляющей массы естествоиспытателей. «Единственно действительным являются переживаемые восприятия» — так излагает выдающийся физик кредо неопозитивизма. С точки зрения неопозитивизма, подчеркивает Борн, понятия, применяемые для интерпретации восприятий, оказываются «не более чем искусственными средствами, которые не соответствуют какой-либо действительности; они изобретены только для того, чтобы установить ясные логические отношения между восприятиями и, благодаря этому, предвосхищать последующие восприятия, исходя из предшествующих восприятий»<sup>4</sup>.

Субъективистская интерпретация сенсуализма, столь ярко выраженная неопозитивизмом, не является чем-то совершенно новым в истории философии. Сенсуализм существовал с самого начала в двух противоположных ипостасях. Сенсуалистами были и материалист Д. Локк, и субъективный идеалист Д. Беркли. Радикальная поляризация направлений внутри сенсуалистической теории познания — свидетельство того, что сама эта теория еще недостаточна для обоснования целостного и последовательного философского мировоззрения.

Сенсуализм не исчерпывается рассмотренным выше императивом, который является его отправным, однако же не единственным основоположением. Признание ощущений единственным источником наших знаний влечет за собой, как правило, тезис об их безусловной, неоспоримой достоверности. Мы говорим, «как правило», поскольку приверженность к сенсуализму вовсе не предполагает согласия его сторонников по всем основным во-

<sup>4</sup> *Born M. Realitätsbegriff in der Physik // Die Sammlung. 13, Jahrgang, 1958. Heft 7-8. S. 348.*

просам. История этого течения, насчитывающая свыше двух тысячелетий, свидетельствует о наличии существенно различных сенсуалистических концепций. Эпикур, один из его родоначальников, утверждал, что ощущения не заблуждаются, ибо они не судят. Этот же тезис развивал в Новое время П. Гассенди, возродивший эпикуреизм. Ф. Бэкон, основоположник философского эмпиризма, напротив, утверждал, что ощущения, чувственные восприятия вообще, образуют источник не только истинных, но и ложных представлений. Сенсуалист Дидро критиковал сенсуалиста Гельвеция, доказывая, вопреки ему, что истинность или ложность чувственных восприятий устанавливается лишь разумом\*.

Не следует, однако, преувеличивать расхождения между сенсуалистами. Тезис — ощущения не заблуждаются, так как они не судят — вовсе не утверждает, что ощущения являются истинными представлениями, истинами. Истина и ложность, согласно Эпикуру и другим сенсуалистам, могут быть следствием лишь суждений, высказываний. С этой точки зрения, утверждение, что ощущения не заблуждаются, означает лишь то, что они достоверны как факт восприятия, сознания. С такой оценкой в основном согласны все сенсуалисты, несмотря на разделяющие их разногласия. Так, Л. Фейербах утверждал: «Непосредственно *достоверно* только чувственное: только там, где начинаются чувства, прекращается всякое сомнение и спор»<sup>5</sup>. В философии этого выдающегося материалиста чувственность выступает не только как единственный источник всех знаний, но и как единствен -

Е. П. Никитин справедливо подчеркивает многообразие сенсуалистических концепций, наличествующее в рамках общих отправных положений. (См.: Теория познания. Под ред. В. А. Лекторского и Т. И. Ойзермана. М., 1991. Т. 1. Глава третья).

<sup>5</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. Г. С. 269.

но возможный критерий истины. Фейербаху нельзя отказать в последовательности: если чувственные представления безусловно достоверны, то именно с ними должны быть согласованы претендующие на истинность высказывания.

Таким образом, сенсуализм фактически отрицает как необходимость, так и возможность критического анализа чувственных данных. Достоверность ощущений, которая является прежде всего фактом сознания, подлежащим анализу и оценке, по существу отождествляется с истинностью, объективной истиной, независимой от сознания. Но если ощущения не судят, как утверждают сами сенсуалисты, то не может быть и речи об их истинности или ложности. Последовательность, которая далеко не всегда свойственна теоретикам сенсуализма, требует рассмотрения чувственных данных лишь как материала для последующего исследования, результаты которого отнюдь не преформированы в исходном материале.

Следовательно, сенсуалистическое убеждение в самодостаточности, самоочевидности чувственных данных крайне противопоставляет последние мышлению, игнорируя их взаимопроникающее единство, благодаря которому чувственное отражение действительности, как совокупность познавательных актов, носит осмысленный характер. Таковы, в частности, наблюдения, в которых чувственные восприятия целесообразно направляются мыслящим субъектом, теоретиком или экспериментатором на вполне определенные объекты.

С точки зрения сенсуалистической концепции достоверности (фактически: истинности) чувственных данных, противоречия между теоретическими выводами и исходными чувственными данными — свидетельство ошибочности теоретических выводов. Но ошибается в данном случае сенсуалист, отрицающий несводимость теоретических положений к чувственным данным. Между тем Наука в своих теоретических выводах постоянно выхо-

дит за границы наличных чувственных данных и тем самым вступает в противоречие с ними. Больше того, наука сплошь и рядом опровергает чувственную, наглядную картину мира, как об этом уже шла речь в связи с гелиоцентрической системой. Противоречие между научной теорией и непосредственными чувственными данными вполне закономерно даже в том случае, если эти чувственные данные были эмпирической основой теории. В границах чувственного отражения внешнего мира не существует различия между видимостью и сущностью. Это различие может быть установлено лишь научным, преимущественно теоретическим исследованием.

В чувственном восприятии Солнце выступает как сравнительно небольшой предмет. Это заблуждение суждения, а не восприятия, скажет сенсуалист. И это правильно, поскольку восприятие Солнца, учитывая его отдаленность от Земли, не может быть иным. Но все дело в том, что это восприятие не является изолированным актом сознания, оно включено в многообразный, осмысленный чувственный опыт индивида, а этот индивидуальный опыт, в свою очередь, согласуется с опытом других индивидов. Само собою разумеется, что такая интеграция чувственных данных, т. е. формирование общего людям чувственного опыта, невозможна без участия сознания, мышления. Единство чувственности и мышления — необходимое условие познавательной деятельности человека. Благодаря этому единству чувственные данные становятся источником обобщающих, в том числе и теоретических выводов. Но это же единство делает невозможным непогрешимое чувственное отражение действительности. Вообще говоря, нет такой познавательной способности, которая могла бы исключить заблуждения на любом уровне познания.

Труднейшей, и в принципе неразрешимой, для сенсуалистической гносеологии проблемой является проблема всеобщности, которая присуща всеобщим понятиям, так

же как и формулируемым наукой закономерностям. Сенсуалисты вполне осознают, что чувственные данные, которые никогда не бывают всеобъемлющими, не дают основания для выводов типа «все тела существуют в пространстве и во времени», «все имеет свою причину», «все тела обладают массой» и т. п. Это значит, что суждения строгой всеобщности и безусловной необходимости не могут быть почерпнуты из чувственных восприятий, так как они являются восприятиями отдельных единичных предметов. Такого рода восприятия дают основания для индуктивных умозаключений, которые, однако, никогда не могут служить обоснованием неограниченной всеобщности каких бы то ни было теоретических обобщений.

Следует, конечно, признать, что эта непреодолимая для сенсуализма трудность остается и в наше время подлежащей разрешению гносеологической проблемой. Кант, постоянно указывающий на эту трудность, доказывал, что неограниченная всеобщность пространства и времени обусловлена тем, что они являются независимыми от опыта (априорными) формами чувственного созерцания. Аподиктическая всеобщность, присущая формам мышления, категориям, также истолковывалась Кантом как свидетельство их априорности.

Кантовское решение проблемы всеобщности не удовлетворяет современную науку, поскольку пространство, время, категории понимаются лишь как присущие познанию, а не независимой от него действительности, характеристики. Существенно, однако, то, что Кант обосновывает необходимость форм всеобщности, присущих познанию, а следовательно, и необходимость тех форм всеобщности, т. е. закономерностей, которые открываются наукой в природе. Сенсуализм занимал, по существу, негативистскую позицию в этой основополагающей для научного познания проблеме. Показательно, например, такое заявление Д. Локка, наиболее выдающегося теоретика сенсуализма: «Общее и универсаль-

ное не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для собственного употребления»<sup>6</sup>.

Общее, с точки зрения сенсуализма, не более чем собирательное имя, название для неопределенного множества единичных вещей, обладающих некоторым сходством. Такая концепция называется номинализмом, ее смягченный вариант, которого придерживался Локк, — концептуализм. Номинализм впервые появляется в средневековой философии. Его представители утверждают, что в мире существуют лишь единичные вещи. Понятия представляют собой, с этой точки зрения, не более чем общие имена, посредством которых мышление группирует, объединяет единичные вещи. Номинализм, таким образом, отрицает объективное существование форм всеобщности. Сенсуализм воспроизводит это воззрение в смягченной форме, поскольку в Новое время уже нельзя не считаться с естествознанием, которое открывает в природе присущие ей закономерности, т. е. независимые от познания формы всеобщности. Понятно поэтому стремление Фейербаха доказать, что чувственные восприятия не ограничены сферой отдельных, единичных предметов: «... не только внешнее, но и *внутреннее*, не только тело, но и *дух*, не только вещь, но и Я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредованно...»<sup>7</sup> Фейербах справедливо выступает против упрощенного понимания роли чувственности в познании, но, оставаясь последовательным сенсуалистом, он не может отка-

<sup>6</sup> Локк Д. Избр. философские произведения в 2-х т. М., 1960. Т. 1. С. 413.

<sup>7</sup> Фейербах Л. Избр. философ, произв. Т. 1. С. 190. В одном из своих сочинений Фейербах прямо говорит об отношении сенсуализма к такой объективной форме всеобщности, как закон. «Закон по своей форме, конечно, есть нечто нечувственное

заться от сведения теоретических выводов к суммированию чувственных данных. И он безусловно заблуждается, полагая, что все существующее может быть предметом если не непосредственного, то опосредованного чувственного восприятия. Современное естествознание знает достаточно много явлений, которые недоступны чувственному восприятию, но все же могут быть установлены и даже измерены, вследствие вызываемых ими эффектов, доступных инструментальному наблюдению. Такие явления изучаются, например, астрономией (в частности, радиоастрономией), физикой элементарных частиц и другими науками, однако здесь нет места ни прямому, ни опосредованному восприятию предмета познания как такового.

Понятие опосредованного чувственного восприятия вообще нуждается в критическом осмыслении. Можно (и нужно) говорить об опосредованном наблюдении ультрафиолетовых лучей, ультразвука, радиоволн, внутриатомных процессов, галактик, отдаленных от нас тысячами световых лет, но такие наблюдения никоим образом не сводимы к чувственным восприятиям, хотя бы и косвенным. Поясним нашу мысль ссылкой на наблюдения, которые становятся возможными благодаря научно-техническим средствам исследования. На первый взгляд, здесь, благодаря расширению сферы наблюдаемого, а также открытию новых, неизвестных ранее способов наблюдения, увеличению объема чувственных данных, вполне подтверждается сенсуалистское основоположение относительно единственного источника всех наших знаний. Однако в

и сверхчувственное; но предмет этого закона и его содержание столь же чувственны, как чувственно дерево, являющееся сверхчувственным в своем родовом понятии» (Там же. С. 459). Выходит, по Фейербаху, что всеобщность закона аналогична всеобщности родового, т. е. общего понятия. Такое понимание проблемы, увы, не указывает пути к познанию объективно всеобщего.



действительности дело обстоит отнюдь не так просто, поскольку получаемые таким образом наблюдательные данные, строго говоря, еще не являются знанием, т. е. становятся таковым лишь в результате анализа и расшифровки, которые предполагают наличие знаний, почерпнутых отнюдь не из чувственных восприятий.

Учитывая неизбежность различных интерпретаций одних и тех же наблюдательных данных, мы не можем не прийти к выводу, что конечный результат этих познавательных процессов никоим образом не определяется исходными данными наблюдения, а тем более чувственными восприятиями, которые, как уже указывалось выше, не следует отождествлять с данными наблюдения, например, показателями различного рода приборов.

Сложные технические устройства, которые применяются современным естествознанием в исследовательском поиске, представляют собой своеобразное, отличное от всякого другого, целесообразно определенное знание, связь которого с чувственным опытом не дает ни малейшего основания для вывода, что это знание (и соответствующее ему умение) имеет своим источником (и притом единственным) чувственные восприятия внешнего мира.

Изобретение в самом широком смысле этого слова, как оно трактовалось уже Ф. Бэконом, т. е. создание всего того, что не существует в природе, представляет собой если не основную, то уж несомненно важнейшую сферу познавательной деятельности человечества, особенно если включить в эту область духовное творчество, искусство, научные эксперименты, методологические построения ученых, построения, которые сами по себе не являются знаниями о тех или иных явлениях природы, но представляют собой эффективные способы производства знания. Едва ли найдется в наше время такой рьяный адепт сенсуализма, который станет доказывать, что единственным источником творчества являются чувственные восприятия действительности.

До сих пор, говоря о сенсуализме, мы ссылались на науки о природе, развитие которых, в особенности же их современные достижения, убедительно показывают недостаточность сенсуалистической теории познания для разработки современной гносеологии науки, или эпистемологии. К этому же выводу, как нетрудно показать, приводит и рассмотрение наук об обществе. Возьмем для примера историю, пожалуй, важнейшую из обществоведческих наук. Историк занимается исследованием прошлого, он, следовательно, по определению, не является очевидцем описываемых им событий. Чувственные восприятия предмета исторического исследования, таким образом, исключены. Материалом для исследования исторического прошлого являются различного рода архивные документы, археологические данные (если речь идет о сравнительно отдаленной эпохе), сохранившиеся в письменном виде свидетельства современников и т. п. Разумеется, все эти источники исторического исследования необходимо видеть, читать, изучать, но едва ли кому-либо придет в голову утверждать, что чувственные восприятия всех этих документов прошлого являются источником наших знаний о нем. Главное в историческом исследовании состоит в отборе сохранившихся свидетельств прошлого, в их сравнительной оценке, анализе, расшифровке, интерпретации, систематизации, обобщении и т. д. Все эти исследовательские процедуры имеют, конечно, немного общего с чувственными данными, которыми располагает историк, в работе которого первостепенную роль играют, во-первых, уже накопленные им знания, во-вторых, определенные теоретические концепции и методологические приемы, в-третьих, несомненно, воображение, в данном случае способность воссоздать, реконструировать события, которые не могут быть объектом наблюдения, поскольку они уже стали небытием.

Подведем краткие итоги нашему анализу. Громадное значение чувственных восприятий, особенно в качестве первичной информации и материала для последующего

исследования, не подлежит какому-либо сомнению, из чего, однако, не следует, что чувственные данные являются *единственным* источником всех наших знаний, как это утверждает сенсуалистическая теория познания. Эта гносеология абсолютизирует чувственную степень познавательного процесса, фактически игнорируя качественное различие между мышлением и чувственным отражением внешнего мира. Если на ранних этапах развития науки теоретические обобщения зачастую представляли собой суммирование и обобщение чувственных данных, то в ходе последующего научного развития дистанция между теоретическими выводами и первичными чувственными данными все более возрастает. Гносеология сенсуализма исторически связана с теми научными достижениями, которые основывались преимущественно на свидетельствах повседневного опыта. В наше время эта гносеология оказывается устаревшей системой воззрений. Нельзя поэтому согласиться с тем, все еще распространенным в нашей философской литературе убеждением, что современный диалектический материализм неразрывно связан с сенсуализмом. Этому убеждению придерживался В. И. Ленин, который в одном из своих философских сочинений писал: «Иначе, как через ощущения, мы ни о каких формах вещества и ни о каких формах движения ничего узнать не можем»<sup>8</sup>. Этот тезис следует считать опровергнутым не только развитием наук о природе, но и специальными психологическими исследованиями.

Одной из причин живучести сенсуалистической традиции является характерное для многих исследователей отождествление сенсуализма с научным эмпиризмом, сохраняющим непреходящее значение в развитии естествознания и наук об обществе. Однако для такого отождествления нет серьезных оснований, поскольку научный эмпиризм настаивает на опытном подтверждении

положений науки, а вовсе не на том, что они выводились путем обобщения чувственных данных. Совершенно недопустимо отождествлять эмпирическое знание с обобщением чувственных данных. Для современного естествознания существование элементарных частиц или отдаленных галактик является эмпирически установленным фактом, знание о которых получено отнюдь не путем анализа чувственных восприятий внешнего мира. Современный научный эмпиризм совершенно немыслим без новейших технических средств исследования, показания которых, как было показано выше, нельзя рассматривать как свидетельства органов чувств.

Критический пересмотр сенсуалистической гносеологии, в том числе и отрицание присущего ей редуционизма, отнюдь не означает перехода на позиции теории познания рационализма, согласно которому разум, мышление принципиально независимы от чувственного опыта и являются в этом своем качестве источником теоретических положений и категориальных форм познавательного процесса. С нашей точки зрения, мышление и чувственность не существуют независимо друг от друга в процессе познания. Их единство является той фактической основой, на которой может быть наконец осуществлен теоретический синтез научного эмпиризма и рационализма. Математика, все более проникающая в качественно различные области научного исследования, которые в прошлом носили почти исключительно эмпирический характер, доказывает своим собственным примером принципиальную осуществимость такого теоретического синтеза, необходимость которого впервые была систематически обоснована философией Канта.

Критика теории познания сенсуализма призвана исследовать потенциальную мощь теоретического разума, которая, хотя и является уже установленным благодаря научным достижениям фактом, тем не менее, по-видимому, превосходит все то, что в настоящее время извест-

но о творческом потенциале мышления. Исследование мышления как продуктивной силы воображения все еще занимает незначительное место в философских исследованиях, в рамках которых единство познания и творчества остается в значительной мере *terra incognita*. Таким образом, создание теории познания, соответствующей современному уровню развития науки и техники, все еще остается задачей философии.

#### СУЩЕСТВУЕТ ЛИ ЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ЗА ПРЕДЕЛАМИ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ?

Крушение советского строя, выступавшего под флагом новой всемирно-исторической эпохи посткапиталистического развития человечества, естественно, не могло не вызвать глубочайшего духовного, мировоззренческого кризиса. Последний по-разному проявляется у бывших советских людей, в том числе и у ученых, профессионально занимавшихся марксистской теорией. Большинство из них просто предали марксизм забвению, как будто его вообще не было в их жизни. Это особенно относится к тем, кто занимался «научным коммунизмом»: эти люди, как правило, стали воинствующими антикоммунистами.

Лишь немногие из профессиональных в недалеком прошлом марксистов пытаются критически осмыслить свое отрицание прежних убеждений. К ним, на мой взгляд, относится профессор В. Свинцов, если судить по опубликованной им статье «Существует ли диалектическая логика?»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> См. *Общественные науки и современность*. 1995. № 2.

Вопрос, сформулированный заглавием статьи, носит, в сущности, риторический характер. Автор недвусмысленно и однозначно утверждает, что диалектическая логика «никогда не была и не могла быть логикой»<sup>2</sup>. Проблема, однако, заключается в том, что «невозможно отрицать наличие огромного множества научных статей, монографий, диссертаций, где на разные лады склонялось это словосочетание»<sup>3</sup>. Диалектическая логика существовала, следовательно, хотя бы как некая видимость, которая, как известно, также является фактом. Анализ этой видимости в значительной мере и посвящена статья Свинцова. Автор исходит из посылки, что всякое связное, последовательное, доказательное мышление предполагает соблюдение законов формальной логики, которую и следует поэтому считать единственно возможной логикой. Можно вполне согласиться с Свинцовым, когда он осуждает, осмеивает неуклюжие «диалектические» попытки критики, умаления и даже отрицания формальной логики, которые имели место в нашей стране полвека тому назад. Но нельзя, конечно, согласиться с однозначным применением термина «логика», ибо такое применение этого термина противоречит как истории философии, так и научному словоупотреблению вообще.

Н. Кондаков в своем «Логическом словаре» указывает, что термин «логика» применяется в трех различных смыслах<sup>4</sup>. На три значения термина «логика» указывает и А. Лаланд в своем получившем широкую известность словаре философских терминов<sup>5</sup>. Совершенно очевидно, что «трансцендентальная логика» И. Канта не есть формальная логика, хотя Кант отнюдь не отвер-

<sup>2</sup> Там же. С. 109.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971. С. 251.

<sup>5</sup> *Lalande. A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Paris, 1956. p. 573.

гает формальной логики и характеризует ее как всеобщую. В «Критике чистого разума» он указывает, что формальная логика «отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с *чистой формой* (выделено мною. — Т. О.) мышления...»<sup>6</sup> Между тем, подчеркивает Кант, необходимо логически исследовать формы мышления и со стороны их содержания, поскольку наряду с эмпирическими суждениями имеются суждения априорные, которые занимают особо важное место в теоретическом познании. «В таком случае, — замечает И. Кант, — должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания...»<sup>7</sup> Это и есть трансцендентальная логика, отличающаяся от обычной, формальной, логики по своему предмету. Может показаться, что кантовское понятие трансцендентальной логики принципиально несостоятельно, ибо никаких априорных суждений, априорных понятий не существует. Однако вопрос не так прост. Априорными суждениями Кант называет суждения строгой всеобщности и необходимости. В этом же смысле речь идет об априорности категорий. Отвергая присущую кантовской философии субъективистскую интерпретацию суждений и категорий, мы не можем отрицать всеобщности и необходимости, которыми характеризуются определенные научные поня-

<sup>6</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. с. 156.

<sup>7</sup> Там же. С. 167. Работа Канта по созданию трансцендентальной логики, предметом которой является познание в его теоретических формах, была продолжена неокантовцами. Назову труд одного из выдающихся представителей этого течения Г. Когена «Логика чистого разума» (*Cohen H. Logik der reinen Vernunft*. 1902), монографию Р. Наторпа «Логические основы точных наук» (*Natorp R. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. 1921). В этих работах речь идет не о вопросах формальной логики, а о специфических методах теоретического исследования.

тия и выводы. Исследование всеобщности и необходимости — насущная задача, которая выходит за границы формальной логики.

«Наука логики» Гегеля является, несомненно, продолжением кантовского дела. Свинцов, отрицая существование диалектической логики, совершенно игнорирует Гегеля. Но, как бы ни относиться к философии Гегеля, к его «абсолютному идеализму», нет оснований отрицать, что разработанная им логика — диалектическая. Понятие конкретного тождества — исходное в гегелевском учении о сущности, — ни в коей мере не отвергая соответствующий закон формальной логики, без которого, кстати сказать, невозможно и диалектическое мышление, убедительно показывает, что тождество включает в себе различие, а различие — тождество. Политика есть политика. Совершенно верно. Но есть политика и политика — к такому разграничению призывает принцип конкретного тождества. Война есть война. Это общеизвестно. Но есть война и война, что предполагает существенное различие внутри тождества.

Гегелевская «Наука логики», вскрывая связь категорий, их переход друг в друга, навсегда покончила с абстрактным противопоставлением сущности явлению, необходимости и случайности, необходимости и свободы, абсолютного и относительного и т. д. То обстоятельство, что эта проблематика не относится к компетенции формальной логики, нисколько не умаляет ее значения как предмета специального логического исследования. Такое исследование, как это обнаружилось уже у Канта, охватывает широкий круг проблем теории познания.

Стремление разрабатывать логику процесса познания, которая не может быть сведена к одним лишь законам правильного мышления, обнаруживается не только у представителей немецкой классической философии. В конце прошлого века это направление исследования, синтезирующее логику и гносеологию, было продолжено лиде-

<sup>5</sup> Зак. 3020



ром школы «имманентов» В. Шуппе, опубликовавшим «Теоретико-познавательную логику»<sup>8</sup>. Вероятно, с точки зрения Свинцова, этот труд нельзя назвать логикой, поскольку в нем отсутствует предмет формальной логики. Но если малоизвестного Шуппе можно упрекнуть в неправильном словоупотреблении, то такой упрек едва ли окажется уместным по отношению к Э. Гуссерлю, который в 1929 году опубликовал капитальный труд «Формальная и трансцендентальная логика. Опыт критики логического разума»<sup>9</sup>.

Трансцендентальная логика Гуссерля принципиально отличается от кантовской трансцендентальной логики, поскольку у Гуссерля речь идет не о категориальном синтезе чувственных данных, не о дискурсивном мышлении вообще, а об интуитивном познании, которое Гуссерль противопоставляет абстрагирующему и обобщающему мышлению, «логическому разуму» вообще. Гуссерль, как и его предшественники, не отвергает формальной логики, но подчеркивает ее ограниченное значение в процессе познания сущностных отношений и смыслов. Сколь бы критически не относились мы к этой, по существу, интуитивистской логике, мы, конечно, не можем отрицать, что она поставила на обсуждение весьма важные теоретико-познавательные проблемы, которые и по сей день активно дискутируются, особенно в области гуманитарных наук и искусства.

Идея новой, отличной от формальной, логики является одной из наиболее влиятельных в философии нашего века. Если Гуссерль обосновывал необходимость феноменологической логики, то неопозитивисты разрабатывали логику эмпирического познания, как оно совершается в науках о природе. Так, Р. Карнап, лидер неопози-

<sup>8</sup> Schuppe W. Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878.

<sup>9</sup> Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Saale, 1929.

тивистского движения, в своей программной работе «Логический синтаксис языка» провозглашал: «На место традиционной философии следует поставить строго научную дисциплину, именно логику науки, т. е. синтаксис научного языка»<sup>10</sup>. Разумеется, Карнап, как и Гуссерль, далек от того, что стало именоваться диалектической логикой, но он столь же далек от ограничения логики законами правильного мышления.

Последний пример, который я хотел бы привести в этой связи, — опубликованный в 1934 году труд К. Поппера «Логика исследования»<sup>11</sup>. Поппер хорошо известен как непримиримый противник диалектики. Как видно из его статьи «Что такое диалектика?»<sup>12</sup>, Поппер безоговорочно отрицает диалектику как метод исследования, диалектический способ мышления, диалектическую логику. Диалектике Поппер противопоставляет формальную логику. Однако наряду с этим он разрабатывает новую, как он считает, логику, называя ее логикой научного исследования. Эту логику Поппер понимает как систему логических приемов, направленных на опровержение каждой -данной научной теории, любая из которых, по его глубокому убеждению, неизбежно заключает в себе заблуждение. Преодоление заблуждения возможно путем тщательного сопоставления теории с фактами, которые она пытается объяснить или, напротив, оставляет вне поля исследования. Совершенно очевидно, что Поппер, подоб-

<sup>10</sup> Carnap R. Logische Syntax der Sprache. Wien, 1934. S. 261.

Прагматисты также разрабатывали свой вариант теоретико-познавательной логики. Д. Дьюи, крупнейший представитель этого направления, опубликовал монографию «Логика. Теория исследования» {Dewey J. Logic. The theory of inquiry. N. Y., 1938}.

<sup>11</sup> Popper K. R. Logik der Forschung. Wien, 1934. Во втором, английском, издании этой работы название ее уточняется: «Логика научного открытия» (The Logik of scientific discovery. London, 1959).

См. Вопросы философии. 1995. № 17.

но его предшественникам, придает понятию логики нетрадиционный смысл. Таким образом, понятие логики никоим образом не исчерпывается содержанием формальной логики. Логика и формальная логика — отнюдь не синонимы. Кроме приведенных выше примеров трансцендентальной, феноменологической, метафизической, позитивистской логики, можно указать также на психологическую логику, одним из ранних представителей которой, наряду с В. Вундтом, был Т. Рибо, опубликовавший в 1903 году трактат «Логика чувств»<sup>13</sup>. Г. Тард, один из виднейших французских социологов конца прошлого века, применил понятие логики к социальным движениям, издав в 1893 году работу «Социальная логика чувств»<sup>14</sup>.

П. Фулкье, автор широко известного «Словаря философского языка», подчеркивая неоднозначность термина «логика», замечает по этому поводу: «Понимаемая таким образом логика охватывает формальную логику (общую логику) и методологию (логику специальную и прикладную)»<sup>15</sup>. Хотя этот вывод далеко не исчерпывает всех значений термина «логика», он имеет существенное значение как констатация общеизвестного, общепринятого в научном сообществе.

До сих пор мы говорили лишь о зарубежных мыслителях, которые, нисколько не умаляя значения формальной логики, тем не менее разрабатывали отличную от нее, новую логику, в основном ориентированную на исследование процесса научного познания. Если гносеологией именуется учение о познании вообще, в целом, то теория научного познания получила название эпистемологии<sup>16</sup>. Учитывая это обстоятельство, мы вправе говорить, ссылаясь на приведенные выше примеры, об эпистемологичес-

<sup>13</sup> Ribot T. A. Logique des sentiments. Paris, 1903. '.

<sup>14</sup> Tarde G. La logique sociale des sentiments. Paris, 1893.

<sup>15</sup> Foulquie P. Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1962. p.411.

кой логике. Невозможно перечислить многочисленные советские издания, посвященные проблемам логики науки<sup>16</sup>. Ссылаясь на указанные научные труды, я вовсе не хочу сказать, что все они посвящены проблемам диалектической логики. Однако эти исследования выполнены с позиций материалистической диалектики и поэтому имеют прямое отношение к рассматриваемой проблеме. Основное их содержание составляет методологический анализ новейшего естествознания. Такое методологическое исследование и является основой специальной «логики науки», которую на протяжении десятилетий разрабатывали не только западные философы, но и их советские коллеги<sup>17</sup>. Известный советский методолог науки Б. Пятницын указывает, что речь идет о логике, «все законы которой применимы в рассуждениях об объектах микромира и, в частности, об объектах, рассматриваемых в квантовой механике...», подчеркивая при этом «ограниченность применения (выделено мною. — Т. О.) в квантовой механике классической логики»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Ограничимся указанием некоторых из них, на мой взгляд, наиболее значительных: Грушин В. А. Очерки логики исторического исследования. М., 1961; «Логика научного исследования» / Отв. редакторы П. В. Копнин, М. В. Попович. Киев, 1965; «Логика и методология науки» / Под ред. П. В. Тованца. М., 1973; «Логика и методология науки» / Под ред. Б. М. Кедрова. М., 1975; «Логико-методологические проблемы естественных и общественных наук» / Под ред. В. В. Целищева. Новосибирск, 1977; «Логика научного познания» / Под ред. Д. П. Горского. М., 1987; «Логика, методология и философия науки. Материалы к VII Международному конгрессу по логике, методологии и философии науки». М., 1987; «Логика социологического исследования» / Под ред. Г. В. Осипова. М., 1987.

<sup>17</sup> О том, что эта разработка носила основательный, скрупулезный характер, свидетельствует, например, статья Б. Г. Кузнецова «Об основах квантово-релятивистской логики» (см. «Логические исследования». М., 1959).

<sup>18</sup> Пятницын Б. Н. Логика квантовой механики // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 224.

Не случайно советские философы, занимавшиеся методологическим анализом специальных наук, разрабатывали, как правило, и проблемы диалектической логики. Это прежде всего Б. Кедров, П. Копнин, Д. Горский, Э. Ильенков. Свинцов утверждает: «О диалектической логике так много наговорено и написано, что никто и никогда не дал внятного ответа на вопрос, что это такое»<sup>19</sup>. Если при этом имеются в виду разногласия среди тех, кто разрабатывал диалектическую логику, то ведь эти разногласия совершенно аналогичны расхождениям в убеждениях, которые наличествуют среди философов вообще. Эти расхождения, как бы ни были существенны, нисколько не мешают философам отличать философские тексты от не имеющих отношения к философии. Не следует их преувеличивать.

Большая часть сторонников диалектической логики понимают ее как диалектический способ мышления, методологию научного исследования процессов развития, исследование связи и развития категорий. Так, М. Розенталь, по существу, отождествляет диалектическую логику с диалектическим методом: «Диалектическая логика — это применение диалектического метода к мышлению и познанию, конкретизация общих принципов этого метода в области законов и форм мышления»<sup>20</sup>. Аналогичную позицию занимает И. Нарский: «Мы рассматриваем диалектическую логику как теорию диалектико-материалистического метода познавательного процесса»<sup>21</sup>. Такого же, по существу, воззрения придерживается и Копнин: «Все законы и категории диалектики являются одновременно законами диалектичес-

<sup>19</sup> Свинцов В. "Указ. соч. С. 100.

<sup>20</sup> Розенталь М. М. Принципы диалектической логики. М., 1960. С. 80.

<sup>21</sup> Нарский И. С. Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969. С. 140.

кой логики»<sup>22</sup>. Ясно, что такая постановка вопроса предполагает убеждение в принципиальном тождестве диалектики и диалектической логики. Это тождество, правда, не исключает различия, поскольку речь в данном случае идет не о всеобщих законах развития всего существующего, а о применении этих законов к познанию, исследованию. Иными словами, диалектическая логика выступает как гносеологическое применение диалектики. Это, собственно, и имеет в виду Ильенков: «У диалектической логики, — пишет он, — нет предмета, отличного от предмета теории познания (логики) так же, как у логики (теории познания) нет объекта изучения, который отличался бы от предмета диалектики. И там, и тут речь идет о всеобщих, универсальных формах и законах развития вообще...»<sup>23</sup>

Итак, нет оснований утверждать, что авторы исследований по диалектической логике не имеют достаточно определенного представления о предмете своих занятий. На чем же в таком случае основывается заявление Свинцова об отсутствии сколько-нибудь ясного представления о предмете диалектической логики? Достаточно очевидно, что у этого заявления нет логического основания, однако есть основание психологическое: неприятие диалектики. Не высказанное в категорической форме, оно с необходимостью следует из провозглашенного автором статьи отрицания антитезы диалектики и метафизики: «Понятия диалектики и метафизики не противоречат друг другу...» — утверждает Свинцов. Антитеза диалектика — метафизика, «провозглашенная Гегелем, воспринятая Марксом и впоследствии раздутая в ленинизме, сегодня удивляет своей надуманностью». И заключает: «В соответствии с традицией метафизикой по

*Копнин П. В.* Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1968. С. 42.

<sup>23</sup> *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М., 1971. С. 227.

сей день продолжают называть не мифическую антидиалектику, а учение о сущности мира, в первом приближении — философию в целом»<sup>24</sup>. В начале этой главы я уже указывал, что у нашего автора нет представления о неоднозначности термина «логика». Нет у него, как явствует из вышеприведенного высказывания, и представления о неоднозначности термина «метафизика». Более того, предложенное им (со ссылкой на «традицию») определение понятия метафизики, как говорится, не лезет ни в какие ворота. Несостоятельно, во-первых, отождествление метафизики с философией вообще. Оговорка насчет «первого приближения» не спасает положения. Традиционно метафизикой или «первой философией» именовалась та часть философского учения или такая система философии, которая представляла собой *учение о бытии*. Бытие же рассматривалось как первооснова всего сущего, ограничиваясь тем самым от предметов, явлений — феноменов существования.

Из истории философии известно, что понятие бытия принималось далеко не всеми философами. Соответственно, и традиционная метафизика отнюдь не была общепринятым философским учением.

История философии свидетельствует об антиметафизическом характере не только философского скептицизма, но и качественно отличных от него учений — неокантианства, эмпириокритицизма (и всего позитивизма вообще), неопозитивизма, философской антропологии и т. д. Метафизические системы, как правило, исключали из предмета метафизики гносеологию, этику, эстетику, философию права, философию истории, т. е. значительную часть философских дисциплин. Уже одно это обстоятельство делает принципиально недопустимым отождествление философии и метафизики. К. Маркс и Ф. Энгельс указывали на антиметафизический характер английско-

го материализма XVII века и французского материализма XVIII века, ибо эти учения не только отвергали метафизические системы античности и Нового времени, но и противопоставляли любым разновидностям метафизики теорию, отрицающую какую бы то ни было сверхчувственную реальность. В то же время они называли материалистов XVII-XVIII веков метафизическими материалистами, имея в виду их метод исследования, способ рассуждения. Таким образом, Маркс и Энгельс разграничивали два исторически сложившихся смысловых значения термина «метафизика». Это обстоятельство, известное всем изучавшим историю философии, почему-то выпало из поля зрения Свинцова<sup>25</sup>.

Свинцов заблуждается, определяя метафизику как «учение о сущности». Как уже указывалось, основной категорией метафизики является не понятие сущности, а понятие бытия. Наряду с философами, отвергавшими учение о бытии как предмет философии, были и философы, которые отвергали категорию сущности, т. е. считали, что никаких сущностей нет. Философский феноменализм, к примеру, вообще отбрасывает понятие сущности, полагая, что все существующее сводится к чувственно воспринимаемым явлениям. В «критической философии» Канта, которая разрабатывалась как трансцендентальная метафизика, также отсутствует категория сущности, несмотря на радикальное отличие этой философии от феноменализма.

Для большинства метафизических систем характерно противопоставление понятия бытия чувственной, эмпирической реальности всему конечному, ограниченному в пространстве и времени. Однако в метафизике Канта отсутствует понятие бытия. Кант говорит: «Ясно, что

<sup>25</sup> Кстати сказать, на неоднозначность (по меньшей мере, Двузначность) термина «метафизика» мною было указано почти четверть века назад (см. *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления. М., 1971. С. 186-188).



*бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи... В логическом применении оно есть лишь связка в суждении<sup>26</sup>. Метафизика Канта не есть, следовательно, учение о бытии. Кант называет свою метафизическую систему «наукой о первых принципах человеческого знания»<sup>27</sup>.

В метафизике Г. Фихте понятие бытия является производным от основополагающей категории, каковой является абсолютный субъект. В метафизической системе Гегеля бытие трактуется как низшая сфера абсолютного («абсолютной идеи»), сфера непосредственности, чувственно воспринимаемой реальности.

Если поставить вопрос, как понимают метафизику ее наиболее выдающиеся представители в нашем веке, то и здесь налицо весьма существенные расхождения, которые вовсе не учитываются Свинцовым. Для Н. Гарт-мана метафизика есть учение о мире в целом. М. Хай-деггер видит суть метафизики в вопросе об основе бытия сущего. К. Ясперс определяет предмет метафизики как запредельное, трансцендентное. С точки зрения Э. Блоха, основную проблему метафизики образует вопрос о высшей, последней цели.

До сих пор речь шла о неоднозначности термина «метафизика» применительно к предмету исследования. Но столь же неоднозначно понимание метода метафизики, метафизического метода. Платон и Аристотель, Р. Декарт, Б. Спиноза и Г. Лейбниц были не только создателями выдающихся метафизических систем; они внесли бесценный вклад в разработку диалектического способа мышления. Так в недрах самой метафизики исторически складывалось отрицание присущего ей метода, который Гегель назвал метафизическим.

<sup>26</sup> Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. С. 521. <sup>27</sup> Там же. С. 687.

Диалектический метод исследования получил дальнейшее развитие в метафизических системах Канта, Фихте, Шеллинга. Гегель гениально подытожил этот исторический процесс, разработав в рамках идеалистической метафизической системы диалектический метод, диалектическую логику. С этих позиций Гегель подверг уничтожающей критике антидиалектическую методологию традиционных метафизических систем. Старая метафизика, писал Гегель, «брала непосредственно абстрактные определения мышления и считала, что они могут быть предикатами истинного». Иллюстрируя эту мысль, Гегель замечает: «Старая метафизика задавалась, далее, вопросом о конечности или бесконечности мира. Здесь бесконечность прочно противопоставляется конечности. Однако легко увидеть, что если эти два определения противопоставляются друг другу, то бесконечность, которая должна ведь представлять собой целое, выступает здесь только как одна сторона и ограничивается конечным, ограниченная же бесконечность сама есть лишь конечное»<sup>28</sup>. Гегель обвиняет, таким образом, метафизический метод в догматизме, который придерживается односторонних определений. Между тем конкретное (в отличие от абстрактного, одностороннего) есть единство различных, в том числе и противоположных, определений.

Гегель, как мы видим, противопоставлял диалектику не метафизическим системам (он сам создал метафизическую систему), а метафизическому методу, присущему этим системам. Уяснение этого обстоятельства выявляет полнейшую несостоятельность утверждения Свинцова об отсутствии противоположности между диалектикой и метафизикой.

Следует, впрочем, отметить, что Свинцов в известной мере дезавуирует собственное утверждение об отсутствии противоположности между диалектическим и метафизи-

<sup>28</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 135-136.

ческим способами мышления. «Корректно, — заявляет он, — было бы противопоставлять друг другу две модели мира — статичную и динамичную»<sup>29</sup>. Диалектика, несомненно, предполагает такое противопоставление, но она идет несравненно дальше, поскольку утверждает, что постоянство относительно, покой есть форма движения материи, а само это движение составляет неотъемлемый элемент изменения, развития. Диалектика есть теория развития, и сведение ее к динамической модели мира есть обеднение диалектики, как и самого процесса развития.

То, что Свинцов обедняет понятие диалектики, понятие развития, следует из его собственного высказывания: «Не отрицая внешней подвижности бытия, вполне допустимо усматривать некие неизменные его основы»<sup>30</sup>. Допустима, стало быть, лишь «внешняя подвижность» существующего, что же касается внутреннего, его следует считать неизменным. Между тем с точки зрения диалектики изменяется не только внешнее, но и внутреннее, не только явление, но и сущность. И конечно, изменения, происходящие в природе и обществе, принципиально несводимы к «внешней подвижности бытия».

Если придерживаться провозглашаемой Свинцовым точки зрения, то следует прямо отвергнуть диалектику, теорию развития и признать себя сторонником метафизического способа мышления. Однако автор рассматриваемой статьи не решается окончательно порвать с диалектикой. Вслед за приведенным выше высказыванием он утверждает, что в качестве неизменной основы подвижного бытия могут рассматриваться... законы диалектики. Но эти законы, если, конечно, признать их всеобщность, отнюдь не являются неизменными сущностями. Многообразие законов природы и общества, посредством которого являются, функционируют законы диалектики, свидетельствует о качественном различии этих зако-

нов в разных областях действительности. И только тот, кто противопоставляет законы диалектики законам, открываемым физикой, химией, биологией и всеми другими науками, может говорить о неизменности диалектических законов. Такая позиция — наглядный пример метафизического подхода к миру.

В начале главы я цитировал безапелляционное заявление Свинцова: диалектическая логика «никогда не была и не могла быть логикой». Вернемся к этому суровому вердикту, поскольку, вопреки обычной логике, вопреки собственному выводу, Свинцов все же признает существование диалектической логики. Он говорит о «жизнестойкости диалектической логики»<sup>31</sup>, объясняя этот малоприятный для него факт тем, что «она сравнительно легко отделяется от скомпрометировавших себя политических и экономических элементов марксистской доктрины и в этом смысле наименее уязвима»<sup>32</sup>.

Итак, диалектическая логика (Свинцов оговаривается: «Точнее, то, что принято было так называть»<sup>33</sup>) все же существует. И поставив своей задачей окончательное ~ опровержение этой — якобы «так называемой» — логики, Свинцов прежде всего обрушивается на метод восхождения от абстрактного к конкретному. Не утруждая себя каким-либо анализом, он попросту заявляет, что сей метод, как об этом якобы свидетельствует «Капитал» Маркса, представляет собой восхождение к оторванной от реальности действительности «дурной абстракции»<sup>34</sup>. Рамки данной работы лишают меня возможности подробно рассмотреть данный вопрос. Ограничусь ссылкой на статью известного логика А. Зиновьева «О ло-

<sup>30</sup> Свинцов В. Указ. соч. С. 101.

<sup>31</sup> Там же. С. 104.

<sup>32</sup> Там же. С. 103.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же. С. 102.

гической природе восхождения от абстрактного к конкретному». Зиновьев никогда не был сторонником диалектической логики, но как серьезный ученый был, конечно, далек от того, чтобы просто отмахнуться от ее проблем. Он констатирует: «Метод восхождения от абстрактного к конкретному... сложился в науках, опирающихся на эксперимент и на систематическое наблюдение (т. е. наблюдение, предполагающее рациональный отбор фактов, их сопоставление и т. п.), при изучении сложных систем связей, в которых общие законы проявляются в форме множества разнообразных и изменчивых явлений, непосредственно не совпадающих с ними»<sup>35</sup>. Весьма показательным, что Зиновьев иллюстрирует логический переход от абстрактного к конкретному прежде всего на материале естествознания.

Разделавшись с «дурной абстракцией» теоретически воссозданного конкретного, Свинцов полагает, что он тем самым опроверг логику «Капитала» Маркса. Чтобы подкрепить свои довольно скудные аргументы, он ссылается на «современный анализ "Капитала" с экономической точки зрения»<sup>36</sup>, якобы обобщенный неким Е. Майбурдом, опубликовавшим статью под кричащим заголовком «Фиктивный капитал»<sup>37</sup>. О научном уровне этой статьи убедительно говорят выводы ее автора. Касаясь марксовской характеристики экономической истории капитализма, Майбурд заявляет: «Здесь не видно признаков экономического исследования». Затрагивая положения Маркса о норме прибавочной стоимости, Майбурд не менее категоричен: «В финансах Маркс ровным счетом ничего не понимал».

Стоит ли доказывать, что ученому, принявшему решение критически разобраться в логике «Капитала» Маркса (а это, безусловно, необходимо с любой точки зрения),

См. *Философская энциклопедия*. Т. 1. М., 1960. С. 297. Свинцов В. Указ. соч. С. 102. Независимая газета, 7 апреля 1992.

следовало бы обратиться к серьезным экономическим (и философским) исследованиям, а не к крикливой газетной статье никому не известного автора. Но серьезное исследование, по-видимому, не входило в намерения Свинцова, который, как свидетельствует вся его статья, видел свою задачу в том, чтобы заклеить, предать анафеме и диалектическую логику, и, конечно, учение Маркса.

Общеизвестно, что такое понимание критической задачи предполагает не аргументацию, а крепкие выражения, аналогичные ругательствам. Соответственно этому Свинцов характеризует диалектическую логику как «софистику», при помощи которой можно «обосновать все что угодно»<sup>38</sup>. В качестве подтверждения этого голословного тезиса Свинцов ссылается на чудовищно демагогические речи А. Вышинского на известных процессах против мнимых врагов народа в тридцатых годах. Заведомо клеветнические речи Вышинского характеризуются Свинцовым как образчик диалектической логики: «Вот это и была диалектическая логика в ее зловещем соединении с политикой»<sup>39</sup>. Я не знаю, просматривал ли Свинцов ~ речи Вышинского, прежде чем сделать столь сногсшибательное заявление. Думаю, он не утруждал себя подобным занятием, хотя достаточно самого беглого взгляда, чтобы увидеть в этих речах дезинформацию, клевету, противоречащую всякой логике подтасовку фактов, нагромождение явно не согласующихся друг с другом выводов.

Ссылка на одиозные речи Вышинского с целью доказательства несостоятельности диалектической логики, которая вместе с тем объявляется реально не существующей, — наглядное свидетельство того, что статья Свинцова представляет собой не научный анализ вопроса, а идеологическую критику, которая в отличие от исследования заранее устанавливает свои окончательные выво-

*Свинцов В.* Указ. соч. С. 107. Там же.

ды. Это заслуживающее сожаления обстоятельство следует особо отметить, так как в настоящее время необходимость критического анализа материалистической диалектики, диалектической логики носит настоятельный характер. Необходимо прежде всего критически пересмотреть тезис, что борьба противоположностей образует движущую силу всякого развития. Ленин, как известно, заключил слово «борьба» в кавычки, но это лишь затемняло содержание данного текста. В критическом пересмотре нуждается положение, согласно которому постепенные изменения не являются самодостаточной формой развития, а представляют собой лишь подготовку скачкообразного перехода. Нет оснований утверждать, что качественные изменения в природе и обществе не могут происходить постепенно. Да и само понятие всеобщих диалектических закономерностей должно быть критически переосмыслено с учетом того, что известные нам законы природы и общества суть законы, открытые специальными науками. С этой точки зрения законы диалектики следует, по-видимому, рассматривать не как особый класс законов, отличных от законов, устанавливаемых конкретными науками, а как их обобщение. Качественное многообразие специфических законов природы и общества должно найти отражение в их диалектическом обобщении.

Можно было бы лишь приветствовать появление статьи Свинцова, если бы автор посвятил ее конкретной критике, философскому переосмыслению диалектики, диалектической логики. Однако вместо этого он нагромождает различные, не имеющие прямого отношения к теме вопросы, предается воспоминаниям по поводу своего отношения к логике в студенческие годы, затрагивает множество сюжетов, не входя в их научное рассмотрение. Таким образом, хотя Свинцов посвятил свою статью логике, в ней не хватает именно того, что требуется логикой: связного, последовательного, доказательного мышления.

Главный же недостаток рассматриваемой статьи состоит в ее идеологической одержимости, которая сквозит в каждой фразе, не говоря уже о выводах. Эта идеологическая одержимость мешает Свинцову учесть и осмыслить тот факт, что диалектика существует две с половиной тысячи лет и ее позитивное значение выявилось задолго до возникновения марксизма<sup>40</sup>.

#### ФИЛОСОФИЯ И ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ НАУКИ В СИСТЕМЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА ГЕГЕЛЯ

Отношение между философией и нефилософскими научными исследованиями представляет собой такого рода проблему, решение которой одинаково существенно как для философии, так и для самих наук. Философия вообще не может осознать, вычленивать, определить

<sup>40</sup> В этой связи мне хотелось бы привести весьма содержательное высказывание В. Швырева: «...На мой взгляд, рациональный подход к диалектике должен исходить из того, что ее значение не следует ни чрезмерно преувеличивать, ни чрезмерно преуменьшать... Но было бы, конечно, неправильно сбрасывать со счетов диалектическую традицию в философии. Необходимо достаточно четко выявить ее реальное смысловое содержание, которое отнюдь не потеряло своей конструктивной значимости и в наши дни» (*Швырев В. С. Как нам относиться к диалектике? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 158*). Швыреву явно чужда идеологическая одержимость, которая была столь свойственна воинствующим пропагандистам марксизма. Он объективно, как и полагается ученому, подходит к обсуждаемому вопросу, к вопросу об отношении к диалектике. Полностью присоединяясь к этой рациональной критической позиции, я хочу надеяться, что она способна оказать свое положительное влияние и на Свинцова.



предмет своего исследования, не выяснив своего отношения к наукам о природе и обществе. Но всегда ли отличие философских проблем от нефилософских достаточно очевидно? Существует ли вообще критерий разграничения тех и других проблем?

Философия, подобно любой науке, не может развиваться без ограничения предмета своего исследования. Поэтому философия исключает из своего ведения специальную, специфическую проблематику наук. Однако выражение «специальные науки» так же, как и выражение «частные науки» обозначает качественно различные области знания. Некоторые из этих наук называются фундаментальными науками. Они исследуют законы универсума, законы жизненного процесса, законы психической деятельности человека. Где в таком случае пролегает граница между проблематикой философии и проблемами фундаментальных наук? Не является ли исключением из философии некоторых проблем фундаментальных наук скрытой формой дискредитации философского знания? Не существует ли специфически философского подхода к этим проблемам? Как вообще определить границы относительной противоположности между философией и науками о природе и обществе? И если эти противоположности между философией и науками о природе и обществе действительно относительны, не превращаются ли они друг в друга? Каковы конкретные формы реализации единства этих противоположностей? Реализуется ли это единство лишь в философии, или только в фун-

«Когда дело касается фундаментальных исследований, — пишут Г. Флеров и В. Барашенков, — очень трудно различить собственно философский и чисто естественно-научный аспекты исследования; на практике оба эти аспекта переплетаются и образуют единый сплав, определяющий передний фронт науки» {Флеров Г., Барашенков В. Диалектический материализм и развитие современной физики // Коммунист. 1972. № 1. С. 64}.

даментальных науках, или, наконец, путем междисциплинарного исследования, в котором участвуют философы и нефилософы?

Классическая древность не знала этих каверзных вопросов. Античные мыслители рассматривали отношение философии к обыденному сознанию, с одной стороны, и к практическим, прикладным знаниям — с другой. Специальное научное исследование лишь зарождалось, его развитие совершалось в значительной мере в лоне самой философии. Теоретическое знание не просто считалось философским; философия была исторически первым теоретическим исследованием. Правильно замечает Гегель: «"Физика" Аристотеля, например, является скорее философией природы, чем физикой. Лишь новейшему времени принадлежит отделение друг от друга этих двух ветвей рассмотрения природы»<sup>1</sup>.

Средневековая схоластика признавала существование трех радикально отличных друг от друга родов знания: теология, философия, науки. Религия (и теология) были поставлены на вершину иерархической пирамиды знания. Науке отводилась низшая ступень. Философия, хотя ее нередко также называли наукой (правда, универсальной), ставилась над науками.

Новое время решительно порывает со схоластической иерархизацией знания. Капиталистический способ производства утверждается с помощью бурно развивающегося естествознания, в рамках которого формируются новые, четко фиксирующие предмет своего исследования науки. Метафизический, т. е. антидиалектический, способ мышления (термин «метафизический» легко вводит в заблуждение вследствие присущей ему Двузначности) сложился в XVII-XVIII вв. как метод эмпирического исследования качественно различных яв-

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М., 1975. С. 9.

лений природы: их разграничения, описания, классификации. Из естествознания он был перенесен в философию.

Естествознание и математика выработали новые критерии научности. Их теоретически обосновывали, с одной стороны, философский эмпиризм, а с другой — рационализм. Математическая дедукция с ее основополагающей аксиоматикой стала методологическим эталоном для значительной части философов. Декарт и Лейбниц мечтали о превращении философии в универсальную математику. «Этика» Спинозы была, как известно, изложена *more geometrico*. Отрицание схоластической спекуляции означало вместе с тем и отказ от претензий на сверхнаучное знание и, следовательно, отказ от противопоставления философии науке. Понятие науки стало синонимом подлинного знания и для философии, во всяком случае, для передовой буржуазной философии XVII-XVIII вв.

«Феноменология духа» Гегеля проникнута возвышенным, полным юношеского энтузиазма убеждением в том, что превращение философии в науку есть «научная задача нашего времени». Это — первая фраза из предисловия. Вторая фраза гласит: «Истина как научная система».

Гегель страстно обличает мистико-романтическую концепцию философствования в духе оракульского вещания, якобы опирающегося на наитие, внутренний голос, внушение свыше и т. д. Поборники такого философствования «воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те, *посвященные*, коим Бог ниспосылает мудрость во сне: то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Соч. Т. IV. М., 1959. С. 5.

Истинность и научность, утверждает Гегель, неотделимы друг от друга. И только систематичность, системность исследования, взаимное согласование понятий аутентично выражают истину. Превращение философии в специфическую науку есть реализация давно уже пробивающей себе дорогу потребности. Но, прежде всего, эта потребность — отличительный признак Нового времени, ибо «самое лучшее в философии нашего времени само усматривает свою ценность в научности»<sup>3</sup>.

Традиционная концепция философии как любви к мудрости должна быть заменена понятием научной философии, которая способна не только приводить доводы в защиту своих положений, опровергаемых другими аргументами, но и доказывать эти положения. Гносеологический оптимизм Гегеля представляет собой реалистическую веру в мощь человеческого разума, обосновываемую признанием неограниченных познавательных возможностей науки. И «абсолютная идея» гегелевской системы есть, в сущности, онтологизированная наука, наука, превращенная в абсолют, обожествленная. «Моим намерением было, — писал Гегель в "Феноменологии духа", — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе, и удовлетворительное объяснение этого дается только в изложении самой философии»<sup>4</sup>.

Итак, философия призвана доказать, что адекватной формой знания (следовательно, и философского знания) является только наука. Разумеется, эти положения далеко не бесспорны, так как существует достаточно много представлений повседневного опыта, которые, несомнен-

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 39.

<sup>4</sup> Там же. С. 3.

но, истинны (что доказывается практически), хотя они и не обретают научной формы выражения. Но эти возражения Гегелю следует в данном случае оставить в стороне, чтобы не отклоняться от темы. В данной связи существенно другое: не означает ли гегелевский панегирик науке и его действительное стремление создать научную философию решительный отказ от противопоставления философии научному знанию?

На первый взгляд, положительный ответ на этот вопрос представляется неизбежным. И, тем не менее, такой ответ, казалось бы полностью согласующийся с приведенными высказываниями Гегеля, оказывается неправильным. Но столь же несостоятельны и представления позитивистских критиков Гегеля, утверждающих, что Гегель считал философию сверхнаучным знанием.

Действительное понимание Гегелем отношения философия — частные науки является весьма противоречивым. В нем выражаются основные черты диалектического идеализма, который не только развивал, но и искажал, мистифицировал диалектику. Как известно, диалектический идеализм Гегеля был метафизической системой, т. е. системой абсолютного знания, которая несовместима с понятием научности, фиксирующим относительность научного знания, его непрерывающееся развитие и невозможность предварительного знания будущих открытий науки. Тем не менее, диалектика Гегеля, вопреки его системе, истолковывая истину как процесс, выявляла тем самым и несостоятельность того гносеологического дуализма, который противопоставляет якобы абсолютное философское знание относительному, научному.

Диалектика несовместима с возведением в абсолют не только качественных различий, но и противоположностей. Противоположность между философским и нефилософским знанием не исключает их опосредованного единства. Но идеалистическая диалектика изменяет диалектическому миропониманию, поскольку последнее пред-

полагает признание диалектики не только в мышлении, но и в самой материальной действительности. Материалистическому, в основе своей, естествознанию диалектический идеализм противопоставляет сверхчувственную «интеллигибельную» действительность, непостижимую естественно-научными, основанными на опытных данных, методами. И гносеологическая противоположность между теоретическими и эмпирическими уровнями познания истолковывается как имеющая глубинную метафизическую основу. Так восстанавливается то самое проти-вопологание философии науке, против которого страстно выступал Гегель.

Следует, однако, подчеркнуть, что Гегель фактически проводит разграничение между *наукой* и науками. Философия, которая характеризуется как наука в собственном смысле слова, как высшая наука, противопоставляется наукам, характеризуемым как частные, специализированные области знания. Но все науки, поскольку они специализируются, становятся в известном смысле частными науками. Даже философия, если она действительно превращается в науку, осознающую и ограничивающую свои исследовательские задачи, обретает вполне определенное место в системе научных знаний и, следовательно, перестает быть учением о всем существующем. Однако признание этого факта несовместимо с абсолютным идеализмом Гегеля.

И все же Гегель остается диалектиком и там, где он заблуждается. Противопоставляя философию и науки, он выявляет их относительную противоположность и условия, при которых эта противоположность может быть преодолена. Необходимо поэтому углубиться в гегелевский анализ проблемы, чтобы вскрыть заключающееся в нем рациональное ядро.

Исторический процесс размежевания между философией и специальными науками воспринимается Гегелем как необходимый и прогрессивный. Лишь благодаря раз-

витию этих наук, ставших независимыми от философии, философия Нового времени, указывает Гегель, превзошла свое историческое прошлое. Гегель осознает и то, что развитие частных наук и самоопределение философии необходимо связаны друг с другом. Философия, говорит Гегель, «не только должна согласовываться с опытным познанием природы, но и само возникновение и развитие философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику»<sup>5</sup>. Следует, конечно, иметь в виду, что физикой Гегель, соответственно традиции, называет естествознание и, указывая на его эмпирический характер, рассматривает в данном случае эту его особенность как положительную черту.

Гегель далее подчеркивает, что эмпирический характер естествознания не следует преувеличивать: «Если бы физика основывалась лишь на восприятиях и восприятия были не чем иным, как свидетельством наших чувств, то работа физики состояла бы лишь в осматривании, прислушивании, обнюхивании и т. д., и животные, таким образом, были бы также физиками»<sup>6</sup>. Физика открывает законы природы, т. е. формы всеобщности, недоступные чувственным восприятиям. Но всеобщее, по Гегелю, нематериально, и поэтому физика должна рассматриваться как наука, которая преодолевает чувственную достоверность, возвышается над чувственно воспринимаемым миром. С этой точки зрения, философия и физика вовсе не стоят так далеко друг от друга, как это обыкновенно думают, утверждает Гегель.

Однако существуют различные уровни умопостигаемого. Соответственно этому существуют и различные способы познания этих качественно отличных друг от друга сфер деятельности. Таким образом, хотя и философия, и физика равно представляют собой «мыслитель-

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 2. С. 14.

<sup>6</sup> Там же. С. 15.

ное познание природы», они «различаются между собой лишь *формами и приемами мышления*»<sup>7</sup>. Для правильного понимания мысли Гегеля следует не забывать, что речь в данном случае идет не о философии вообще, а о философии природы, которая, применяя аристотелевское выражение, не является первой философией. Это, между прочим, означает, что философия природы находится, так сказать, в двойном подчинении. С одной стороны, она обязана «согласовываться с опытным познанием природы», а с другой, она, разумеется, согласуется со структурой «Логики», с установленной ею иерархией онтологических ступеней, согласно которой природа есть лишь отчужденное бытие «абсолютной идеи». Именно поэтому абсолютный идеализм Гегеля не может ограничиться философским анализом теоретических посылок и результатов естествознания: ему необходима натурфилософия. Этого требует система, т. е. система абсолютных онтологических определений наблюдаемой и мыслимой действительности.

Натурфилософия не может ограничить свою задачу "интерпретацией имеющегося естественно-научного знания. Она призвана предвосхищать будущее знание о природе, теоретически предопределять его содержание и границы, формулировать такого рода онтологические принципы, которые могли бы вместить в себя всякое возможное знание о природе, как бы оно ни отличалось от имеющегося, всегда ограниченного. Натурфилософия, следовательно, неизбежно вступает в конфликт с естествознанием и, отстаивая свое существование, не может не противопоставлять умозрение естественно-научному исследованию.

Таким образом, двойное подчинение натурфилософии есть неизбежное следствие идеализма, который в силу своих исходных посылок и конечных выводов принци-

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. С. 10.



пиально не способен преодолеть противопоставление философии и науки даже тогда, когда он считает это своей главной задачей. Поэтому, когда Гегель утверждает, что философия природы «сама есть физика, но *рациональная физика*»<sup>8</sup>, это следует понимать *cum grano salis*.

Традиционная метафизика обычно складывалась из так называемой рациональной психологии, рациональной космологии, рациональной теологии. Кант доказал принципиальную теоретическую несостоятельность этих основных метафизических дисциплин. Гегель, не соглашаясь с Кантом, восстанавливает их, пытаясь диалектически преодолеть выявленные Кантом паралогизмы и антиномии. И «рациональная физика» в смысле Гегеля есть, конечно, метафизика природы.

Противоречия гегелевского понимания отношения между философией и положительными науками (наукой вообще) разительно проявляются в том, что Гегель, формулируя и обосновывая исторически прогрессивные методологические принципы философского осмысления данных естествознания, не может последовательно придерживаться этих принципов, т. е. требований диалектики. При этом речь идет не просто о непоследовательности, а о принципиальной невозможности соблюдать эти методологические требования вследствие исходных идеалистических основоположений, предопределяющих логическое развитие натурфилософских построений.

Гегель недвусмысленно выступает против спекулятивного произвола в натурфилософии и философии вообще. Он саркастически осмеивает натурфилософское фантазерство, характеризуя его как «хаотическую смесь грубого эмпиризма и неразумных форм мысли, полнейшего произвола воображения и вульгарнейших рассуждений по аналогии...»<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. С. 9.

<sup>9</sup> Там же. С. 8.

Апелляция к наитию, вдохновенности свыше там, где требуется трезвый анализ фактов и последовательное развитие принципа, трактуется Гегелем как надувательство, которое привело к дискредитации философии природы. Гегелевская концепция всеобщности логического процесса, идеалистически интерпретирующая царство законов, открываемых естествознанием, есть решительное осуждение дурной субъективности, подменяющей теоретически обоснованные выводы произвольными допущениями. «Философский способ изложения, — пишет Гегель, — не есть дело произвола, капризное желание пройтись для разнообразия разочек на голове, после того как долго ходили на ногах...»<sup>10</sup>

Все это, разумеется, верно, но насколько совместимы эти методологические нормативы с натурфилософией и в особенности с идеализмом? Указывать, что Гегель не сознает несовместимости идеализма с подлинной научностью, — значит лишь констатировать, что он идеалист. Он не может отказаться от натурфилософии и связанного с ней метафизического противопоставления философии науке именно потому, что он последовательный идеалист. Но такого рода последовательность делает неизбежным спекулятивный произвол, ту самую дурную субъективность, которую так справедливо осуждал Гегель.

Примеры такой дурной субъективности в философии природы Гегеля бросаются в глаза. Приведем некоторые из них. Исходя из положения, что качественно различные материальные явления отражают внутреннюю дифференциацию духовного целого, Гегель выводит физическое из психического, например, солнечный свет из зрения, воздух из обоняния и т. д. Он пишет: «Благодаря стремлению идеи стать объектом для самой себя, самостоятельный момент (как, например, органы чувств Животных) делается чем-то объективно-внешним, солн-

<sup>10</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. С. 21.

цем, лунами, кометами»<sup>11</sup>. И далее: «субъективное видение, выброшенное вовне, является солнцем, вкус — водой, обоняние — воздухом»<sup>12</sup>. Нет необходимости доказывать, что эти весьма странные, с точки зрения естествознания, выводы не случайны в натурфилософии Гегеля.

Следует, однако, отметить, что естествознание времен Гегеля было далеко не свободно от спекулятивных, в том числе и фантастических утверждений. Энгельс цитирует в «Диалектике природы» английского естествоиспытателя Р. Оуэна, который писал: «Идея — архетип в различных своих модификациях воплощалась на этой планете задолго до существования тех животных видов, которые теперь ее осуществляют». В этой связи Энгельс замечает: «Если это говорит естествоиспытатель-мистик, который ничего не мыслит при этом, то к этому относятся спокойно; а если то же самое высказывает философ,, который мыслит при этом кое-что и притом au fond не-; что правильное, хотя и в извращенной форме, то это —, мистика и неслыханное преступление»<sup>13</sup>.

Таким образом, необходимо исторически оценивать, противопоставление философской спекуляции естествознанию: такое противопоставление имело место и в самом естествознании, которое трудным^ мучительным путем выбиралось на дорогу строго научного, критического исследования фактов. И идеалистическая философия Гегеля в известной мере разделяла! заблуждения самих естествоиспытателей, поскольку последние не только описывали факты, но и делали из них" мировоззренческие обобщения. Этот вывод подтвержда\* ется рассмотрением некоторых естественно-научных VI оказываний Гегеля, которые, на первый взгляд, мог показаться чисто спекулятивными. Так, Гегель утвер«

<sup>11</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. С. 41-42.

<sup>12</sup> Там же. С. 42.

<sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 521.

дает, что вода превращается в воздух, а воздух — в воду. Он даже оспаривает положение, что вода состоит из водорода и кислорода. Но в обоих этих случаях он высказывает не столько собственное мнение, сколько точку зрения некоторых известных естествоиспытателей своего времени<sup>14</sup>.

Признавая необходимость «самостоятельной разработки опытных наук»<sup>15</sup>, т. е. положительно оценивая размежевание между ними и философией, Гегель подвергал критике традиционное истолкование теоретических выводов естествознания как философских положений. Иными словами, Гегель настаивал на том, чтобы совершающееся размежевание между философией и специальными науками было осознано не только философами, но и учеными-нефилософами, которые, следуя традиции, относили к философии всякое теоретическое исследование. Именно поэтому Ньютон назвал свой знаменитый труд «Математическими началами натуральной философии», а Ламарк свою эволюционную теорию — «Философией зоологии».

Гегель иронизирует по поводу того, что в Англии философом «называют всякого, кто производит физические эксперименты, обладает теоретическими познаниями в химии, в строении машин и т. д.»<sup>16</sup> Конечно, в разное время, замечает Гегель, слово «философия» имело различный смысл. Когда-то философом называли человека, не верящего в существование привидений, чертей и т. п. Теперь этого уже недостаточно, чтобы быть философом.

Это правильно отмечается в «Истории философии» под Ред. Г. ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина (см. Т. III. С. 264. М., 1943).

*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. *Бь-Т.* XI. М., 1935. С. 220.

<sup>16</sup> Там же. Соч. Т. X. Кн. 2. М., 1932. С. 143.

Гегель считает, что философия должна размежеваться не только с эмпирическим, но и с теоретическим естествознанием, а также с теорией права и политической экономией, которые все еще считались философскими науками. Философией во всех этих науках называют «всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей, изучение необходимости, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей...»<sup>17</sup> Так, Гуго Гроций «на основании сопоставления поведения народов в отношении друг друга и с помощью обычного рассуждения создал теорию, которая получила название философии международного права»<sup>18</sup>. Гегель разъясняет, что далеко не всякие теоретические выводы принадлежат философии. Не следует также называть философскими те вопросы, которым придают особенно большое государственное значение, как это сделал один английский государственный деятель, говоривший о философских началах свободной торговли. Не надо также называть барометры, термометры и т. п. философскими инструментами.

Гегель, разумеется, совершенно прав, протестуя против расширительного применения понятия философии и настаивая тем самым на теоретически обоснованном понимании предмета философии, с одной стороны, и предмета частных наук — с другой. Тем не менее, гегелевское разграничение философии и частных наук оказывается, вместе с тем, и их противопоставлением. Дело в том, что естествознание, теория права, политическая экономия и другие частные науки являются, с точки зрения Гегеля, лишь эмпирическими науками, поскольку их исходный пункт — чувственно наблюдаемые факты, эмпирические данные. То обстоятельство, что эти науки формулируют

<sup>17</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логика. С. 91.

<sup>18</sup> Там же. С. 92.

теоретические положения, не изменяет их сущности, поскольку теоретические положения основываются на эмпирических данных. Философия, согласно этому воззрению, радикально отличается от частных наук вовсе не тем, что она представляет собой более высокую ступень теоретического обобщения опыта, а тем, что она не столько исходит из опыта, сколько преодолевает его. Это вытекает, по учению Гегеля, их самого предмета философии: «Если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само мышление»<sup>19</sup>.

Сенсуализм, полагает Гегель, охватывает лишь видимость происхождения содержания мышления, указывая на действительно имеющий место исходный пункт, содержание которого, однако, слишком смутно, бесформенно, субъективно, чтобы быть содержанием мышления. Если у Платона чувственно воспринимаемые предметы пробуждают дремлющее в душе воспоминание об их архетипах, то примерно такую же роль играют ощущения по отношению к мышлению в системе Гегеля. Рационалисты XVII в. рассматривали человеческую чувственность как ослабленную, смутную форму мышления, с которым отождествлялось сознание. Эту же концепцию развивает и Гегель, обосновывая ее онтологическими аргументами. «Во всех формах духа — в чувстве, в созерцании, как и в представлении, — мышление составляет основу»<sup>20</sup>, — утверждает Гегель.

Панлогистская концепция чувственного опыта накладывает свою печать на гегелевскую критику эмпиризма и тем самым на его понимание отношения между философией и частными науками. Вопреки своим заявлени-

*Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С 102.*

<sup>20</sup> *Гегель Г. В. Ф. Философия духа. Соч. Т. ИГ. М., 1956. С 103.*

ям о том, что развитие опытных наук подготовило расцвет философии нового времени, Гегель нередко третирует исследователей-эмпириков, которые «стремятся лишь к знаниям и исследуют то, что *есть* и *было*, так что в результате получается масса эмпирического материала, где открытие новой формы, нового червя или другого насекомого и нечисти почитается великим счастьем»<sup>21</sup>. Это несколько наивное осуждение исследователей, занимающихся всякой «нечистью», явно свидетельствует о том, что Гегель был далек от понимания тех теоретических перспектив, которые открываются перед науками именно благодаря накоплению «незначительных» эмпирических фактов, которые сами по себе, т. е. без связи с другими фактами, возможно, и не представляют особенного научного интереса. В этом отношении Гегель, при всем своем критическом отношении к ограниченному эмпиризму, мало чем отличался от тех эмпириков^ которые не видели существенности связи наблюдаемых ими природных явлений.

Через четверть века после смерти Гегеля Ч. Дарвин, создавая свое эволюционное учение, обратил внимание на существование множества пород домашних голубей, в сущности незначительно отличающихся друг от друга. Дарвин высказал предположение, что все они ведут свое происхождение от обыкновенного дикого голубя. Такое же предположение высказал Дарвин и относительно различных пород собак и других домашних животных, связав это многообразие пород с практикой искусственного отбора, изучение которой привело Дарвина к идее естественного отбора. Насколько далек был Гегель от такого, подлинно научного отношения к незначительным, на первый| взгляд, эмпирическим фактам, видно хотя бы из следующего его заявления: «Если считается достойным стремле

<sup>21</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. Соч. Т. X. С. 5.

нием познать бесчисленное множество животных, познать сто шестьдесят семь видов кукушек, из которых у одного иначе, чем у другого, образуется хохол на голове; если считается важным познать еще новый жалкий вид семейства жалкого рода лишая, который не лучше струпа, или если признается важным в ученых произведениях по энтомологии открытие нового вида какого-нибудь насекомого, гадов, клопов и т. д., то нужно сказать, что важнее познакомиться с разнообразными видами движения мысли, чем с этими насекомыми»<sup>22</sup>. В этом высказывании Гегеля обращает на себя внимание не только пренебрежительное отношение к орнитологии, энтомологии и другим наукам, занятым изучением всяких «жалких» объектов, но и явное противопоставление этим будто бы малодостойным занятиям изучения логики. Так конкретно выявляет себя спекулятивно-идеалистическое противопоставление философии частным наукам.

Разумеется, в гегелевской критике эмпиризма, не только философского, но и естественно-научного, есть и существенные, рациональные моменты. Гегель правильно отмечал принципиальную несводимость теоретического знания к эмпирическому, т. е. указывал на качественное различие (и противоречие) между ними. Однако он истолковывал это диалектическое отношение как свидетельство несостоятельности сенсуалистического представления о чувственном источнике теоретических знаний. Правильно отмечая противоречие между рациональным и чувственным, он не мог диалектически осмыслить это противоречие.

Гегелевская критика естественно-научного эмпиризма в известной мере предвосхищала необходимость теоретического естествознания, которая в те времена еще не осознавалась естествоиспытателями. Но и сам Гегель не видел действительных истоков этой необходимости.

<sup>22</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. С. 313.

<sup>6</sup> Зак. 3020



Он глубоко заблуждался, полагая, что все значительное, подлинно истинное в любой научной теории проистекает из философии, которую он нередко определял как науку об истине\*.

Таким образом, вырисовывается та специфическая форма, которую в гегелевской идеалистической системе принимает традиционное противопоставление философии и науки. Гегель решительно отвергает романтическое, иррационалистические претензии философии на сверхнаучное знание; такого знания, с его точки зрения, просто не существует. И, тем не менее, Гегель не порывает до конца с этой антинаучной претензией, поскольку он устанавливает иерархию истинности в рамках самой науки. Получаются как бы две науки: философия, рассматриваемая как единственная соответствующая своему понятию наука, и все другие науки, которым якобы не хватает полного соответствия понятию, поскольку они-де имеют дело с отчужденным образом абсолютного. Таким образом, наука высшего ранга, наука наук, по существу, противопоставляется «низшим» наукам, назначение которых нередко сводится к тому, что они подготавливают материал для философии.

Исторически изживший себя дуализм философского и научного знания возрождается, модернизируется и истолковывается как отношение противоположностей, якобы имманентное научному знанию. Если для естествознания истина есть соответствие научных представлений предметам исследования, то для философии истина, как утверждает Гегель, состоит в соответствии предмета его

Так, Гегель утверждает, что «все, что в каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию, может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они не пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной» {Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IV. С. 37}.

понятию, якобы составляющему его основу и сущность. Это значит, что основой метафизического раздвоения науки на высшее (философское) и низшее (нефилософское) знание является система абсолютного идеализма, в рамках которой понятие истины онтологизируется, превращается в абсолютный объект, постижение которого доступно-де лишь философии. Эта истина, безотносительная к вещам, и есть, согласно Гегелю, самое себя постигающий абсолютный дух. Отсюда и следует гегелевский вывод: «цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя. Чего-либо совсем другого для духа не существует»<sup>23</sup>. При такой постановке вопроса фатальной ограниченностью любой частной науки оказывается то, что она не спекулятивна в гегелевском смысле этого слова, т. е. изучает не дух как таковой, а его материальную, эмпирически фиксируемую форму проявления. Между тем спекулятивное мышление, согласно Гегелю, имеет своим предметом лишь мышление и притом не как специфическую человеческую способность, а как ~ субстанциальную действительность, якобы присутствующую во всем существующем. Но в таком случае истинная наука имеет дело лишь с мыслями, в действительности не существующим предметом познания.

Трагедия диалектического идеализма заключается в том, что он неизбежно мистифицирует поставленные им проблемы. Его несостоятельность так же, как и заключающиеся в нем глубокие диалектические прозрения выявляются лишь с диалектико-материалистических позиций.

<sup>23</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа. Соч. Т. III. С. 25-26.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФИИ КАК  
ВЫСШЕЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Многообразие философских воззрений, концепций, систем специфическим образом характеризует историко-философский процесс и всю философскую культуру в целом. Необходимость этого многообразия, несомненно обусловленная проблематикой философии, стремлением осмыслить и теоретически выразить бесконечное, вполне выявилась уже в философских учениях Древнего Востока и Греции. Развитие философии в Новое время также совершается посредством дифференциации, дивергенции, поляризации философских теорий, течений, направлений. Каждое философское учение, как правило, отрицает все другие философские учения, но вместе с тем нуждается в них, поскольку его позитивное содержание органически связано с этим отрицанием. Поэтому отношение между философскими учениями, говоря в терминах классической логики, носит не контрадикторный, а контрарный характер. Даже системы, выступающие как взаимоисключающие противоположности, обнаруживают общие сущностные черты. Экзистенциализм и неопозитивизм, метафизика и философия лингвистического анализа, персонализм и структурализм, философская антропология и новейшая, постпозитивистская философия истории науки — все эти течения достигают взаимного понимания, несмотря на то, что говорят они на разных языках, то есть вкладывают в одни и те же термины разное содержание. Так, в свое время Р. Карнап, лидер неопозитивизма, в своей рецензии на главный труд экзистенциалиста М. Хайдеггера «Бытие и время» буквально изничтожил его «фундаментальную онтологию», показав иррационалистический (и частично алогический) характер ее основных аргументов и выводов. Но в той же рецензии Карнап объявил учение Хайдеггера аутентичной

формой «философии жизни», отражающей, по словам Карнапа, иррациональность и алогизм самого жизненного процесса.

Экзистенциалисты, надо сказать, не остались в долгу. Они предприняли наступление на неопозитивизм как на несовместимую с мировоззренческим осмыслением «человеческой реальности» теорию, которая, впрочем, вполне пригодна в качестве «философии науки», во всяком случае для тех, кто предпочитает науку философии.

Эзотерической и потому лишь изредка высказываемой формулой этого мирного-немирного сосуществования большинства философских систем может быть одно из изречений П. Рикёра. Философские учения, заявляет, по-видимому без всякой иронии, этот французский персоналист, «не являются более ни истинными, ни ложными, но *разными*\*<sup>1</sup>.

Констатация перманентной конфронтации философских учений не должна затушевывать столь же закономерного для всего историко-философского процесса стремления преодолеть эту коллизию. Такое стремление в особенности выявляется в философии Нового времени, выдающиеся представители которой считают плюрализм философских учений преходящей, подлежащей преодолению (путем создания научной философии) характеристикой развития философии. Пафос объективной истины, который воодушевлял этих мыслителей, был совершенно несовместим с оправданием сосуществования множества несовместимых друг с другом философских систем.

В современной философии также конкурируют друг с другом эти взаимоисключающие тенденции. Одни из философов убеждены в том, что плюрализм философских Учений есть непреходящая, конституирующая определенность философии, ибо философия как специфическая форма познания является, по их мнению, субъективным

<sup>1</sup> *Ricoeur P. Histoire et verite. Paris, 1955. p. 63.*

видением мира. Такова, в частности, позиция прагматизма, органически связанная с его субъективистской интерпретацией истины и опыта. Философия, писал В. Джемс, есть «наш индивидуальный способ непосредственного видения и чувствования напряжения и давления космоса»<sup>2</sup>.

Среди философов XX века, обосновывающих возможность и необходимость радикального преодоления плюрализации философских учений, наибольшего внимания заслуживает Э. Гуссерль, являющийся, по убеждению большинства историков философии, наиболее выдающимся философом нашего столетия. Гуссерль считал важнейшей своей задачей доказательство той, на наш взгляд, бесспорной истины, что философия имеет право на существование лишь постольку, поскольку она становится наукой, разумеется, наукой *sui generis*, существенно отличной от всех других наук. Философия, писал Гуссерль, «должна быть абсолютно оправдывающей самое себя наукой, и притом универсальной наукой»<sup>3</sup>.

Называя свою философию наукоучением, Гуссерль выступал, особенно в первый период своей деятельности (то есть до выдвижения проблемы «жизненного мира»), как продолжатель традиций рационализма и немецкого классического идеализма, несмотря на свою страстную полемику с ними. Феноменология, по замыслу Гуссерля, призвана исследовать условия возможности науки вообще и научной философии в особенности. Аналогия с учениями Канта, Фихте и Гегеля напрашивается сама собой. Следует также подчеркнуть, что изменившееся впоследствии понимание Гуссерлем значения, ценности, сущности научного, а также и философского знания не стало отказом от этой первоначальной принципиальной

<sup>2</sup> *James W. Pragmatism*. London, 1907. P. 4.

<sup>3</sup> *Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. VIII. **Erste** Philosophic Teil II. Haag., 1959. S. 3.

установки. Неудивительно поэтому, что Гуссерль, обосновывая принцип научности философии, самым решительным образом осуждает, пользуясь известным выражением В. Дильтея, анархию философских систем. Он пишет: «Вместо едино-жизненной философии перед нами разрастающаяся в безбрежное, но почти лишенная связного единства (*zusammenhanglose*) философская литература; вместо серьезной дискуссии между противоречащими друг другу теориями, которые в споре все же обнаруживают единство, общность основных убеждений и непоколебимую веру в истинную философию, мы имеем видимость-реферирование, видимость-критику, простую видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга»<sup>4</sup>.

Таким образом, Э. Гуссерль радикально отличается не только от таких своих продолжателей, как экзистенциалисты, но и от неопозитивистских сторонников единой философской науки. Неопозитивизм является, по убеждению Гуссерля, антропологической, а также психологической интерпретацией науки, несостоятельной с точки зрения строгой научности, которая не должна ориентироваться на эмпирически понимаемый субъект познания.

Как же Гуссерль решает поставленную им проблему? В чем заключается, согласно его учению, подлинная научность философии?

Для ответа на эти вопросы следует, на наш взгляд, вычленив две основные черты феноменологического понимания специфичности философии. Философия (имеется в виду, разумеется, феноменология) есть отрицание всех существующих и существовавших философских Учений как не соответствующих, по убеждению основателя феноменологии, требованиям строгой научности. Философия, писал Гуссерль, всегда претендовала на звание строгой науки, но никогда не была таковой. «Я не

<sup>4</sup> Husserliana. Bd. 1 (2. Auflage). Haag., 1963. S. 46.

говорю, что философия — несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще на начиналась...»<sup>5</sup>

Во-вторых, философия как феноменология самым радикальным образом размежевывается с существующими в настоящее время науками о природе и обществе, утверждая тем самым, что разрабатываемое ею понятие научности почерпнуто отнюдь не из этих общепризнанных и успешно развивающихся наук. Эта радикализация традиционного противопоставления философии нефилософскому исследованию, несмотря на сохранение и постоянное подчеркивание исходной рационалистической установки, существенно отличает Гуссерля от всех других философов. Поэтому и противоречия феноменологического понимания философии приобретают характер неразрешимых в рамках феноменологии антиномий. Однако анализ этих антиномий, несомненно, может способствовать развитию научного понимания философии как специфической формы научного познания.

Итак, радикализм, радикальное отрицание конституирует основополагающую феноменологическую установку. Речь идет об «абсолютном радикализме» как «абсолютном призвании» философа, который находится в «абсолютной ситуации»<sup>6</sup>, ибо его цель — абсолютное, то есть чистое знание, абсолютная истина, абсолютная идея. Поэтому философия есть, строго говоря, не профессия, а призвание. Несмотря на этимологическую близость терминов, обозначающих в немецком языке то и другое (*Beruf* и *Berufung*), «профессия в повседневном смысле и профессия как призвание далеки друг от друга как небо от земли»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911.

Кн. I. С. 2.

<sup>6</sup> См.: Husserliana. Bd. VIII. S. 11, 26.

<sup>7</sup> Ibid. S. 12.

Науки, которые, по Гуссерлю, имели своим исторически исходным пунктом «платоновское обоснование логики», обособились затем от последней. Они «утратили дух радикализма» и отвергли требование «абсолютного оправдания» своих предпосылок. «Наука в своей специальной научной форме стала своего рода теоретической техникой»<sup>8</sup>. Ей не хватает понимания ее собственной принципиальной односторонности.

Таким образом, Гуссерль исходит из понятия строгой научности, которую он принципиально отличает от научности как уже достигнутого науками уровня знаний. Предложенная Гуссерлем классификация наук разграничивает фактуальные и сущностные (эйдетические) науки. Первого рода науки далеки от строгой научности хотя бы уже потому, что они обосновывают (или, напротив, опровергают) те или иные обобщения посредством ссылок на факты, что, с точки зрения Гуссерля, просто бессмысленно, ибо все факты контингентны. Науки второго рода (логика и математика) в принципе отличаются от эмпирических по своему содержанию и происхождению; в этом смысле они находятся в одной плоскости с феноменологией, которая также есть сущностная, эйдетическая наука. Можно также сказать, что задача, решением которой занимается феноменология, возникла благодаря философскому (в данном случае идеалистическому) осмыслению оснований логики и математики. Однако как логика, так и математика не соответствуют, согласно Гуссерлю, критериям строгой научности. Последняя предполагает не дискурсивное, рефлектирующее мышление и соответствующее ему знание, полученное в результате логического доказательства в виде Дедуктивных выводов, а *непосредственное познание*, прямое усмотрение истины, то есть *исключающую вереницу Умозаключений* интеллектуальную интуицию.

<sup>8</sup> *Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Saale, 1929. S. 3.*



Гуссерль хорошо осознает противоречия, присущие процессу интуиции. Он имеет поэтому в виду не ту интуицию, которая наличествует во всех науках и относится к фактам, интуитивное постижение которых допускает затем практическую проверку и теоретическое доказательство. Интуиция как элемент научного познания далеко не всегда действительно схватывает истину. Как и любая присущая человеку способность познания она есть также и способность заблуждения, ибо не существует особой, независимой от познания способности заблуждения. Пытаясь преодолеть это внутренне присущее интуиции противоречие, Гуссерль разграничивает и даже противопоставляет друг другу различные виды и степени самоочевидного, или истинного. Самоочевидность, на которую нацелена феноменология, должна быть понята как абсолютная самоочевидность, абсолютная истинность. Однако во внешнем мире, так же как и в наших знаниях о нем, в сфере эмпирического, чувственно воспринимаемого, нет ничего абсолютно самоочевидного. Очевидность (отнюдь не абсолютная) достигается здесь в результате исследования, практической деятельности. Следовательно, это никоим образом *не самоочевидность*. Отсюда понятен категорический вывод Гуссерля: всякое, в том числе и научное, знание о внешнем мире находится по ту сторону строгой научности.

Таким образом, феноменология Гуссерля с самого начала заключает в себе неразрешимое в границах этого учения противоречие: притязание на строгую научность, с одной стороны, и критику научности во всех ее реально существующих формах — с другой. Следствием этого является не менее противоречивая попытка создать наукоучение, исключая из сферы позитивного гносеологического анализа науки и предмет их исследования. Понятие строгой научности оказывается двусмысленным также и потому, что оно совершенно игнорирует момент относительности, присущий истинам, в том числе и аб-

солютной истине, границы которой относительно. Диалектика истины и заблуждения совершенно не интересует Гуссерля. Ей не может быть места в феноменологии. Рассмотрение истины как процесса познания, т. е. в известном смысле субъективного процесса, также чуждо феноменологическому методу.

Истина, с точки зрения Гуссерля, тождественна самоочевидности. Но самоочевидность предполагает наличие познающего субъекта, для которого нечто самоочевидно. Между тем Гуссерль самым решительным образом настаивает на онтологической объективности истины, т. е. объективности, независимой от процесса познания. Истина в ее феноменологическом понимании, т. е. строго научная истина, предшествует познанию, существует безотносительно к этому процессу. Таков ход мысли Э. Гуссерля. Истина, следовательно, — донаучный феномен, идеальное самодовлеющее бытие, которое не следует смешивать с представлениями, понятиями, рассуждениями, адекватно выражающими эмпирические факты. Не истина относится к познанию, а познание относится к истине, то есть является попыткой ее постижения. Истина может быть познана, но может остаться непознанной, никому неизвестной, но тем не менее абсолютной. Если даже мир превратится в ничто, любая истина останется истиной. Значит, не следует связывать истину (абсолютную истину) с эмпирически данным предметом научного исследования, с уровнем развития научного познания и его результатом.

Отнесение истины к процессу познания, к человеческому действию Гуссерль называет антропологическим, психологическим, натуралистическим заблуждением, доказывая, что такое понимание истины релятивизирует истинное, умаляет его объективность, его независимость от существующего знания, от существования человечества и всякого существования вообще. Гуссерль пишет: «Если всякая истина (как предполагает антропологизм) имеет своим единственным источником общечеловеческую орга-

низацию, то ясно, что, если бы такой организации не существовало, не было бы никакой истины»<sup>9</sup>. Бытие истины независимо от всего, что вообще существует, то есть от всякой фактичности, реальности, пространства, времени и т. д. Истинное идеально, а не реально. Оно есть, а не существует. И царство истин, необозримое в своей бесконечности, абсолютно независимо от реального, то есть пространственно-временного, или эмпирического мира. Скорее, наоборот, связь вещей (*Zusammenhang der Sachen*) лишь через посредство связи истин (*Zusammenhang der Wahrheiten*) приобретает обнаруживаемое в ней науками объективное значение (*Objektive Geltung*)<sup>10</sup>.

Гуссерль не отвергает внешнего мира как предмета познания. Он подвергает критике махизм, для которого вещи — лишь комплексы ощущений. «Этот позитивизм, — пишет Гуссерль, — редуцирует вещи к эмпирически упорядоченным комплексам психических данных (ощущений); их идентичность, а вместе с нею весь бытийный смысл, становится простой видимостью. Это не просто ложное, совершенно слепое учение; это также и бессмысленное учение, поскольку оно не видит, что сами фикции должны иметь свой способ бытия, свой способ очевидности, свой способ единства многообразия и что они тем самым влекут за собой ту самую проблему, которую это учение должно было бы устранить»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909. Ч. I. С. 103. Развивая эту мысль в другом месте цитируемого произведения, Гуссерль подчеркивает: «Никакая истина не есть факт, т. е. нечто определенное во времени. Истина, правда, может иметь значение, что вещь существует, состояние имеется налицо, изменение совершается и т. п. Но сама истина выше всего временного, т. е. не имеет смысла приписывать ей временное бытие, возникновение или уничтожение» (Там же. С. 65).

<sup>10</sup> Husserl E. *Logische Untersuchungen*. 2. Auflage. Halle, 1928. Bd. 1. S. 228.

<sup>11</sup> Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. S. 148-149.

Эта острая критика махизма есть вместе с тем отрицание идеалистического эмпиризма. Тем не менее, феноменологическое понимание философии включает в себя и субъективно-идеалистическую установку, но не как отрицание реальности внешнего мира, а как гносеологическое исключение внешнего мира из сферы философского созерцания. Знание о внешнем мире не может быть, согласно основному феноменологическому постулату, ни строго научным, ни философским, ибо абсолютной истине не присуща эмпирическая реальность. Конечно, предметом познания может быть все: и реальное, и идеальное, и предмет, и процесс, и математическое отношение, и долженствование. Но предмет философского, феноменологического или строго научного познания отделяет от всех других объектов возможного знания его чистая идеальность. Это царство чистых истин, смыслов, всеобщностей. И если науки, исследуя эмпирический мир, устанавливают определенные истины, законы, отношения всеобщности, формулируют осмысленные высказывания относительно предметов, которые сами по себе лишены смысла, то это возможно лишь потому, что имеется чистое сознание, или идеальное бытие, которое заключает в себе неисчерпаемое интенциональное многообразие возможных смыслов, значений, истин, мыслимых всеобщностей. Это — поток идеальных сущностей, которые Гуссерль называет *феноменами*, придавая тем самым новое значение этому старому термину.

Смысл и значение феноменов независимы от существующего, поскольку существующее понимается как эмпирически постигаемая реальность. Чистое сознание есть поток *чистых переживаний*, созерцание сущностей (*Wesensschau*). Поэтому чистое сознание не сводимо к *человеческому* сознанию, которое немислимо без эмпирического восприятия, восприятия *внешнего* мира. Однако чистое сознание — не платоновское трансцендент-

ное царство идей: «чистое» сознание имеет своим место-пребыванием, как подчеркивает Гуссерль, реальную человеческую психику.

Нетрудно понять, что проблема идеального бытия, наличествующего в человеческой психике, неразрывно связана с учением Канта об априорной основе эмпирического сознания и знания. Речь, следовательно, идет о реальной гносеологической проблеме. Математика и механика, указывая родоначальник немецкого классического идеализма, представляют собой системы суждений строгой всеобщности и необходимости. Как это возможно, если опыт не может быть основанием такого рода суждений ввиду неизбежной незавершенности индуктивных умозаключений? Отвечая на этот вопрос, Кант утверждал, что математика предполагает в качестве своего основания априорное чувственное созерцание, вследствие чего научные истины, обладающие аподиктической всеобщностью, носят трансцендентальный характер, то есть они априорны, но применяются к опыту. Этим указанным Кантом путем шел и Фихте. Предпосылки опыта, утверждал он, находятся *вне опыта*. Одни полагают, что эти предпосылки трансцендентны, т. е. находятся по ту сторону опыта. Отвергая эту точку зрения как «догматическую», Фихте доказывал, что предпосылки опыта находятся по сю сторону опыта, то есть в самой структуре познающего сознания.

Гуссерль предельно расширяет, универсализирует поставленную немецким классическим идеализмом гносеологическую проблему: не только математика, механика, научное знание вообще, но и все наличное в эмпирическом сознании имеет свои предпосылки в структуре доэмпирического сознания, которое он называет чистым интенциональным сознанием. Поэтому, например, восприятие (*Wahrnehmung*) предполагает имплицитное априорное сознание истины.

Абсолютное противопоставление чистого философского сознания эмпирическому (нефилософскому) обосновывается Гуссерлем путем разработки онтологии чистого сознания. Нефилософское знание имеет своим предметом существующее в том специфическом значении этого термина, которое придается ему Гуссерлем: существующее в пространстве и времени. Истинная же философия, то есть феноменология, является учением о том, что есть, но не «существует». Это — дальнейшее развитие кантов-ского тезиса о необходимости превращения онтологии в аналитику чистого рассудка.

Исходя из философии Гуссерля, М. Хайдеггер утверждал: *«Онтология возможна лишь как феноменология»*<sup>12</sup>. Иными словами, предметом онтологии может быть лишь чистое сознание. Правда, сознание в экзистенциалистской философии есть не столько познающее, научное, сколько эмоциональное сознание, основными определениями которого являются забота (Sorge), страх (Angst) и т. д. Однако в анализе этого сознания экзистенциализм применяет феноменологический метод выявления априорных интенциональных оснований эмпирического. Так, обычный вульгарный страх, испытываемый человеком в какой-то неожиданной, угрожающей его жизни ситуации, возможен, с точки зрения экзистенциалиста, лишь потому, что в глубинах человеческой психики независимо от всякого опыта неизменно наличествует априорная интенция страха. Чистое сознание не является, с этой точки зрения, пустым: оно всегда есть сознание чего-то.

Когда Платон абсолютно противопоставил мир идей миру вещей, перед ним с неизбежностью встала проблема перехода от первого ко второму. Эта проблема оказалась неразрешимой вследствие основополагающего постулата системы Платона. Философия, как ее понимает

<sup>12</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1957. S. 35.*

Гуссерль, с такой же неизбежностью сталкивается с этой проблемой. Однако в отличие от Платона Гуссерль обосновывает принцип имманентности трансцендентного, пытаясь с помощью этого принципа доказать, что предметное в самом широком смысле этого слова преформировано в чистом сознании в качестве интенций, присущих многообразию чистых переживаний всеобщего, как выражение изменяющейся настроенности (*Zumutesein*) чистого сознания. Гуссерль утверждает: «...Все предметы, как конституируемые предметы, находятся в сущностных отношениях к имманентным предметам, так что очевидность всякой предметности должна скрываться в ней самой, как для нее совершающиеся (*fungierende*) имманентные переживания, имманентные очевидности»<sup>13</sup>.

Итак, мир философского видения, с одной стороны, не от мира сего, но с другой — заключает в себе в качестве интенций (ср. учение Канта об антиципациях чистого рассудка) противостоящий ему эмпирический предметный мир. Предметность выступает, таким образом, и как внешнее по отношению к чистому сознанию, и как его коррелят. Это дает основание Гуссерлю утверждать, что феноменология в отличие от других идеалистических учений непосредственно обращена к самим вещам (*zu den Sachen selbst*). Однако действительный пафос феноменологии заключается прежде всего и главным образом в обосновании действительности идеального, его независимости от существующего. Несуществующее, но обладающее истинностью, смыслом, значением, всеобщностью, возвышается, согласно Гуссерлю, над существующим, лишенным имманентной, самодовлеющей истинности, смысла, значения, всеобщности.

Кант противопоставлял должное сущему; неокантианцы, как известно, пошли еще дальше в этом направлении. Они сделали предметом философии царство абсо-

<sup>13</sup> *Husserl E. Formale und transzendente Logik. S. 254.*

лютных ценностей, которые ирреальны, но обладают непререкаемым значением. Априорные ценности противопоставлялись неокантианством эмпирической оценке, которая трактовалась как обусловленная реальным, эмпирическим, преходящим содержанием. Философия же занимается абсолютным, которому нет места в эмпирическом мире. Поэтому Г. Риккерт писал, что философия «оставляет себе царство ценностей, в котором она видит свой истинный домен. Целью ее является исследовать эти ценности как ценности, подвергнуть вопросу их значимость и включить их в общую телеологическую связь всех ценностей»<sup>14</sup>.

Гуссерль в своем понимании идеального является в известном смысле продолжателем неокантианства. Не следует, однако, переоценивать близость феноменологии неокантианству, как это делает И. Бохенский<sup>15</sup>. Философия Гуссерля в отличие от неокантианства несводима к учению о ценностях, о должном. Ее предмет — основные структурные характеристики научного познания и знания, характеристики, которые выявляются, но вместе с тем мистифицируются феноменологией, поскольку она заранее исключает из рассмотрения отношение сознания к объективной реальности, субъективистски ис-

<sup>14</sup> Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908. С. 147.

<sup>15</sup> «Единственное значительное различие между Гуссерлем и Марбургской школой, — пишет И. Бохенский, — заключается в том, что он не позволяет объекту раствориться в формальных законах и признает множественность существующих субъектов» (*Bochenski I.M. Contemporary European Philosophy. Berkeley and Los Angeles, 1956. p. 140*). В другом месте этой же книги, вопреки сказанному выше, утверждается, что Гуссерль внес «существенный вклад в образование антикантианской мысли благодаря подчеркиванию содержания и сущности объекта» (p. 132). Этот более правильный взгляд подтверждается характеристикой феноменологической интерпретации формальной логики, которая дается И. Бохенским (p. 133-134).



толковывает предметный характер сознания, мышления и отвергает историческое исследование возникновения и развития присущих познанию логических, в частности категориальных, форм.

К. Маркс характеризовал спекулятивно-идеалистическую философию как отчужденное сознание, культивирующее свою отрешенность от внешнего, эмпирического мира, сознание, лишенное понимания действительных, социально-экономических истоков своего отчуждения. «Философ, — писал Маркс, — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя *масштабом* отчужденного мира»<sup>16</sup>. Эта констатация положения философии в буржуазном обществе в особенности применима к феноменологической концепции философии, поскольку она в несравненно большей степени, чем все другие философские учения, «возвышает» философию над всем существующим, как будто бы философия свободна от пороков, противоречий, несообразностей реального «жизненного мира», между тем как в действительности она при всем своем критицизме является их наиболее впечатляющим интеллектуальным выражением.

Если идеалистические, спиритуалистические теории обычно стремились доказать реальность трансцендентного и ставили под вопрос (или прямо отрицали) существование чувственно воспринимаемой реальности, то феноменологический идеализм, нисколько не оспаривая реальности мира повседневного человеческого опыта, мира научного знания и многообразной практической деятельности, придает второстепенный характер этим реальностям, существующему вообще, противопоставляя наличному бытию бытие идеальное как абсолютно значимое, абсолютно истинное. Не только «диалектическая теология» К. Барта, но и экзистенциализм, в том числе и в своем атеистическом варианте, полностью выявили

глубокий религиозный подтекст такого разграничения. Бог есть, но он не существует, ибо существование принадлежит лишь эмпирическому, преходящему, ограниченному в пространстве и времени — такова новейшая версия «диалектического» обоснования присутствия божественного в мире, где ему *фактически нет места*.

Абсолютное противопоставление идеального реальному, определяемое как исходное *основоположение аутентичной философии, реализуется в идеалистической системе* Гуссерля посредством *феноменологической редукции*, то есть радикального отключения сознания от всего почерпнутого им из природной и социальной действительности. Мир и все, что мы знаем о нем, должен быть заключен в скобки<sup>17</sup>. Заключаются в скобки, то есть исключаются из рассмотрения, и все философские учения, поскольку феноменология, согласно Гуссерлю, непосредственно обращается к феноменам идеального бытия. С этой точки зрения согласие Гуссерля с тем или иным философским воззрением, высказанным до него, не есть следствие преемственности. Это результат «встречи», совер-

<sup>17</sup> Операция «заключения в скобки» имеет смысл и за пределами математики. Не только мышление, но даже чувственное восприятие абстрагируется от значительной части многообразного содержания, являющегося предметом исследования, и тем самым заключает его в скобки. Но в математике, как известно, скобки затем открываются. То же происходит и в процессе познания вообще. Абстрагируемое, если оно существенно, в дальнейшем включается в область исследования. Так, в первом томе «Капитала» Маркса заключается в скобки обращение капитала, во втором томе — производство капитала, то есть то, что рассматривалось в первом томе. Третий же том «Капитала» имеет в качестве предмета исследования единство производства и обращения капитала, то есть полностью открывает скобки. Гуссерль, таким образом, абсолютизировал существенную особенность познания. Однако фундаментальным заблуждением феноменологии является то, что она вообще отвергает необходимость «открыть скобки».

шившейся в процессе феноменологического созерцания. Отношение преемственности между философскими учениями заключается в скобки.

Гуссерль различает два типа феноменологической редукции: эйдетическую и трансцендентальную, которые представляют собой ступени последовательного развертывания процесса исключения всего «мирского», в том числе и научного, содержания, поскольку оно, согласно феноменологическому определению, не может быть строго научным. С этой точки зрения критика эмпиризма, натурализма, психологизма, антропологизма и т. д. представляет собой в рамках системы Гуссерля обоснование необходимости феноменологической редукции.

Эйдетическая редукция рассматривается Гуссерлем как заключение в скобки внешнего мира, а также знания о нем, что будто бы устраняет все то, что мешает прямому интуитивному видению сущности. Это именуется также элиминацией «фактичности», которой противопоставляется сущность как нечто лишенное эмпирических определений и, следовательно, пространственно-временного бытия вообще.

Следующая ступень — трансцендентальная редукция — призвана элиминировать эмпирическое (психологическое, антропологическое и т. п.) самосознание со всем его «внешним», то есть приобретенным в процессе жизни (в том числе и нефеноменологического познания) содержанием. Речь идет, таким образом, об исключении всего *реального, существующего*, о редукции реального к идеальному чистому самосознанию. Философствовать с этой точки зрения — значит редуцировать все внешнее к внутреннему, объективное к субъективному, материальное к идеальному. При этом предполагается, что человеческое Я (ego) в своей якобы изначальной отрешенности от всего «внешнего» обладает неисчерпаемым богатством интенционального видения. Это — возрождение платоновского учения о душе, изначально существую-

щей согласно философско-мифологической концепции Платона по ту сторону мира вещей — в мире идей, вечных истин, которые она «вспоминает» затем, когда она временно пребывает в человеческом теле. Таким образом, «строго научная» концепция Гуссерля, абсолютизируя противоположность субъективного и объективного, повторяет основные заблуждения идеалистической метафизики, которые она тем не менее пытается заключить в скобки.

Гуссерль настаивает на том, что тотальная (или радикальная) редукция, составляющая сущность феноменологического метода, не имеет ничего общего с деятельностью абстрагирующего мышления; последнее также подлежит заключению в скобки, как относящееся к эмпирическому, реальному миру и в силу этого чуждое философии<sup>18</sup>. Редуцирование существующего к чистому сознанию человеческого субъекта есть, следовательно, не деятельность мышления, а скорее акт воли, которая феноменологически интерпретируется как чистая воля, ибо у нее не должно быть эмпирических побудительных мотивов. Разумеется, задача возвращения к чистому сознанию, чистому Я (так же, как сформулированная Кантом задача возвращения к чистой нравственности) не может быть полностью решена конечным человеческим индивидом. В этом смысле дорога, которую прокладывает феноменология, не имеет конечного пункта назначения, поле феноменологического исследования безгранично. Философия — это, так сказать, нечто вроде чистилища, представляющегося христианскому сознанию преддверием в рай идеального бытия, которого, как поучает христиан-

<sup>18</sup> И здесь Гуссерль продолжает иррационалистически-интуитивистскую традицию, которая особенно отчетливо выражена А. Бергсоном, утверждающим, что интуиция осуществляется «без рассуждений, абстракций, обобщений» (*Бергсон А. Собр. соч. Пг., 1917. Ч. IV. С. 7*).

ство, нет в этом, поюстороннем мире. Так Гуссерль, исходя из идеалистических посылок, приходит к отрицанию метафизического системотворчества. Сущность феноменологии, с его точки зрения, резюмируется в ее методе.

Философ, согласно учению Гуссерля, есть человек, который встал на путь феноменологического очищения сознания. С этой точки зрения большинство философов, собственно, не являются действительными философами: они лишь затемняют сознание. Великий философ — это тот, кто открыл этот истинно философский путь, размежевался с квазифилософами и дальше всех прошел по открытому им пути.

Феноменология, впрочем, как и другие идеалистические учения, явно не свободна от мании величия. Она претендует на преодоление давления реальности, на радикальное решение проблемы человеческой эмансипации. Таким образом, проблема аутентичного познания, духовной культуры, подлинной человеческой жизни так же, как и проблема единства человека и природы, личности и общества, радикализируется Гуссерлем путем идеалистической дискредитации научно-теоретического, практического, социально-исторического и, конечно, материалистического отношения к реальному миру.

Маркс и Энгельс указывали, что спекулятивно-идеалистическая философия как отчужденное общественное сознание «была только трансцендентным, абстрактным выражением существующего положения вещей». Эта философия полагала, что своим мысленным возвышением над эмпирической действительностью она освобождается от присущих этой действительности противоречий и пороков. Основоположники марксизма подчеркивали, что идеалистическая философия именно «вследствие своего *мнимого отличия* от мира должна была вообразить, что она оставила глубоко под собой существующее положение вещей и действительных людей. С другой стороны, так как философия *в действительности* не отлича-

лась от мира, то она и не могла произнести над ним никакого *действительного приговора*, не могла приложить к нему никакой реальной силы различения, не могла, значит, *практически* вмешаться в ход вещей...»<sup>19</sup> Это глубокое определение сущности идеалистической философии и идеалистического понимания сущности философии вообще непосредственно применимо к феноменологии Гуссерля так же, как и к его феноменологической концепции философии.

Как известно, учение Гуссерля, сознательно противопоставленное социальным, исторически возникающим, исторически преходящим процессам, не выдержало этой конфронтации. Чистая теория чистых сущностей, созданная в период, предшествующий первой мировой войне, и бросившая вызов всему эмпирически существующему, практически ориентированному, социально направленному, оказалась в своей идеалистической отрешенности от жизни совершенно стерильной, беспомощной перед лицом ужасающих социальных катаклизмов, характерных для нашего столетия. Первая мировая война, послевоенная Германия, переживающая поражение фатерлянда как «закат Европы», Октябрьская революция, немецкая революция 1918 г., мировой экономический кризис 1929-1932 гг., сползание буржуазно-демократической Веймарской республики к фашистской диктатуре, человеконенавистническая идеология гитлеризма и его социальная демагогия, пленившая некоторых учеников Гуссерля<sup>20</sup>, — все эти впечатляющие исторические факты, столь чуждые чистому интенциональному сознанию, потрясли до

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 43.

<sup>20</sup> Укажем для примера на М. Хайдеггера, который в ноябре 1933 года писал во «Freiburger Studentenzeitung»: «Не научные положения и "идеи" суть правила вашего бытия. Только фюрер и лишь он один есть сегодняшняя и будущая действительность» (см.: Zeitschrift für Sozialforschung. 1934. № 2. S. 194).

основания добропорядочное либерально-буржуазное, гуманистическое сознание состарившегося философа. Императив строгой научности, который уже в начале века стал специфической формой идеалистической критики научного познания, теперь осознается Гуссерлем как хотя и необходимый, но совершенно недостаточный философский принцип. Науке, утверждает отныне Гуссерль, не хватает не столько строгой научности, сколько непосредственного, заинтересованного, пристрастного отношения к живой жизни, к человеческому существованию, которое, во всяком случае для самого человека, является самоцелью и смысл которого заключен в нем самом. Наука, писал Гуссерль в работе «Кризис европейских наук...», «принципиально исключает самые важные для человека, оставленного в наши злосчастные времена на произвол судьбы, вопросы: вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого бытия»<sup>21</sup>.

Нетрудно заметить, что гуссерлевская критика науки на деле оказывается неосознанной философом критикой псевдонаучного объективизма. Но именно поэтому она наносит удар и той стерильной, идеалистической концепции строгой научности, которую разрабатывал Гуссерль. Это, конечно, не могло ускользнуть от его проницательности. Понятно поэтому, почему Гуссерль приходит к выводу, что исходным понятием философии должно быть понятие жизненного мира (*Lebenswelt*), то есть мира, в котором живут и которым живут все люди, мира повседневного опыта, открытого для всех, кто имеет глаза, уши, голову, сердце. Жизненный мир — это мир первоначальных очевидностей, сфера объективации человеческой субъективности. Наука с ее рациональностью, системностью, логическими построениями представляет собой вторичное духовное образование. Таково последнее слово феноменологии. Нам нет необходимости вдаваться

<sup>21</sup> Husserliana. Bd. VI. S. 4.

в специальное рассмотрение понятия «жизненного мира», поскольку это выходит за пределы нашей темы. Укажем лишь, что это понятие, несовместимое с первоначальным замыслом феноменологии, в конечном итоге включается в ее состав. Феноменологически истолкованный «жизненный мир» оказывается особым, первоначальным типом чистого сознания, предшествующим научно-ориентированному чистому сознанию. А поскольку феноменология с самого начала разрабатывалась как учение о преднаучном, но, конечно, не обыденном сознании (то есть как теория донаучной идеальной основы научного знания), то понятие «жизненного мира» представлялось Гуссерлю вполне вписывающимся в эту систему через феноменологическое истолкование «естественной установки» сознания, которая ранее просто заключалась в скобки. Правильно замечает в этой связи Н. В. Мотрошилова: «Поставив вопрос о соотношении наук с более объемлющими сферами человеческого опыта, Гуссерль свел его к гораздо более узкому и производному вопросу о связи двух типов сознания, двух форм духовной ориентации»<sup>22</sup>.

Подытоживая рассмотрение феноменологической философии, мы можем констатировать:

1. Философия понимается Гуссерлем как непрерывное освобождение человеческого сознания от внешней, якобы подавляющей его аутентичность, эмпирической объективности, как восхождение к «чистому», или подлинному, сознанию, которое обретает способность видеть вещи в их истинном свете и, превращаясь в самосознание, находит в самом себе интенциональный, истинный смысл всего того, что чувственно воспринимается и теоретически осмысливается как во внешнем мире, так и в человеческой психике, которая связана с этим миром, с человеческим телом и т. д. Феноменологическая редук-

<sup>22</sup> Мотрошилова Н. В. Феноменология. Современная буржуазная философия. М., 1970. С. 509.



ция есть метод высвобождения сознания, способ его восхождения к подлинной духовной культуре, к философскому созерцанию идеального бытия, которое, однако, не существует вне человеческого сознания, хотя вместе с тем радикально отлично от него. Философствовать, с точки зрения феноменологии, — значит заключать мир в скобки, воздерживаться от суждений не только о мире, но и о всяких высказываниях о нем, последовательно, путем интуитивного созерцания переходить к абсолютно самоочевидным феноменам, к чистому Я, соотносить эмпирически данное с изначально значимым идеальным, постигать вневременные, внепространственные чистые сущности, а через них и все находящееся во времени и пространстве. Философия, понимаемая феноменологически, есть прежде всего метод, а не система. В качестве теории она устанавливает лишь принципы феноменологического подхода, которые должны быть применены как в науках, так и во всех других сферах человеческой деятельности. Поэтому наряду с феноменологической психологией, феноменологической социологией, феноменологической эстетикой и т. д. должны быть созданы феноменология восприятия, феноменология истины, феноменология религии и т. п. Как известно, последователи Гуссерля стремятся развивать его учение прежде всего именно в этой, условной выражаясь, прикладной сфере феноменологического философствования. 2. Предмет философии составляют феномены сознания, открытые непосредственному (то есть очищенному феноменологической редукцией) созерцанию чистые сущности, всеобщности, смыслы, значения, которые образуют изначальные структурные интенции сознания, а затем проецируются науками в сферу эмпирического, благодаря чему становится возможным осмысленное познание мира, установление форм всеобщности, которые присущи предметному миру лишь как корреляту чистого сознания. Такое понимание специфики и назначения фи-

лософии сочетает объективный идеализм с идеализмом субъективным, рационалистические конструкции сознания — с иррационалистическим видением внешнего мира. Философия трактуется как единственная (и притом строгая) наука об абсолютно истинном, являющаяся радикальной противоположностью не только обыденному сознанию, но и наукам на любом уровне их возможного развития. Поэтому только философия (имеется в виду, разумеется, лишь феноменология) есть «абсолютно обоснованная наука», «универсальная наука о принципах», «универсальная наука о методе»<sup>23</sup>. Таким образом, характерной особенностью философии Гуссерля является предельная радикализация традиционного противопоставления философского нефилософскому.

3. Философия как чистое наукоучение не способна дать ответ на вопрос о смысле, всеобщей цели, назначении науки. Еще менее пригодно феноменологическое наукоучение для решения вопросов, которые возникают перед человеком и человечеством как в их повседневной жизни, так и в критические, переломные исторические эпохи. Необходима поэтому феноменология «жизненного мира», которая должна быть также основополагающим и аутентичным обоснованием феноменологии научного знания.

Гуссерль полагал, что учение о «жизненном мире», поскольку он придавал ему феноменологическую форму, является дальнейшим развитием созданной им философской науки. В действительности же поставленная Гуссерлем проблема сводит на нет абсолютистское противопоставление философского нефилософскому, противопоставление, которое образует исходное положение феноменологии как якобы единственного, подлинно философского метода исследования. Метод Гуссерля вступил в противоречие с системой, в которую самым не-

<sup>23</sup> Husserliana. Bd. VII. S. 190, 205, 230.

ожиданным образом ворвался «жизненный мир», принципиально несводимый к чистому сознанию и к сознанию вообще.

Таким образом, феноменология Гуссерля косвенным образом указала на необходимость диалектического исследования противоположности между философским и нефилософским, то есть на необходимость анализа их противоречивого единства. В этой связи встают вопросы о социальной сущности сознания, об отношении к общественному бытию, о действительном отношении философии к наукам о природе и обществе и к практической деятельности людей, об историческом процессе формирования и развития категориальных форм научного познания, об общественной практике как основе познания и реальном содержании человеческой жизни.

### ФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Противопоставление философствования нефилософской, в том числе и научной, исследовательской деятельности издавна характеризует философское развитие. Следует подчеркнуть парадоксальный характер антитезы философия — наука, так как наиболее выдающиеся философы, по меньшей мере в Новое время, посвящали свои усилия созданию научной философии. Противопоставление философии наукам не означало для них недооценки научности, которая понималась как аутентичная форма теоретического исследования.

Рационализм XVII в. интерпретировал математику как парадигму истинного философского знания. Можно согласиться с Г. Райхенбахом, который видел один из источников традиционных философских заблуждений в «рассмотрении математического знания как прототипа

всякого знания»<sup>1</sup>. Кант, доказывающий, что основоположения философии не могут быть аналогичны математическим дефинициям и аксиомам, тем не менее утверждал, что во всякой науке столько научности, сколько в ней математического по своему характеру знания. Лейтмотивом немецкой классической философии была идея научности. Главный вопрос «Критики чистого разума» можно, по существу, сформулировать так: как возможна научная философия? И Фихте, продолжая эту главную установку кантовской системы, разрабатывал свою философию как наукоучение. Гегель, создававший свою систему как «энциклопедию философских наук», уже в первом своем программном произведении, являющемся, по словам Маркса, тайной и истоком всей его философии<sup>2</sup>, провозгласил создание научной философии категорическим императивом Нового времени. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим стремлением было способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*\*\*». И тем не менее, философия Нового времени сохраняет противопоставление философствования научному исследованию, поскольку она претендует на создание завершенной системы знаний, принципиально независимой от последующего развития научного познания.

Идеалистическая философия XX в., решительно отвергнув идеал научно-философского знания, все более настойчиво углубляет, обосновывает радикальное противопоставление философствования научному знанию. Ре-

<sup>1</sup> *Reichenbach H.* Modern Philosophy of Science. London, 1959. P. 159.

<sup>2</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1959. С 624.

<sup>3</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. IV. М., 1959. С. 3.

альное отличие философского мировоззрения от частных наук истолковывается как непреодолимая пропасть между исключаящими друг друга модусами духовного бытия. Негативные последствия односторонней научной специализации характеризуются как всеобщая сущность научного подхода к действительности. Более того, необходимость философского осмысления оснований науки, необходимость, которую обычно осознают и сами ученые, изображается как имманентная философская несостоятельность научного миропонимания.

Феноменология Э. Гуссерля характеризуется ее создателем как «абсолютно обоснованная наука» (*absolut geg-rundete Wissenschaft*)<sup>4</sup>. Философия как феноменология ; самым радикальным образом размежевывается с науками о природе и обществе, утверждая тем самым, что разрабатываемое ею понятие научности почерпнуто отнюдь не из существующих и успешно развивающихся наук. Эта радикализация традиционного противопоставления философии нефилософскому исследованию особенно наглядно проявляется в утверждении Гуссерля, что даже логика и математика не соответствуют критериям строгой научности. Последняя якобы предполагает непосредственное познание, прямое усмотрение истины, т. е. исключаящую вереницу умозаключений, интеллектуальную интуицию.

М. Шелер, развивавший феноменологию в направлении, которое привело к экзистенциализму, обосновывал противопоставление философствования науке путем девальвации предмета научного исследования. «Наука (каков бы ни был ее метод — индуктивный или дедуктивный) движется в сфере случайного бытия...» Совершенно иное дело философия: «Философское познание целеустремленно, скорее, в совершенно иную сферу бытия, которая вообще *находится вне нас, по ту сторону* не-

<sup>4</sup> Husserliana. 1956. Bd. VII. S. 190.

посредственно *окружающей* нас сферы бытия»<sup>5</sup>. Таковы некоторые основные исторические предпосылки философии Хайдеггера, которую мы рассматриваем как резюме его «фундаментальной онтологии». Эту онтологию философ противопоставляет метафизике, которая трактуется не столько как ложный способ мышления, сколько как ложный способ человеческого существования, порожденный прогрессирующим в ходе развития цивилизации отчуждением личности, все более утрачивающей свою аутентичность, изначально присущую ей первичную интуицию бытия. Поскольку онтология издавна была основой метафизики, Хайдеггер порывает с традиционным пониманием онтологического. Он утверждает, что бытие не может быть предметом познания; оно неопределимо, непознаваемо. Иллюзия познаваемости бытия порождена метафизическим исключением человека из бытия, рационалистическим размежеванием бытия и сознания. Последнее, таким образом, интерпретируется как внешняя по отношению к бытию реальность; само же бытие оказывается в таком случае внешним миром.

Хайдеггер ополчается против материалистического (и не только материалистического) признания внешнего мира, истолковывая общенаучную (т. е. не только философскую) посылку как обеднение человеческой самости, сведение ее к «мыслящей вещи» в духе Спинозовской *res cogitans*, которая тем самым становится объектом и подлежит такому же исследованию, как и любая другая вещь. «Онтология возможна лишь как феноменология»<sup>6</sup>. По замыслу Хайдеггера, онтология призвана заниматься исследованием структуры вопроса о смысле бытия сущего. То, что можно сказать о бытии в себе, исчерпывается словом *есть*, которое, впрочем, двусмысленно в силу эти-

<sup>5</sup> *Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921. Bd. 1.*  
<sup>5</sup>- Ю9, 105.

<sup>6</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1957. S. 35.*

мологического родства с тем, к чему его относят, т. е. с бытием. Онтология-феноменология может лишь заниматься постижением особых феноменов человеческого сознания, о которых утверждается, что они не противостоят бытию или, иначе, обладают бытийным смыслом. «Фундаментальная онтология» обращается к человеку, поскольку он аутентичен, а его аутентичность сказывается в том, что вопрошание о смысле бытия представляет собой смысл его собственного, человеческого бытия.

Поскольку философ, вопреки известному совету Л. Витгенштейна, не может молчать, философствование разворачивается как познание сущего и отрицание того, что оно есть бытие сущего. Благодаря этому философское (феноменологическое) сознание преодолевает свойственное метафизике (и научному миропониманию) отождествление сущего с бытием сущего, т. е. вслушивается в то, что оно не слышит. Отсюда и вытекает та дефиниция философии, которая дана в основном труде Хаидеггера: «Философия есть универсальная феноменологическая онтология, которая исходит из герменевтики тут-бытия (Dasein), которая как аналитика экзистенции укрепила конец путеводной нити всего философского вопрошания там, откуда оно *возникает* и куда затем *возвращается*»<sup>7</sup>.

Само собой разумеется, что «там» — это бытие, понимаемое как источник аутентичного человеческого существования (экзистенции), куда оно, существование, в меру своей подлинности возвращается, пройдя герменевтическое чистилище, т. е. аналитику человеческого, эмпирически данного бытия (Dasein), из которого философия забрасывает свою удочку в «туда» (в бытие сущего); без надежды на улов, но в надежде удержаться в глубинах этого сущего, которое, впрочем, бездонно. Мы надеемся на то, что наше разъяснение приведенной цитаты вполне проясняет суть дела, так как таков

<sup>7</sup> Heidegger M. Sein und Zeit. S. 436.

просвещение вообще, по нашему убеждению, невозможно, поскольку Хайдеггер утверждает, что бытие совершенно непознаваемо. Нетрудно заметить, что Хайдеггер, по существу, повторяет концепцию «вещи в себе» Канта со всеми присущими этой концепции противоречиями. По Канту, вещь в себе аффицирует нашу чувственность, определяет содержание ощущений и, более того, *является*, как неоднократно подчеркивал Кант, и тем не менее остается абсолютно непознаваемой, трансцендентной. Познание явлений беспредельно, утверждал Кант, но это нисколько не приближает его к вещи в себе. Такова же позиция Хайдеггера: беспредельное постижение сущего, которым, по его учению, занимаются науки, не имеет ничего общего с познанием бытия, которое в принципе невозможно\*. И это в принципе неосуществимое предприятие является... призыванием философии, в хайдеггеровском ее понимании. Это противоречие разрешается посредством утверждения, что философия не познает, а лишь вопрошает, ставит и проясняет вопросы, оставляя их открытыми и, более того, разоблачая тех, кто претендует на их решение. Следует подчеркнуть, что Хайдеггер нигде не обосновал систематическим образом свой

Этот момент тождества экзистенциализма и кантианства подчеркивает К. Ясперс: «Кант понял, что мир не есть предмет для нас, а лишь идея, что все, что мы можем познать, есть в мире, но никогда не есть мир; если хотим познать мир как в себе существующее целое, попадаем в неразрешимые противоречия, антиномии» (*Jaspers K. Existenzphilosophie. Berlin, 1956. S. 15-16*). Еще более определенно выражает это кантовское основоположение экзистенциализма Ж.-П. Сартр: «Чтобы познать бытие таким, каково оно есть, надо было бы быть самим этим бытием» (*Sartre J.-P. L'etre et le neant. Paris, 1943. p. 270*). Само собой разумеется, что указанный момент тождества не исключает существеннейшего различия (и даже противоположности) между учением Канта и экзистенциализмом: Кант придавал Первостепенное значение научному пониманию мира явлений.

<sup>73</sup>ав. 3020



тезис о непостижимости бытия, т. е. предмета философии. В пользу этого тезиса он выдвигает два основных аргумента: а) бытие неопределимо, поскольку дефиниция, согласно формуле S есть P, невозможна в силу этимологического тождества терминов *sein* и *ist*; б) бытие неопределимо также и вследствие его «высшей всеобщности»<sup>8</sup>. Что касается первого аргумента, то он несостоятелен с точки зрения современной логики, которая разъясняет, что связка «есть» не указывает на тождество субъекта и предиката. Столь же несостоятелен и второй аргумент, ибо очевидно, что, познавая единичное, особенное, конечное, преходящее, мы тем самым постигаем (разумеется, в известных границах) общее, всеобщее, бесконечное, непреходящее. Эта истина диалектики давно уже усвоена естествознанием, но Хайдеггер относится к последнему с величественным пренебрежением. Естествознание, полагает Хайдеггер, науки вообще не мыслят. Это не надо понимать в том смысле, что науки еще не поднялись на соответствующий теоретический уровень, не освободились от власти эмпирии. Такое суждение было бы в известной мере оправдано, во всяком случае, по отношению ко многим частным наукам. Нет, Хайдеггер не это имел в виду. Науки, согласно его представлениям, по определению не мыслят, принципиально не способны к мышлению. «Так, например, — говорит Хайдеггер, — физика функционирует в пространстве, времени и движении. Но что такое движение, пространство, что представляет собой время, этого наука как наука решить не может. Таким образом, наука не *мыслит*; ее методы *не дают ей возможности* мыслить в указанном смысле слова. Я не могу, например, с помощью физических методов сказать, что такое физика. Что такое физика, я могу мыслить лишь путем философского во-прошания. Положение "наука не мыслит" *не есть упрек*,

но лишь констатация внутренней структуры науки; ее сущность в том, что она, с одной стороны, указывает на то, о чем мыслит философия, а с другой — она есть то, о чем должно мыслить, но забывает, оставляет вне своего рассмотрения»<sup>9</sup>. Это определение науки как немыслящего исследования внутренне связано, как нетрудно понять, с хайдеггеровским пониманием мышления как обращения к бытию сущего из сферы сущего.

Философия, как ее понимает Хайдеггер, есть критика научного взгляда на существующее. Науки-де подлежат осуждению, так как они противоплагают субъект и объект, сознание и бытие. Основу этого якобы чуждого подлинной философии противоплавления составляют не определенные мыслительные акты, а ситуация отчуждения, порождаемая цивилизацией, или судьбой человечества. Между тем подлинное бытие, утерянное как человечеством, так и философией, не распадается на эти противоположности, так как оно не находится вне сознания, подобно тому как сознание не находится вне бытия. Дуализм сознания и бытия, непосредственно выступающий как порождение метафизики, в действительности является продуктом социального, научно-технического, культурного прогресса. Следствием всего этого оказывается утрата изначальной интимной связи человека с бытием. Место подлинного бытия занимает мир вещей, предметность, сущее, которое, однако, принимается за бытие.

Сознание вследствие своей отчужденности всегда сталкивается лишь с сущим, нигде не обнаруживая бытия, хотя бытие не скрывается от человека, а, напротив, открыто для всякого открытого человеческого существования, ибо оно отличается от любого сущего, которое приходится открывать.

<sup>9</sup> *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1967. Bd. 1. S. 15-16.*

Метафизика, пишет Хайдеггер, «мыслит сущее как сущее. Повсюду, где спрашивается, что есть сущее, сущее как таковое находится в видении»<sup>10</sup>. Но видению сущего приписывается видение бытия. Что бы ни представлялось сущим: дух ли в смысле спиритуализма, вещество или сила в смысле материализма, становление или жизнь как представление или воля, субстанция, субъект, энергия, вечное возвращение и т. п. — все это только сущее. Но оно кажется метафизически мыслящему человеку бытием, свечением бытия, так как вследствие дуализма сознания и бытия отчужденное сознание погружено в сущее, созерцает, познает сущее. «Поскольку метафизика спрашивает о сущем как о сущем, она остается при сущем и не направляет себя к бытию как бытию... Метафизика, поскольку она постоянно представляет сущее как сущее, не мыслит о самом бытии»<sup>11</sup>.

Внимательное прочтение приведенных высказываний Хайдеггера позволяет сделать, на первый взгляд, совершенно неожиданный вывод. То, что Хайдеггер говорит о метафизике, самым непосредственным образом относится к науке, разумеется, в хайдеггеровском ее понимании. Ведь именно науке приписывается неспособность отличить сущее от бытия сущего, упорное стремление выдать сущее за бытие сущего. И это фатальное заблуждение оказывается, согласно Хайдеггеру, заблуждением самой философии, поскольку она остается метафизикой. Но в таком случае следует и о метафизике сказать то, что раньше было сказано о науке: она не мыслит. Этого вывода Хайдеггер, однако, не делает, и это, конечно, не свидетельствует о его последовательности.

Хайдеггеровская критика классической метафизики фиксирует тот факт, что она тяготела к научным методам исследования, в то время как наука Нового времени, не-

<sup>10</sup> *Heidegger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt a/M., 1969. S. 7. " Ibidem.*

сомненно, исходит из определенных «метафизических» (мы сказали бы — материалистических) посылок. Поэтому приравнивание метафизики к науке в границах определенного исторического (и эпистемологического) контекста вполне оправдано. В остальном же хайдеггеровская критика метафизики не может не вызвать возражений прежде всего потому, что творцы великих метафизических систем далеко не отождествляли сущее с бытием. Метафизика пыталась постигнуть «бытие сущего» как то, что находится по ту сторону чувственно воспринимаемого мира. Хайдеггер, конечно, отдавал себе отчет в том, что разграничение, которому он придал фундаментальное значение (сущее и бытие сущего), было не чуждо и метафизике. Поэтому он заявляет: все, что метафизика считала бытийным, сущностным, трансцендентным, сверхчувственным, есть не бытие, а сущее. Метафизика-де заблуждалась и тут: она снова и снова принимала сущее за бытие сущего, что бы при этом ни имелось в виду — мир в целом, единая субстанция, первоматерия и т. п.

Смешение сущего с бытием, подчеркивает Хайдеггер, «следует мыслить не как ошибку, а как следствие». Следствие чего? — Того, что человек, не просто живет в мире сущего (это неизбежно), но, так сказать, прижился в нем, погрузился в него с головой, страшится своей подлинности, отворачивается в страхе от нее, т. е. от бытия сущего. Но что же такое это бытие сущего, которое утеряно человечеством как мифический золотой век или библейский рай? Каким образом пробить толщу сущего, чтобы проникнуть к бытию? Ответ на эти вопросы сводится к требованию, обращенному к потерявшей свое Я человеческой личности: отвори свой взор от обезличивающей тебя предметности, вернись к самому себе, дойди до экзистенции, которая есть «способ бытия и притом бытия того сущего, которое открыто для открытости бытия»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 15.*

Бытие в экзистенции не есть, однако, бытие в собственном смысле слова. Вспомним, что явление, означая явление «вещи в себе», не являет ее познающему субъекту. И «бытие» в экзистенции есть перманентный процесс возвращения к самому себе из мира, который не есть бытие и который невозможно покинуть, пока сохраняется твоя экзистенция. И вместе с тем, это также постоянно возвращение в мир из экзистенции. И тем не менее это вовсе не заколдованный круг, из которого нет выхода, так как задача прежде всего состоит в том, чтобы войти в этот круг. Экзистирование есть чистая субъективность и вместе с тем «трансцендирование», или непрерывное выхождение за границу своего Я. Но главное в этом якобы подлинном существовании есть его временность (*Zeitlichkeit*), постоянному переживанию которой ничто уже не мешает. Поэтому экзистенция (здесь Хайдеггер непосредственно следует за Кьеркегором) есть «бытие к смерти» (*Sein zum Tode*), безысходный страх перед последней возможностью, возможностью не быть. Но это не вульгарный страх, который всегда приходит извне, из случайной встречи и беспорядочного опыта, это, так сказать, изначальное сознание бесценности своей самости. Этот страх есть высвобождение чистого Я от внешнего, безличного, господствующего в мире сущего, есть ответ на вопрос... о смысле вопроса о смысле бытия и тем самым о смысле подлинного философствования.

Разграничение экзистенции и эмпирического человеческого бытия (*Dasein*), фиксируя субъективность сознания, ничего, конечно, не говорит о бытии, кроме того, что оно не есть то, что уже нам известно, не есть сущее. «Сущее, как оно есть в образе экзистенции, есть человек. Только человек существует. Скала есть, но она не существует. Дерево есть, но оно не существует. Лошадь есть, но она не существует. Ангел есть, но он не существует. Бог есть, но Он не существует»<sup>13</sup>. Эта сентенция

<sup>13</sup> *Heidegger M. Was ist Metaphysik? S. 15.*

Хайдеггера, поясняя различие экзистирования и бытия (т. е. того, что есть), несколько не проясняет вопроса о бытии, которое, по определению, предельно всеобще. И философия, по Хайдеггеру, не должна идти дальше. Она не может сказать, что есть бытие. Подобно отрицательной теологии, она отбрасывает все приписываемые Богу атрибуты, ограничиваясь утверждением, что Он не есть то, что Ему приписывают, и, следовательно, Он есть. И это утверждение после каждого отбрасывания того, что представляется найденным, познанным, наполняется все более глубоким смыслом, хотя к его содержанию не прибавилось ничего.

Поскольку науки признают и познают закономерности существующего, Хайдеггер трактует бытие как отрицание всякой закономерности. Предметом науки является то, что может быть познано, измерено, применено для достижения практических целей. Следовательно, бытие как отрицание всякой постижимой определенности должно быть понято как иррациональное. Если рационалистическая метафизика противопоставляла мозаике чувственных представлений абстракции упорядоченной действительности, мир всеобщих законов, мировую гармонию и т. п., то Хайдеггер, отрицая такое понимание предмета философии, не отрицает тем самым метафизической реальности. Он отрицает лишь рационалистическую интерпретацию метафизической реальности, полагая, что сверхчувственная действительность не может быть определена позитивным образом. Она представляется ему чем-то вроде мифологического хаоса, каким-то лишенным направления потоком, вечной угрозой, судьбой, окончательным приговором.

Рационалистическая концепция овладения стихийными силами природы предполагает признание универсальной связи, закономерной взаимозависимости явлений природы. Иррационалистическая философия, сторонником которой является Хайдеггер, разумеется, отвергает Научно-технический прогресс. Удивительно ли, что для

Хайдеггера основным выражением отчуждения и самоотчуждения человеческой личности является не порабощение человека стихийными силами общественного развития, а господство человечества над теми или иными стихийными силами природы. Именно овладение стихийными силами природы представляется ему такого рода угрозой (и притом даже не жизни, а ее бытийному смыслу), по сравнению с которой атомная бомба оказывается сущей безделицей.

Таким образом, отрицание Хайдеггером метафизики представляет собой лишь отрицание ее исторически определенной формы, которое неправомерно выдается за отрицание всякого метафизического философствования. В этом смысле Хайдеггер напоминает тех современных идеалистов, которые, отвергая иррационалистические варианты этого учения, выступают под флагом безоговорочного отрицания идеализма вообще. Следует, впрочем, отметить, что Хайдеггер в известной мере осознает двойственный характер своего отрицания метафизики. Ставя вопрос о преодолении метафизики, Хайдеггер тут же оговаривается: «Прежде всего преодоление метафизики должно быть понимаемо лишь как из нее самой совершающееся в смысле возвышения метафизики над самой собой. В этом случае правильнее говорить о метафизике метафизики»<sup>14</sup>. Такая постановка вопроса меньше всего является решительным разрывом с метафизикой. И Хайдеггер это вполне признает. «Философия, — пишет он, — есть метафизика»<sup>15</sup>. Не приходится поэтому удивляться и такому заявлению Хайдеггера: «И все-таки это «преодоление метафизики» не устраняет метафизики. До тех пор пока человек остается разумным существом (*animal rationale*), он — животное метафизическое (*animal metaphysicum*).

<sup>14</sup> *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Bd. 1. S. 71.*

<sup>15</sup> *Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 61.*

Поскольку человек понимает себя как разумное существо, метафизика, по словам Канта, принадлежит к его природе»<sup>16</sup>.

Итак, Хайдеггер ставит на место метафизики мета-метафизику. В наше время широчайшего распространения всякого рода метатеорий эта попытка представляется некоторым философам весьма перспективной. Однако можно ожидать, что, усвоив логику хайдеггеровских рассуждений, найдутся сторонники «фундаментальной онтологии», которые попытаются создать метафундаментальную онтологию.

Свое понимание философии Хайдеггер популярно подытоживает в брошюре «Что такое философия?». В отличие от заурядных философов Хайдеггер не склонен сводить ответ на поставленный вопрос к поискам более или менее приемлемой дефиниции. Он хорошо сознает, что обсуждение вопроса «Что такое философия?» в среде философов, неудовлетворенность имеющимися ответами, постоянное возвращение к этому вопросу свидетельствуют о том, что предметом обсуждения является не просто отличие философии от нефилософии: речь идет о происхождении и сущности философского знания, о статусе философии и даже больше того — о самом ее существовании. Поэтому если это не мнимый вопрос, составляющий предмет светской беседы, то «философия должна стать для нас проблемой. Так ли это? А если так, то в какой мере философия стала для нас проблемой»<sup>17</sup>.

<sup>18</sup> *Heidegger M. Was ist Metaphysik?* S. 9.

<sup>17</sup> *Heidegger M. Was ist das — die Philosophie?* Pfttlingen, 1959. S. 19. Следует отметить, что Хайдеггер пытается выявить также социальный смысл вопроса: что такое философия? Ход его рассуждений примерно таков: атомный век, атомная энергия — внутренняя сущность материи, имеющая непостижимое отношение к бытию сущего, определяет наше будущее. Все это — следствие науки, которая имеет своим первоисточником философию. Философия как сознание непостижимости бытия — вот



Хайдеггер выступает против одностороннего, рационалистического толкования философии как науки разума, которое обосновывалось принципиальным противопоставлением разума рассудку (немецкий классический идеализм). Несостоятельность такого понимания философии Хайдеггер видит в том, что оно предполагает как нечто само собой разумеющееся то, что именуется разумом. Хайдеггер пытается также размежеваться и с теми, кто склонен видеть в философии особого рода иррациональное знание: ведь для вычленения сферы иррационального также необходимо принять за масштаб разум. Но это-то как раз и составляет проблему. Ведь никто еще не решил, что такое разум? Своей ли властью он сделался «владыкой философии?» По какому праву? Откуда он его получил? Возможно, то, что мы называем разумом, само формировалось философией в ходе ее более чем двухтысячелетней истории. В таком случае не разум является источником философии, а философия — источником разума. А так как история философии есть история ее блуждания в поисках истины, то не разум ли именно и есть это заблуждение? Не есть ли поэтому мышление нечто принципиально отличное от разума? Не является ли разум деградирующей формой мышления?

Хайдеггер пытается возвыситься как над рационализмом, так и над иррационализмом, однако его фатально тянет к последнему. Это проявляется не столько в критике рационалистического культа разума, в которой немало правильного, сколько в явно антиинтеллектуалистической концепции принципиально неопределимого иррационального бытия. Истоки этой концепции Хайдеггер пытается обнаружить в учениях первых гречес-

то слово, которое «как бы написано на вратах нашей собственной истории, мы осмелимся даже сказать — на вратах современной всемирно-исторической эпохи, которая называется атомным веком» (Ibidem).

ких философов. Он предлагает поэтому вернуться к тому древнегреческому определению философии, с которого, в известном смысле, начинается и ее существование. «Греческое слово как *греческое* слово указывает нам путь»<sup>18</sup>.

Хайдеггер подчеркивает, что определение философии как любви к мудрости имеет в виду отнюдь не любовь. «Чувства, даже самые прекрасные, не относятся к философии. Как говорят, чувства — это нечто иррациональное»<sup>19</sup>. Что же имеет в виду это первоначальное определение? По-видимому, не столько любовь, сколько мудрость как недостижимый объект этой любви? Но Хайдеггер говорит о «логосе», который есть и слово, и судьба, и все определяющее бытие. Греческое слово, поскольку оно «логос», указывает, по мнению Хайдеггера, на то, что человек, человеческое сознание еще не противостояло бытию, а существовало в нем самом, само было бытием. Мир-де не был еще внешним, отчужденным миром; сознание еще не стало отчужденным сознанием, сознанием одного сущего.

Слово, понимаемое как «логос», означает, согласно Хайдеггеру, что еще не существует противоположности между субъектом и объектом, разрыва, определившего, по убеждению экзистенциалистов, всю историю западной философии, науки и цивилизации в целом. Отсюда следует вывод, что философия — это сознавали первые греческие философы, но сознавали непосредственно и поэтому, в сущности, были не философами, а чем-то большим — есть соответствие человеческого существования бытию как скрытой основе всего сущего, являющегося, предметного. «Ответ на вопрос: "Что такое философия?" состоит в том, что мы отвечаем, куда устремлен ее путь. А это есть бытие сущего»<sup>20</sup>.

*Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? S. 15. Ibidem. S. 9.  
Ibidem. S. 33.*

Человек, по Хайдеггеру, в сущности, всегда и везде пребывает в соответствии с бытием сущего, но не сознает этого, так как находится во власти сущего — предметов, которые его окружают, безличных человеческих отношений — и не считается поэтому с требованиями бытия. Философия (речь идет, конечно, об экзистенциализме) есть возвращение к самому себе, к изначальному бытию, сознательное установление соответствия своего существования с ним.

Если в древнегреческой философии, согласно Хайдеггеру, сущность языка непосредственно раскрывалась как «логос», то последующая философия утратила эту первичную интуицию бытия, и современный человек может приблизиться к нему, лишь постоянно возвращаясь к древнегреческому источнику философии. «Специально усвоенное и развертывающееся соответствие, которое отвечает (ent-spricht) требованию бытия сущего, есть философия. Мы знакомимся с философией и постигаем, что такое философия, только тогда, когда узнаем, как, каким образом существует философия. Она существует как способ соответствия — такого соответствия, которое созвучно с голосом бытия сущего. Это соответствие (Ent-sprechen) есть провозглашение (ein Sprechen). Оно находится на службе языка»<sup>21</sup>.

Философия есть, таким образом, постоянное вопрошание о бытии сущего, стремление человека найти путь к своему бытию, которое вместе с тем есть бытие вообще, попытка координировать с ним свое существование. Это не более чем вопрошание и не более чем попытка, ибо бытие непостижимо. Непостижимо и то бытие, которое есть мы сами; самое большое, чего может достигнуть философия, да и то если она проникается истинной (экзистенциалистской) настроенностью, — это осознать, что бытие есть, что оно есть бытие сущего. Ни мышление,

<sup>21</sup> *Heidegger M. Was ist das — die Philosophie? S. 43-44.*

ни язык, ни другие интеллектуальные акты не могут пробиться в бытие, они застревают в сущем, и, лишь сознавая, что это всего лишь сущее, мы прислушиваемся к «голосу бытия», внимая ему, следуем его зову.

Хайдеггер считает себя продолжателем безвозвратно утраченной досократовской философской традиции. Но он также вполне осознает, что это раннегреческое, ионийское видение мира, наивное и глубокое, несовместимо с современным научным миропониманием. С этим связано пессимистическое воззрение философа на перспективы философии. В докладе «Конец философии и задача мышления» Хайдеггер, подытоживая свое понимание судьбы философии, приходит к грустному выводу: конфронтация философии и науки завершается триумфом научного знания. «Конец философии выявляется как триумф управляемого устройства научно-технического мира и соответствующего этому миру социального порядка. Конец философии означает начало обоснованной западноевропейским мышлением мировой цивилизации»<sup>22</sup>.

Хайдеггер оплакивает «конец философии», т. е. переход от спекулятивного философствования к научно-философскому миропониманию. Пытаясь определить «задачи мышления в эпоху конца философии»<sup>23</sup>, Хайдеггер выражает надежду, что для него еще сохраняются возможности по ту сторону проблематичной противоположности между рациональным и иррациональным. Феноменология, которая как определенное течение уже принадлежит прошлому, сохраняет свое значение как аутентичная установка мышления на постижение глубинного бытия<sup>24</sup>.

Итак, Хайдеггер пытался постигнуть философию, исходя из исторически изжившего себя противопоставления философствования науке. Глубокомыслие Хайдег-

<sup>22</sup> *Heidegger M. Zur Sache des Denkens. S. 65.* <sup>23</sup> *Ibidem. S. 70.* <sup>24</sup> *Ibidem. S. 90.*

гера сказывается в том, что он постигает несостоятельность этого противопоставления в современную эпоху. Но фатальной слабостью этого выдающегося мыслителя оказывается его неспособность отказаться от этого ставшего уже беспочвенным противопоставления.

Наука для Хайдеггера — преуспевающее и самодовольное исследование сущего, которое не есть бытие и само по себе лишено смысла. Больше того: наука представляется ему бегством из бытия в сущее, боязливым отрицанием бытия, самообманом. Такое понимание науки исключает возможности творческого развития современной философии, философии, адекватно отражающей магистральное направление развития современной эпохи.

«Для философов, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — одна из наиболее трудных задач — спуститься из мира мысли в действительный мир»<sup>25</sup>. Некоторые философы предпочитают оставаться в мире мысли, не подозревая даже о том, что это также представляет собой определенную жизненную социальную позицию. Другие философы пытаются по-своему включить философию в общественную практику, не отказываясь от пресловутого противопоставления философствования нефилософской деятельности. К такого рода философам принадлежит Хайдеггер, который стремился повлиять на судьбы мира, не сознавая, что его философия принадлежит породившему ее миру, что она представляет лишь абстрактное, умозрительное выражение существующего положения вещей и именно в силу этого не способна стать его отрицанием.

# НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

## ФИЛОСОФИЯ КАНТА КАК РАДИКАЛЬНАЯ РЕВИЗИЯ МЕТАФИЗИКИ И ЕЕ НОВОЕ ОБОСНОВАНИЕ

В конце своей основополагающей «Критики чистого разума» Кант формулирует три вопроса, которые и поныне приводят не только при изложении его учения, но и как аутентичное выражение подлинного смысла любого философского исследования вообще:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?'*

Внимательные читатель, а тем более специалист, изучавший главный труд Канта, естественно, задумывается над тем, почему эти вопросы поставлены в конце исследования, почему они сформулированы уже после того, как ответ на них по существу дан предшествующим изложением, а не в начале исследования — ведь так сделано относительно других фундаментальных проблем (как возможны синтетические суждения а priori? Как возможна чистая математика? и т. д.)- Рассеять это недоумение можно, на мой взгляд, лишь осознанием того, что вопросы, о которых идет речь, обретают свой глубочайший смысл лишь после изложения последней части «Трансцендентального учения о началах», т. е. той части «Критики чистого разума», которая непосредственно призвана решить главный, по убеждению Канта, вопрос: как возможна метафизика как наука?

<sup>1</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 661.

Метафизический характер приведенных вопросов наглядно выявляется, если их сформулировать в ином, негативном ракурсе:

1. Что я не могу знать?
2. Что я не должен делать?
3. На что я не могу надеяться?

Следует сразу подчеркнуть, что такая переформулировка отнюдь не произвольна. Все учение Канта — принцип непознаваемости «вещей в себе», категорический императив, постулаты чистого практического разума — является ответом как на позитивную, так и на негативную формулировку указанных вопросов.

Г. Функе справедливо подчеркивает, что три поставленных Кантом проблемы резюмируются в одной, сформулированной в его «Логике»: что такое человек? Она, указывает Функе, изучается разными науками — биологией, социологией и пр. Но поскольку вопрос представляет собой обобщение предметной области разных наук, постольку он должен быть осмыслен как *метафизическая проблема*<sup>2</sup>.

Этот вывод представляется мне несомненным хотя бы уже потому, что человек, по мнению Канта, есть не только явление, но и совершенно особенная «вещь в себе» — Кант иногда называет ее также ноуменом.

Не требуется особой проницательности, чтобы постигнуть то, что все другие вопросы, которые рассматриваются и в «Критике чистого разума» и тем более в последующих работах Канта, оказываются в конечном итоге лишь различными аспектами проблемы человека: гносеологическими, этическими, антропологическими и т. д. Так, решая отправной для всей системы «критической философии» вопрос — как возможны синтетические суждения a priori, — Кант тем самым пытался выяснить, в какой степени познавательная деятельность человека

<sup>2</sup> Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979. S. 51-53.

может быть независимой не только от наличного, всегда ограниченного опыта, но и от возможного, потенциально неограниченного (конечно, лишь в рамках пространства и времени). Сводя онтологию, важнейший раздел традиционной метафизики, к гносеологии, Кант тем самым превращает не только теорию познания, но и метафизику в философское человековедение. Этому соответствует кантовская характеристика человека как метафизического существа.

В свете всех этих соображений мне кажется вполне объяснимым, почему неокантианцы, во всяком случае в своем подавляющем большинстве, в течение нескольких десятилетий утверждали, что Кант, вопреки своим заявлениям, фактически покончил с метафизическим систе-мотворчеством. Метафизика всегда была учением о бытии, безотносительно к его особенным предметным видам, в особенности же учением о высшем бытии, Боге и сверхопытной, трансцендентной реальности. Но Кант считал принципиально невозможным *познание* трансцендентного, сверхопытного, доказывая, что метафизика как познание запредельной реальности является в основе своей ложной, да и в сущности ненужной и лишь по видимости выражает действительные метафизические потребности человеческого существа.

В таблице категорий, рассматриваемой в «Критике чистого разума», понятие бытия отсутствует. Там, правда, имеются такие категории, как *реальность*, *существование*, но они никоим образом не заменяют исторически сложившегося метафизического понятия бытия хотя бы уже потому, что относятся, как постоянно подчеркивает Кант, не к «вещам в себе», а к явлениям. Что же касается категории бытия в ее традиционном смысле, то Кант заявляет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что Могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само



по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»<sup>3</sup>. Понятно поэтому, почему Г. Коген, глава Марбургской школы неокантианства, категорически утверждал: «Только само мышление может породить то, что может быть обозначено как бытие»<sup>4</sup>.

Кант является, несомненно, самым выдающимся критиком предшествующей метафизики. Он превосходит в этом отношении всех представителей философского скептицизма, который, по его словам, постоянно разрушал все когда-либо возникавшие метафизические системы. Но тот же Кант, доказывающий принципиальную несостоятельность всех традиционных метафизических аргументов, видел свое подлинное призвание в создании новой, трансцендентальной метафизики, метафизики как науки, которая рассматривалась им как завершение культуры человеческого разума. После выхода в свет «Критики чистого разума», обосновывающей отправные положения философской системы, главными частями которой должны быть метафизика природы и метафизика нравов, он опубликовал, в частности, такие работы, как «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783 г.), «Метафизические начала естествознания» (1786 г.), «Метафизика нравов» (1797 г.), не говоря уже о «Критике практического разума» и «Критике способности суждения», которые образуют продолжение и завершение кантовской системы трансцендентальной метафизики.

Почему же Г. Коген и другие неокантианцы, создатели основательных комментариев к произведениям Канта, вопреки его собственным заявлениям упорно отрицали наличие метафизики Канта? Кроме приведенного выше соображения относительно явно нетрадиционного понимания Кантом предмета метафизики и ее важнейшего

<sup>3</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 521.

<sup>4</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902. S. VII-

раздела — онтологии (к этому я еще вернусь ниже) имеются и другие существенные основания неокантианской позиции, которую не следует упрощать. Дело в том, что продолжатели учения Канта вовсе не отрицают, что его родоначальник претендовал на создание новой, радикально отличной от всех предшествующих метафизической системы. Но одно дело притязания, а другое — конечный результат. И неокантианцы утверждают, что правильно понять Канта — значит постичь его учение глубже, чем понимал его сам Кант.

Такая методологическая позиция не должна вызывать принципиальных возражений. В историко-философском исследовании всегда необходимо разграничивать объективное содержание того или иного учения и субъективную форму его построения и изложения. Пантеизм Спинозы не имеет ничего общего с теистическим мировоззрением. Однако, разграничивая субъективную форму и объективное содержание того или иного философского учения, не следует, конечно, их абсолютно противопоставлять друг другу, так как то и другое все же образуют пусть и противоречивое, но все же сущностное единство. Между тем неокантианцы, о которых в данном контексте идет речь, трактовали кантовское понятие «вещи в себе» как нечто по существу чужеродное в его системе. Критический анализ кантовской философии сочетался с явной недооценкой ряда фундаментальных положений его системы, вплоть до игнорирования некоторых из них. Такая отнюдь не бессознательная установка находит свое оправдание в том, что Коген, Касирер, Виндельбанд, Рик-керт и другие неокантианцы стремились к самостоятельному, независимому, по меньшей мере в некоторых отношениях, развитию кантовских идей. Однако едва ли заслуживает оправдания стремление выдать собственные, отличные от кантовских воззрения за аутентичное понимание и изложение его, так сказать, эзотерических замыслов.

В конце прошлого века наметился поворот к новому, по существу, метафизическому истолкованию философии Канта, которое прежде всего восстанавливает во всем его значении кантовское учение о «вещах в себе». Г. Функе в статье «Дискуссия о метафизической интерпретации Канта» рассматривает основные тенденции этого процесса, анализируя работы Н. Гартмана, Г. Зиммеля, Г. Корне-лиуса, М. Вундта, Э. Адикеса, Б. Бауха, П. Эбингхауза и других философов. Характеризуя изменившееся отношение к Канту мыслителей, считавших себя его продолжателями, как «поворот к метафизике», Функе убедительно показывает, что дело не сводится к реконструкции взглядов Канта, ибо новая интерпретация трансцендентального идеализма ведется с самых различных позиций — панлогизма, «философии жизни», персонализма, феноменологии и т. д.<sup>5</sup>

Не следует думать, что эти расхождения не связаны с философией Канта и являются лишь следствием различных исходных позиций комментирующих его мыслителей. Учение Канта, в высшей степени многообразное по своему содержанию, так богато идеями, что едва ли можно найти какую-либо философию последующей эпохи, которая не опиралась бы в чем-либо существенном на «критическую философию». Поэтому и дивергенция, обнаруживающаяся в многообразии метафизических интерпретаций Канта, не только неизбежна, но и плодотворна, ибо на этом пути в непосредственной связи с великой философской традицией происходит обогащение, развитие философии. И тем не менее естественно возникает вопрос: в какой мере этот ренессанс в канто-ведении позволяет оптимальным образом критически осмыслить трансцендентальный идеализм как принципиально новое обоснование метафизики? Этот вопрос

<sup>5</sup> *Funke G.* Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation. Kant-Studien, 1976. Hef 3. S. 424.

возникает хотя бы уже потому, что для большинства указанных интерпретаций характерно стремление приблизить Канта к той самой традиционной метафизике, которую он так беспощадно решительно и, прямо скажем, основательно разрушал.

Показательны в этом отношении исследования такого выдающегося знатока философии Канта как Г. Мартин. В монографии «Иммануил Кант» он утверждает, что центральное место в кантовой метафизике, как и во всех метафизических системах прошлого, занимает проблема бытия. Понятие бытия, полагает Мартин, в равной мере относится к «вещам в себе», ноуменам, явлениям, априорным формам чувственности и т. д. «Мы должны, — пишет Г. Мартин, — рассматривать кантовскую метафизику не только как учение о бытии Бога; мы должны также научиться видеть, что определение бытия пространства, бытия времени, бытия природы, бытия явлений представляет собой такую же онтологическую задачу, как определение Бога»<sup>6</sup>. Нельзя, конечно, не согласиться с Г. Мартином, который правильно критикует М. Вундта, сводившего проблематику всей, в том числе и кантовской метафизики, к основному вопросу теологии\*. Однако это обстоятельство едва ли оправдывает столь расширительное толкование понятия бытия в системе Канта, в особенности его учения о пространстве, времени, явлениях, природе в целом. Нет, конечно, у Канта и учения о бытии Бога, если, конечно, не иметь в виду его поло-

<sup>6</sup> *Martin G.* Immanuel Kant. Berlin, 1969. S. 156-157. Мартин отвергает следующий тезис М. Вундта, высказанный в его монографии «Кант как метафизик» (Штутгарт, 1924): «Мысль Бога и ее осуществление в познании мира — такова последняя цель как метафизики вообще, так и кантовской философии». Относительно этого, неоправданно категорического заявления Мартин с полным основанием замечает: «Постижение °ткровения Бога в мире не является делом ни метафизики, ни кантовской философии» (*Ibidem.* S. 154).

жений о безусловной необходимости априорной идеи Бога, позволяющей допустить, но отнюдь не доказать его существование, т. е. оправдывать веру в Бога не только как доктринальную веру, но и как убеждение чистого практического разума.

Выше я уже приводил кантовскую оценку категории «бытие». К этому, по-видимому, следует добавить, что согласно духу кантовского учения понятие бытия как изначальной, абсолютной реальности, наличествующей до всякого познания и безотносительно к нему, применимо, пожалуй, только к «вещам в себе». Что же касается ноуменов, то в той мере, в какой Кант отличает их от «вещей в себе» (это разграничение проводится далеко не всегда), они трактуются скорее как постулаты практического разума, чем как предшествующая всякому сознанию абсолютная реальность\*. Поэтому Кант и утверждает, во всяком случае в «Критике чистого разума», что разграничение феноменов и ноуменов недопустимо в положительном смысле, т. е. как признание безусловной реальности последних. «Но в конце концов, — пишет Кант, — все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя, и вне сферы явлений все остается (для нас) пустым... Следовательно, понятие

\* Вопрос о неясном, но все же имеющем место у Канта разграничении ноуменов и «вещей в себе» имеет громадное значение как для понимания его философии, так и безотносительно к ней. К сожалению, подавляющее большинство исследователей философии Канта отождествляют эти понятия, приписывая ему такое одностороннее воззрение. Против этой позиции я выступил с докладом на четвертом Международном Кантовском конгрессе в 1974 г. Доклад — «Die Dinge an sich und die Noumena» опубликован в «Aktendes 4 Internationalen Kant-Kongresses». Teil III. Berlin, 1975. Одним из откликов на его основные положения является книга: *Pitschl F. Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des übersinnlichen in Kants kritischen Philosophie (Eine Auseinandersetzung mit T. I. Oiserman). München, 1979.*

ноумена есть только *демаркационное понятие*, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение»<sup>7</sup>. Правда, в «Критике практического разума» Кант, если можно так выразиться, смягчает свою позицию, допуская, в известном смысле, и положительное суждение о ноуменах. Он сам подчеркивает, что здесь он пошел дальше выводов, содержащихся в «Критике чистого разума», где отрицалось «все положительное в познании вещей как ноуменов». Теперь же, указывает Кант, «Критика практического разума» сделала «достоверным понятие ноуменов, т. е. возможность и даже необходимость их мыслить»<sup>8</sup>. Однако по учению Канта возможность мыслить трансцендентное, которая, кстати сказать, не отвергалась и в первой «Критике», не является его познанием и не доказывает его существования. Не следует поэтому преувеличивать отличие кантовской позиции в его второй «Критике» от основных положений первой «Критики». В «Критике практического разума» Кант утверждает: «Все понятия о вещах должны быть соотнесены с созерцаниями, а созерцания у нас, людей, могут быть лишь чувственными, стало быть, предметы можно познавать не как вещи в себе, а только как явления, в ряду обусловленного и условий которых никогда нет безусловного...»<sup>9</sup>

\* \* \*

Если мы хотим в полной мере понять радикальную ревизию, которой Кант подверг всю метафизику, следует отказаться от всяких попыток приведения его философии в согласие с традиционным учением о бытии, в том числе также и с учением о высшем бытии, Боге. Это

<sup>7</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1964. С. 310.

<sup>8</sup> *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 362.

<sup>9</sup> Там же. С. 438.

отнюдь не означает, что он просто отбросил основные идеи традиционной метафизики. Нет, он отбросил их традиционное обоснование, отверг приписывающуюся им трансфизическую реальность. Сами же эти идеи сохраняют для Канта жизненно важное значение, ради которого, собственно, он и предпринял обновление метафизики, принципиально новое, трансцендентальное, по его выражению, истолкование ее основоположений. «Настоящая цель исследований метафизики, — утверждает Кант, — и здесь он, по существу, согласен со своими предшественниками, творцами метафизических систем XVII в., — это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*»<sup>10</sup>. Кант не только не отбрасывает этих идей, он систематически обосновывает их необходимость, безусловную принадлежность нравственному сознанию, практическому разуму, постулаты которого они образуют. Единственное, от чего в рамках этой проблематики отказывается и притом самым решительным образом Кант — это метафизическое утверждение о возможности теоретического (логического) доказательства существования Бога, личного бессмертия, абсолютной свободы. Однако то, что не может быть теоретически доказано, не может быть и опровергнуто теоретическим путем.

Бог, бессмертие, свобода не случайно являются основополагающими идеями всех метафизических учений, хотя ни история человечества, ни человеческая психология не доказывают их необходимости. Это, согласно Канту, априорные идеи практического разума, т. е. нравственного сознания человека. Кант, как известно, дедуцирует их из присущих разуму трех основных видов умозаключений, разясняя тем самым не только логическую необходимость, но и неустранимость этих идей, не имеющих основания в опыте и не применимых к нему, во всяком случае в сфере познания.

<sup>10</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 365.

Весьма важной характеристикой учения о трансцендентальных идеях чистого практического разума является то, что Кант выделяет идею практической, т. е. нравственной свободы человеческой личности, указывая на ее первостепенное значение по отношению к двум другим идеям. Практическая свобода, т. е. автономия воли, не только необходимая идея разума, но и факт, образующий основную характеристику практического разума. Коль скоро существует нравственность, существует и эта свобода. Недоказуемая эмпирическим исследованием, повсеместно фиксирующим причинную обусловленность явлений, свобода может быть признана в качестве не подлежащего сомнению факта лишь как «*трансцендентальный* предикат причинности существа, принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру...»<sup>11</sup> Это значит, что практический разум, свободно определяющий человеческое поведение в эмпирической сфере, есть в этом отношении не явление, а «вещь в себе». В этой связи Кант разъясняет, что он идет дальше того, что утверждалось в «Критике чистого разума» относительно ноуменов: «мы *расширили* наше познание за пределы этого чувственно воспринимаемого мира, хотя критика чистого разума во всякой спекуляции объявила это притязание *недействительным*»<sup>12</sup>. При этом, однако, подчеркивается, что факт свободы, делающий возможной нравственность,

<sup>11</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. I. С. 422.

<sup>12</sup> Там же. С. 371-372. В другом месте «Критики практического разума» Кант снова подчеркивает, что благодаря понятию свободы, фиксирующему факт, подтверждаемый наличием нравственных человеческих поступков, становится возможным «открытие умопостигаемого мира через осуществление вообще-то трансцендентного понятия свободы» (Там же. С. 422). Трансцендентное понятие, вернее, понятие трансцендентной, абсолютно непознаваемой реальности, представляет собой, по Канту, самое большее, чего может достичь метафизика в проблемах, которые традиционно считались разрешимыми.



остается неподдающимся объяснению, принципиально непознаваемым. Таковы вообще все «вещи в себе»; принципиальная непознаваемость образует их определение.

Поскольку наличие практической свободы не подлежит сомнению, постольку она как бы предваряет две другие трансцендентальные идеи, которые хотя и не являются ее производными, но предполагают ее как предпосылку. Так, по видимому, следует понимать Канта, утверждающего, что практический разум «посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность»<sup>13</sup>.

Понятие объективной реальности применяется Кантом к априорным формам познания, категориям, а в данном случае к трансцендентальным идеям. С этим понятием Кант связывает интересующую нас категорию и идей, их независимость от субъективности, произвола эмпирического субъекта. Следовательно, понятие объективной реальности в контексте трансцендентального идеализма не говорит о независимом от субъекта существовании того, что обозначается понятием или идеями. Если свобода — предпосылка морального закона, из чего следует, что мы познаем ее как факт (несмотря на то, что она не может быть объяснена), то относительно идеи Бога, а также идеи бессмертия мы, говорит Кант, «не можем даже утверждать, что *познаем* и *усматриваем* возможность этих идей, не говоря уже об их действительности»<sup>14</sup>.

«Критика практического разума» призвана, по утверждению Канта, доказать существование чистого практического разума, анализ которого необходимо приводит к признанию свободы, Бога и бессмертия в качестве его постулатов, т. е. допущений, полагаемых как безуслов-

<sup>13</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. I. С. 315.

<sup>14</sup> Там же. С. 314. Понятно поэтому категорическое заявление, которое мы находим в «Критике чистого разума»: «...учение о бытии Бога есть лишь доктринальная вера» (Соч. Т. 3. С. 676). }

но необходимые. Этим определяется отношение трансцендентальной метафизики Канта к традиционной метафизической проблематике, которая отвергается как предмет познания, но признается необходимой как в гносеологическом, так и в этическом отношении. Претензии метафизики на познание трансцендентного несостоятельны. Метафизика вправе, исходя из фактов эмпирической реальности, т. е. посюстороннего мира, постулировать необходимость трансцендентного, не претендуя на его постижение. И Кант заявляет: «С помощью метафизики дойти от познания *этого* мира, до понятия о Боге и до доказательства его бытия *достоверными выводами* невозможно...»<sup>15</sup>

Метафизика, поскольку она занимается своими традиционными проблемами, в особенности теми, которые могут быть отнесены к «философской теологии» (выражение Канта), должна быть скромной, сознавая неспособность человеческого разума перешагнуть пропасть, отделяющую мир явлений от трансцендентной, недоступной познанию реальности. В этой связи становится вполне понятно известное, по-разному комментировавшееся положение Канта: «...мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место вере...»<sup>16</sup> Чтобы правильно понять этот тезис, надо прежде всего ответить на вопрос: какого рода знание считал необходимым ограничить Кант? Познание явлений? Ниоим образом. Речь шла, конечно, о претензиях на познание непознаваемого, о метафизическом знании. Следующий вопрос, который встает в этой связи: какую веру имеет в виду Кант? Философ говорит о вере разума, т. е. постулатах практического разума, а не о доктринальной вере, т. е. какой-либо религии, которая посредством своих исторически сложившихся догматов определяет то, во что должно ве-

<sup>15</sup> *Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 473.

<sup>16</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 95.

рять. Метафизические притязания человека, действительно, должны быть ограничены. Еще Ф. Бэкон, о котором Кант говорит с подчеркнутым уважением, настаивал на необходимости обуздать своеволие разума, отрывающегося от эмпирических данных, без которых содержательное знание невозможно. Кант идет в том же антисхоластическом, в известном смысле также антиметафизическом (если иметь в виду традиционную метафизику с ее абсолютистскими претензиями), направлении, но, конечно, гораздо дальше Бэкона, поскольку он обосновывает систему воззрений, которая в XIX в. получила наименование агностицизма. Последний, в отличие от философского скептицизма античности, да и Нового времени, отрицает познаваемость лишь метафизической реальности, не подвергая сомнению компетенцию науки, поскольку ее знания основаны на исследовании эмпирических данных. Следовательно, тезис Канта о необходимости предоставления места вере там, где познание в принципе невозможно, обосновывает агностическую установку в отношении цели, которую преследовала традиционная метафизика. «Мы, — говорит Кант, — ограничились разумом, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область *трансцендентных* оснований...»<sup>17</sup> С этой точки зрения, кантовская критика чистого разума как философская дисциплина, являющаяся, по словам ее создателя, пропедевтикой, есть критика метафизического разума, которая по своему основному смыслу есть не отрицание, а ограничение разума сферой возможного опыта.

Нет необходимости специально разъяснять, что кантовский агностицизм есть не только отрицание разрешимости проблем традиционной метафизики, но и субъективистское истолкование предмета познания, содержания и методов науки. Эта сторона учения Канта достаточно

<sup>17</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 497.

обстоятельно раскрыта марксистской критикой, которая, в основном, сводилась к негативной оценке кантовского агностицизма. В. И. Ленин правильно отмечал: «Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юми-стов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски»<sup>18</sup>. Следуя мысли В. И. Ленина, нельзя не прийти к выводу, что это замечание относится и к ленинской критике Канта и кантианства.

Агностицизм Канта, как и его принципиальный ответ на претензии старой метафизики (а также и теологии), подвергался суровой критике не только слева, но больше всего справа, с позиции солидаризирующегося с теологией идеализма, обосновывающего абсолютную реальность того, что Кант признавал лишь необходимым, разумным допущением (постулатом) нравственного сознания. Критики трансцендентальной метафизики Канта, сознательно ограничиваемой посредством агностицизма, утверждали, что его неизбежно вызывающее сомнение отношение к предметам религиозной веры подрывает нравственность, опорой которой служит убеждение в неотвратимости наступающего злодеяния наказания, так же как и в обязательности награждения добрых дел, гарантией чего является бытие Бога и загробное существование души.

Но Кант ведь нисколько не оспаривает этой веры, он ставит под вопрос лишь претензии метафизиков и теологов на *знание* того, что Бог и личное бессмертие безусловно существуют. Ответ Канта его критикам справа поразителен по своей глубине и остроумию. Если бы человек, говорит Кант, наверняка знал, что есть Бог, есть загробная жизнь, что злодеяния влекут за собой неизбежность расплаты в потустороннем мире, в то время как добрые человеческие дела обязательно будут оплачены сторицей, то тогда его поступки определялись бы страхом перед возмездием и надеждой на награду. Но та-

*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 161.

кие поступки не могут быть нравственными, так как они лишены нравственного мотива, т. е. уважения к моральному закону, категорическому императиву. Поэтому «вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором, после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами постоянно стояли бы Бог и вечность в их грозном величии*\*<sup>19</sup>. Не было бы нарушений морального закона, но моральная ценность поступков, к чему, по словам Канта, и сводится вся ценность человеческой личности, перестали бы существовать. Следовательно, мораль как поведение, определяемое внутренне присущим ей априорным моральным законом, возможна, поскольку, как это ни кажется парадоксальным, человек не обладает действительным знанием о Боге, о личном бессмертии, загробном воздаянии, а те представления о них, которые у него имеются, не образуют мотива его нравственных поступков, каковым может быть лишь априорное сознание долга. И заключая свое рассмотрение «диалектики чистого практического разума», Кант поражает своих консервативных критиков ироническим аргументом, против которого им абсолютно нечего возразить: «...неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала»<sup>20</sup>.

Итак, трансцендентальный идеализм Канта есть и отрицание, и признание традиционной метафизической тематики. Признание условно в том смысле, что оно ограничено обоснованием необходимости основных метафизических идей безотносительно к тому, обладает ли мыслимое в них содержание независимой от человеческого сознания, абсолютной (если воспользоваться выражением Канта) реальностью.

*Кант И.* Соч. Т. 4. Ч. I. С. 483. Там же.  
С. 484.

Проблематика метафизики в той мере, в какой она является продолжением метафизической традиции, выдвигается на первый план в «Критике практического разума» и сводится, в основном, к анализу феномена нравственности. Это, конечно, радикальный пересмотр традиционной интерпретации основных метафизических идей, поскольку они трактуются как идеи чистого практического разума, а не образы абсолютной реальности. Этот радикальный пересмотр метафизической традиции усугубляется положением о приоритете трансцендентальной идеи практической свободы, т. е. автономии человеческой воли. С этой точки зрения философия Канта выступает как метафизика свободы, метафизика потому, что свободная причина любого человеческого поступка невозможна как явление, т. е. возможна только как «вещь в себе», существующая вне модусов времени, в рамках которого все детерминировано.

\* \* \*

Большинство исследователей, рассматривающих «критическую философию» как метафизическую систему, сосредотачивают свое внимание на учении Канта о практическом разуме, так как именно в рамках трансцендентальной теории нравственности дается, как было показано выше, принципиально новая интерпретация основных идей традиционной метафизики. Следствием такого предпочтительного отношения к «метафизике нравов» оказывается, как мне представляется, недооценка кантовской «метафизики природы», которая является не только первой частью его системы, но и теоретической основой учения о практическом разуме. Между тем то принципиально новое, которое вносится Кантом в метафизику, конечно, не ограничивается пересмотром и новой интерпретацией ее традиционных проблем. Философия Канта является и постановкой новых, неизвестных преж-

ней метафизике вопросов. И кантовская «метафизика природы» именно в этом отношении представляет собой наибольший интерес, так как именно в ней разработана принципиально новая теория метафизического знания.

Рационалисты XVII в. полагали, что человеческий разум способен к независимым от опыта, априорным умозаключениям, основой которых считалась интеллектуальная, т. е. независимая от чувственности интуиция. Априорные умозаключения характеризовались рационалистами как единственно возможный путь к познанию сверхопытной, метафизической реальности, а значит, и к решению основных проблем метафизики. Кант отрицает возможность непосредственного интуитивного усмотрения истины, разъясняя, что человеческий разум не обладает способностью восприятия, присущей лишь чувственности. Но если интеллектуальная интуиция, наличие которой пытаются доказать рационалисты, есть не более чем иллюзия, то невозможны и сверхопытные по своему содержанию умозаключения, а сверхопытная реальность должна быть признана принципиально непознаваемой.

Отвергая рационалистическую концепцию априорного мышления, Кант, однако, вовсе не отрицает существование априорного. Напротив, он доказывает, что кроме априорного мышления существуют и априорные чувственные созерцания — пространство и время. Однако априорные формы мышления и чувственности не выводят познание за пределы возможного опыта; они синтезируют чувственные данные, структурируют опыт и связанное с ним теоретическое знание.

Таким образом, если рационалисты утверждали, что априорные понятия неприменимы к чувственным данным и необходимы лишь для познания сверхчувственной реальности, то Кант обосновывает радикально противоположную концепцию априорного, которая, во всяком случае на первый взгляд, выступает как решительное

отрицание метафизики. В действительности же это отрицание гносеологических постулатов рационалистической метафизики XVII в. есть обоснование новой метафизической системы, метафизики познания, основы которой изложены в «Критике чистого разума».

Кант постоянно возвращается к мысли, что априорные формы познания дают реальное приращение знания лишь в соединении с эмпирическими, чувственными данными. Вот одно из таких его высказываний: «Ощущения можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание включает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще»<sup>21</sup>. Л. А. Абрамян, приводя в своей содержательной монографии это положение Канта, тут же формулирует свой, как я полагаю, чрезмерно категоричный вывод, который, как кажется, полностью согласуется с приведенной мыслью Канта, но не подтверждается в целом учением философа. «Означает ли это, — пишет Абрамян, — что если только *форма* знания априорна, то его содержание апостериорно? Да, безусловно, по смыслу кантовой гносеологии знание есть соединение эмпирического содержания и априорной формы»<sup>22</sup>. Получается с этой точки зрения, которая почти буквально повторяет одну из формулировок самого Канта, что никакое априорное *содержание* знания невозможно. Но это никоим образом не соответствует основному содержанию «Критики чистого разума», не говоря уже о работах Канта, посвященных метафизическим (априорным) основам естествознания. Основной вопрос гносеологии Канта — как возможны априорные синтетические суждения? — имеет в виду суждения, увеличивающие объем наших знаний, в отличие от анали-

<sup>21</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 154.

<sup>22</sup> Абрамян Л. А. Кант и проблема знания. Ереван, 1979. С. 108-109.



тических суждений, в которых предикат лишь разъясняет содержание субъекта предложения. Нет никаких сомнений в том, что априорные синтетические суждения априорны также и по содержанию. Это видно из кантовской аналитики чистого разума, которая отвечает на вопросы: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание?

Что же, по Канту, делает возможным априорное не только по форме, но и по содержанию знание? Наличие априорных чувственных созерцаний, т. е. пространство и время. Это значит, что пространство и время не только *формы* чувственности, т. е. ощущений, восприятий, но и сами по себе содержательные, при всей своей независимости от опыта (а значит, и от ощущений), созерцания, благодаря которым собственно и возможны чистая математика и чистое естествознание (теоретическая механика). «Математика, — говорит Кант, — дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта»<sup>23</sup>.

Открытие априорных чувственных созерцаний Кант рассматривал как одно из главных своих достижений, поскольку именно оно делало возможным априорное познание, без которого Кант считал принципиально невозможными не только науки, но и метафизику. Отношение априорного к эмпирическому — одна из основных проблем «метафизики природы». Кант разграничивает чисто априорное знание, исключаяющее какие-либо эмпирические представления, и знание «нечистого», смешанного типа, сочетающее априорное с эмпирическими представлениями. Он поясняет свою мысль следующим примером: «...положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта»<sup>24</sup>. Чисто

*Кант И.* Соч. Т. 3. С. 110. Там же.  
С. 106.

априорным может быть лишь такое содержание знания, которое почерпнуто лишь из одних априорных созерцаний (пространства и времени). Там же, где посредством присущих рассудку априорных категорий синтезируются ощущения, формируется знание, которое носит и априорный и вместе с тем эмпирический характер.

Такое знание я бы назвал априорно-эмпирическим, хотя у Канта нет этого термина. Нетрудно понять, что разграничением двух типов априорного знания Кант обосновывает в высшей степени важное положение о единстве априорного и эмпирического как основной характеристике любого научного знания за исключением чистой математики и, конечно, метафизики, во всяком случае ее основ. Априорное знание не является, следовательно, исключительным доменом метафизики, оно наличествует во всех науках, в любом знании вообще. Всякое суждение опыта, как бы ни было оно элементарно, содержит в себе априорные категориальные формы, которые его структурируют.

Кант, так же как и рационалисты, называет априорными все понятия и суждения, обладающие строгой всеобщностью и необходимостью, т. е. атрибутами, которые не могут быть почерпнуты из опыта. Он также согласен с рационалистами в том, что априорные понятия и суждения независимы от опыта, их делает таковыми именно эта присущая им безусловная всеобщность и строгая необходимость. Однако в противоположность рационалистам Кант отрицает сверхопытное содержание категорий, так же как и их внеопытное применение. И тем не менее категории априорны, независимы от опыта; они предшествуют опыту как условия его возможности. Логика рассуждений Канта такова: условия возможности опыта не могут находиться в нем самом, т. е. быть достижением опыта, они представляют собой доопытные, априорные предпосылки.

В этом воззрении правильно фиксируется тот факт, что применяемая познающим субъектом система категорий должна находиться в его распоряжении уже до того как он приступает к познанию, изучению какого-либо явления. Кант не ставит вопроса об историческом становлении, развитии категориального аппарата мышления, который представляется ему изначально наличествующим в сознании и в сущности неизменным. Таково было убеждение не одного лишь Канта, но и всех ученых той эпохи, естествоиспытателей, пожалуй, в первую очередь. Собственно, именно из этого фундаментального заблуждения и следует вывод об априорности категорий. Однако это не просто ошибочный вывод: он фиксирует, хоть и неадекватным образом, особую роль категорий в познании, в отличие от образованных непосредственно на основе опыта эмпирических понятий, а также тот факт, что наши знания соотносятся с категориями, выступающими в качестве гносеологических императивов. Конечно, тот не признанный Кантом факт, что содержание категорий (например, понятия причинности) исторически изменяется, развивается, обогащается, придает гносеологическим императивам не вполне безу\* словный характер. Согласование нового знания с исторически унаследованными категориями сплошь и ря\* дом становится компромиссом, уступками с обеих сто\* ; рон. Кант, правда, не рассматривает этой ситуации; категории представляются ему своеобразными императивами, с которыми недопустим какой-либо спор. Такая постановка проблемы приводит Канта к новому, отлич\* ному от рационалистского пониманию отношения между знанием и его предметом. До сих пор, говорит Кант *Щ* предисловии ко второму изданию «Критики чистого ра< зума», считалось, что все наши знания должны соотно\* зываться с предметами. Но исходя из этой посылКЩ нельзя объяснить факт априорного знания, в особенное^ ти его наличие до изучения того или иного предмета\*

Бели созерцания должны согласоваться со свойствами предметов, то никакая априорная антиципация этих свойств невозможна.

Метафизика, утверждал Кант, не могла решить провозглашаемых ею задач, так как она придерживалась убеждения о необходимости согласования всех наших знаний с предметами. Это правильно лишь постольку, поскольку речь идет об эмпирических знаниях. Но априорные знания предшествуют опыту, последний же формируется посредством категориального синтеза чувственных данных. И Кант следующим образом формулирует свою новую исследовательскую программу: «Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны»<sup>25</sup>. Кант последовательно реализует эту радикально противопоставляемую старой метафизике программу исследования априорного, обосновывая тем самым разрабатываемый им трансцендентальный метод, который не ограничивается признанием априорных форм мышления, но также исследует возможности априорного познания и применения априорных форм в сфере опыта, не только повседневного, но и научного.

Свое принципиально новое понимание отношения априорное — предметная реальность Кант определяет как открытие, аналогичное революционному перевороту, который совершил Николай Коперник. Речь идет о том, чтобы «изменить прежний способ исследования в мета-Физике, а именно совершить в ней полную революцию»<sup>26</sup>.

Большинство исследователей философии Канта соглас-

<sup>25</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 87. <sup>26</sup> Там же. С. 91.

ны с тем, что он совершил аналогичный коперниковскому переворот. Это указывает на основополагающее значение сформулированного им положения, по меньшей мере в границах его философии. Отвлекаясь от субъективистских выводов, к которым пришел Кант, руководствуясь этим принципом, следует признать, что познавательная деятельность человечества не просто умножает знания, но и вырабатывает гносеологические, методологические обобщения, которые хотя и не могут быть жесткими в духе кантовского ригоризма императивами, выполняются тем не менее нормативные, а частью также критериальные функции в оценке нового знания. Ведь истинность теории высокого уровня абстракции не может быть установлена непосредственно, т. е. путем прямого наложения теоретических высказываний на факты. Выявление соответствия теории процессам, к которым ее относят, предполагает и анализ отношения каждой новой теории (и отдельных ее положений) к многократно подтвержденному и поэтому утвердившемуся в науке теоретическому знанию и его принципам. И если ученые уже больше столетия отвергают без рассмотрения любые проекты вечного двигателя, то это свидетельство не их консерватизма, а того, что в науке исторически сложились принципы, налагающие гносеологические запреты на определенного типа суждения. Кант называл такие принципы априорными, что неприемлемо для современной науки, которая, однако, согласна с Кантом в признании содержательности, значения поставленной им проблематики. А. Эйнштейн, который, как известно, был далек от кантианства, утверждал, **что** на протяжении ряда столетий «первостепенное значение имел следующий вопрос: что может дать познанию чис-

27

тое мышление независимо от чувственного восприятия» • Эйнштейн выражал убеждение, что этот вопрос сохра-

<sup>27</sup> Эйнштейн А. Замечания о теории познания Бертрانا Рассела. Собр. науч. трудов. Т. IV. М., 1957. С. 248.

нил актуальность и для естествознания XX в. Можно сказать даже больше: новейшее естествознание в известном смысле положительно решает этот вопрос. Но это и является ответом в духе Канта, который утверждал в предисловии к своей первой «Критике»: «...в самом деле, основной вопрос состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта...»<sup>28</sup>

Уже античные мыслители постигли основополагающее гносеологическое значение этого вопроса. Рационалисты XVII в. систематически разрабатывают эту проблему, надеясь тем самым проложить надежный путь к сверхопытной, трансцендентной реальности. Кант же, отмечая иллюзии рационалистов, отвергая трансцендентное, сверхопытное как предмет познания, доказывал, что независимое от чувственности познание не может быть сверхопытным; оно разворачивается в рамках опыта или в предшествующем опыту трансцендентальном сознании.

Но не является ли иллюзией сама идея независимого от чувственности познания? Здесь необходимо, прежде всего, уяснение того, что понимается под зависимостью и независимостью в отношении между знаниями (теоретическими, прежде всего) и чувственными данными. Следует различать непосредственную и косвенную, опосредованную зависимость теоретического от чувственного. Соответственно этому и независимость может пониматься как относительная, ограниченная определенными пределами, и полная, абсолютная, что, конечно, не свойственно какому-либо знанию. История наук, в частности математики, на примере которой Кант разъясняет свое понимание априорного, свидетельствует о возможности весьма значительного отдаления познания от чувственных данных, но вместе с тем показывает, что пол-

ностью от них независимое знание невозможно\*. Относительная независимость теоретического знания от чувственных данных входит в определение его понятия. Теория нередко вступает в противоречие с этими данными, даже если они служили для нее отправным пунктом исследования. Теоретическое знание, собственно, потому-то и является таковым, что оно выходит за границы наличного опыта. Кант, правда, говорит о возможном опыте, который всегда превосходит наличные опытные данные, но он же ограничивает его субъективными условиями познания, пространством и временем. Если же, вопреки Канту, считать пространство и время абсолютно всеобщими условиями всего существующего, то понятие возможного опыта становится всеохватывающим, т. е. все реальное может если не прямо, то косвенно стать его предметом.

Относительная независимость теоретического от чувственных данных возможна благодаря экстраполяции логических выводов, которая подтверждается или, напротив, опровергается последующими результатами познания. Гипотетико-дедуктивный метод, широко применяемый в теоретическом естествознании, предполагает выдвижение различных предположений, гипотез, из которых выводятся следствия, сопоставляемые затем с наблюдаемыми фактами. Догадки, играющие немалую роль в повседневной человеческой деятельности, становятся методически обоснованным путем исследовательского

Кант, разъясняя свое понимание априорного знания, говорит: «Через определение чистого созерцания мы можем получить априорные знания о предметах (в математике), но только по их форме, как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным» (Соч. Т. 3. С. 201). Выражаясь современным языком, только физическая в конечном счете, эмпирическая интерпретация математических выводов может доказать объективную реальность присущего им содержания.

поиска в науке. Таким образом достигается относительная, нередко значительная независимость теоретического знания как от чувственных данных, так и от основанных на них эмпирических сведениях.

"Уже рационалисты XVII в. исходили из посылки, что теоретическое знание несводимо к эмпирическому. Этот факт — один из основных аргументов и кантовского априоризма, который может быть правильно понят лишь как абсолютизация действительного отличия теоретических выводов от эмпирических обобщений. Однако кантовский априоризм не только гносеологическая, но и онтологическая, точнее, онто-гносеологическая теория. Ведь природа, которая, согласно Канту, полностью детерминирует каждый акт человека, поскольку он является эмпирическим субъектом, есть, по его же учению, система эмпирических представлений этого субъекта. Эти представления, называемые также явлениями, образуются, с одной стороны, в результате воздействия на субъект непознаваемых «вещей в себе», а с другой — благодаря априорным формам чувственности и рассудка, присущим человеку как трансцендентному субъекту, т. е. уже не как явлению, а предшествующей природе «вещи в себе».

\* \* \*

Итак, кантовскую «метафизику природы» можно определить как метафизику познания, а «метафизику нравов» как «метафизику морального сознания». Центр метафизической системы Канта — понятие трансцендентального субъекта. На заре Нового времени Р. Декарт пытался построить метафизику, исходя из понятия самосознания. Согласно картезианскому *cogito* человеческое Я, поскольку оно мыслит, с достоверностью постигает факт своего существования. Можно отвлечься от всего другого, предположить, что нет ни воспринимаемой Нами действительности, ни Бога, но нельзя отвлечься от



факта «Я мыслю». Это и есть, утверждал Декарт, та абсолютная истина, которая должна стать отправным пунктом для построения метафизической системы.

С точки зрения Канта, рассуждение Декарта о самодостоверности самосознания неудовлетворительно, так как в нем отсутствует разграничение эмпирического и трансцендентального. Декарт поэтому заблуждался, полагая, что сознание собственного Я самоочевидно, не нуждается в каких-либо эмпирических предпосылках. В действительности оно невозможно без чувственного восприятия внешнего мира. И Кант справедливо утверждает: «...сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня»<sup>29</sup>.

Замечательной особенностью кантовской критики картезианского *cogito* является не только выявление его чувственного подтекста, но и новое трансцендентально-метафизическое обоснование открытого Декартом феномена, сознания, выражаемого словами «Я мыслю». Кант, следовательно, не просто опровергает Декарта, он является его продолжателем, вскрывающим глубинную основу самосознания. Кант разграничивает эмпирическое и трансцендентальное самосознание (apperception). Последнее характеризуется, прежде всего, как *связь* наличных представлений эмпирического сознания, ибо «среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности»<sup>30</sup>. Эта связь есть представление о единстве многообразного содержания сознания, единстве, которое а priori предшествует любому акту связывания ощущений. Все это возможно лишь потому, что эмпирическому единству самосознания всегда предшествует его априорное, транс-

*Кант И. Соч.* Т. 3. С. 287. Там же.  
С. 190.

цендентальное единство, которое есть сознание тождественности субъекта (Я) в отношении многообразия представлений, наличных в его созерцании, осознаваемых им как его представления. Эта, именуемая Кантом «первоначальной», трансцендентальная апперцепция есть самоидентификация субъекта как изначальное условие всех его представлений. «Должно быть *возможно*, — пишет Кант, — чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить...»<sup>31</sup>

Таким образом, в системе Канта сознание, выражаемое формулой «Я мыслю», выполняет совершенно иную функцию, чем в метафизике Декарта, который пытался логически вывести из *cogito* все основные понятия своей философии. С точки зрения Канта, из сознания «Я мыслю» нельзя дедуцировать никакое содержание; последнее может быть почерпнуто только из чувственных созерцаний. Но чувственные данные лишь тогда становятся знанием, когда они синтезируются посредством категорий, которые представляют собой различные типы связи, вносимой рассудком в сами по себе отнюдь еще не упорядоченные ощущения. Поэтому и рассудок понимается Кантом как способность а priori связывать многообразие чувственных созерцаний и подводить их под единство апперцепции. Соответственно этому, суждение характеризуется Кантом как присущий рассудку способ приведения знания «к *объективному* единству апперцепции. Связка *ест* имеет в суждении своей целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного»<sup>32</sup>. Разграничение объективного и субъективного носит здесь, как это вообще типично для Канта, гносеологический характер: объективно то, что согласуется с формальными условиями познавательного

Кант И. Соч. Т. 3. С. 191 Там же. С. 198.

процесса, основоположениями рассудка, логикой. Само собой разумеется, что гносеологическое разграничение субъективного и объективного не только правомерно, но и необходимо, поскольку объективное существует не только вне и независимо от познающего субъекта, но и в нем самом. Отсюда и проистекает необходимость разграничения субъективного и intersubъективного в самом сознании, в чувственных данных, в мышлении.

Учение о трансцендентальной апперцепции — центральный пункт новой, созданной Кантом метафизики, предметом которой является человек как качественно отличная от всех иных живых существ реальность, как жизнедеятельность, создающая свой собственный мир. И необходимая связь человеческих восприятий и мыслей, посредством которых иницируется вся созидательная деятельность человечества, коренится, как правильно отмечает Д. Хенрих, в том, что «один и тот же субъект рефлектирует эти мысли и осознает свою самость в отношении к ним. Но возможность рефлексии несомненно имеет уже в качестве предпосылки самость субъекта... Ведь лишь в тех мыслях, которые действительно являются мыслями субъекта, субъект как таковой может отчетливо себя осознавать»<sup>33</sup>.

Мы возвращаемся, таким образом, к последнему тезису: проблема человека — основная проблема созданной Кантом трансцендентальной метафизики. Традиционная метафизика, которая считала подлинным предметом «первой философии» постижение сверхчеловеческой реальности, отвергается Кантом как учение, лишенное правильных представлений о структуре человеческой познавательной деятельности и ее сущностной связи с чувственно воспринимаемым миром, который безотносительно к субъективистским выводам Канта во многом действительно определяется человечеством, о чем

свидетельствует не только господство человечества над природной средой своего обитания, но и трагические последствия этой остававшейся веками бесконтрольной власти.

В метафизике Канта человек — конечное, смертное существо оказывается благодаря нравственному закону способным стать выше самого себя, выше своей ограниченности. Однако такой человек, эмпирическое существование которого соответствует его трансцендентной самости, вовсе не сверхчеловек, напротив, подлинный человек, т. е. не только явление, полностью детерминируемое извне, но и «вещь в себе». Но эта «вещь в себе» радикально отлична от существующих безотносительно к человеку и человечеству непознаваемых «вещей в себе». Ее главное и парадоксальное отличие состоит в эмпирическом основании, вследствие чего она обладает трансцендентной реальностью лишь постольку, поскольку человек есть явление, пребывает в посюстороннем мире, смертен. Представление о загробном существовании, личном бессмертии, как и любые постулаты, предполагает существование субъекта, который постулирует.

Сверхчувственное существование человека в отличие от нечеловеческих «вещей в себе» не может трактоваться как абсолютно непознаваемое. Метафизика, став учением о человеке как трансцендентальном субъекте, познает, правда в ограниченных пределах, эту уникальную «вещь в себе». В качестве учения о разуме, человеческом разуме, метафизика, согласно Канту, раскрывает его функции и способы их осуществления.

Кант был убежден в том, что метафизика сможет разрешить свои великие проблемы лишь тогда, когда она станет наукой. Фихте, непосредственно продолжавший учение Канта, интерпретировал философию как науко-учение, которое далеко выходит за границы гносеологической проблематики и представляет собой метафизическую систему. Шеллинг и Гегель также разрабатывают

метафизику как систему научного знания. Однако метафизика, вопреки стремлениям этих великих мыслителей, не стала наукой. Тем не менее, в русле этих стремлений, нашедших продолжение не только в последующих философских учениях, но и в развитии наук о природе и обществе, становится несомненным, что метафизические посылки, допущения, утверждения внутренне присущи научному знанию во всех его теоретически осмысленных формах. Это, кстати сказать, является одним из основных убеждений, одушевлявших автора «Критики чистого разума».

#### К ВОПРОСУ О КАНТОВСКОМ ПОНИМАНИИ ПРЕДМЕТА МЕТАФИЗИКИ

Современный исследователь философии Канта Н. Хинске справедливо отмечает, что «Критика чистого разума» была оценена современниками Канта как самое решительное отрицание не только всех ранее существовавших метафизических систем, но и самой возможности метафизики. «Редко бывает, — пишет Хинске, — чтобы книга воспринималась столь противоположным образом, как это произошло с "Критикой чистого разума" Канта»<sup>1</sup>.

Восприятие первой кантовской «Критики» как принципиально антиметафизического произведения не может не вызвать недоумения, в особенности у современных ее читателей. Ведь Кант недвусмысленно заявлял в предисловии к первому изданию этого труда, что «нет ни од-

<sup>1</sup> *Hinske N.* Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens // Wissenschaftliche und ausserwissenschaftliche Denkformen. Moskau, 1996. S. 221.

ной метафизической задачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ»<sup>2</sup>.

Однако не только современники Канта, но и его выдающиеся последователи, представители Марбургской и Баденской школ неокантианства, истолковывали и «Критику чистого разума», и всю систему Канта как отрицание метафизики. Показательна в этом отношении позиция Г. Когена, который в книге «Кантовская теория опыта» называет «вещь в себе» «зловещим (ominose) выражением», характеризуя ее как пережиток лейбниц-вольфовской философии. «Но существует ли вообще такая вещь в себе, если мы никак не воспринимаем ее чувственным образом?» — вопрошает Коген<sup>3</sup>.

Правда, в последующем изложении Коген пытается придать кантовскому понятию «вещи в себе» и некоторое положительное значение. «Вещь в себе», разъясняет он, «должна быть мыслима как пограничное понятие (Grenz-begriff), хотя его предмет не может быть чувственно воспринимаемым»<sup>4</sup>. Далее «вещь в себе» характеризуется уже как идея, указывающая на существование безусловного. Последнее значение «вещи в себе» состоит, по Когену, в том, что она образует задачу, направляющую познание на

<sup>2</sup> *Кант И.* Критика чистого разума. Соч. в шести томах. Т. 3. С. 76. Несколько ниже Кант уверенно провозглашает: «Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, — единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных, но объединенных усилиях достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовывать со своими целями на *дидактический* манер без малейшего расширения содержания» (Там же. С. 80). Кант, как мы видим, нисколько не сомневался в том, что им создана метафизическая система, завершающая навеки блуждания разума в метафизических дебрях.

<sup>3</sup> *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. Zweite neubearbeitete Auflage. Berlin, 1885. S. 167.

<sup>4</sup> *Ibidem.* S. 508.

преодоление его неизбежной ограниченности. «Предметы познания неисчерпаемы в количественном отношении... Все наше знание есть незаконченная работа, одна лишь вещь в себе завершена, ибо задача исследования бесконечна»<sup>5</sup>. Таким образом, Коген отрицает «вещи в себе» как объективную, независимую от познающего субъекта реальность. Само собой разумеется, что и Г. Коген, и В. Виндель-банд, и Г. Риккерт вполне сознавали, что Кант ставит перед собой задачу создания принципиально новой метафизической системы, что именно ради этого он написал не только свои знаменитые три «Критики», но и «Метафизику нравов» и другие сочинения, непосредственно посвященные тематике метафизики. Что же понуждало этих глубоких знатоков философии Канта, стремившихся развивать философию в указанном Кантом направлении, отрицать тот, казалось бы, неоспоримый факт, что кантовский трансцендентальный идеализм представляет собой метафизическую систему? Неокантианцы настаивали на том, что Кант, трактовавший Бога, бессмертие души и свободу, предшествующую, согласно его учению, каузальной цепи событий как идеи чистого практического разума, тем самым отрицал их метафизическую сверхчеловеческую реальность. Обобщая свои возражения против претензий Канта на создание принципиально новой метафизической системы, неокантианцы ставили вопрос следующим образом: следует понять систему Канта лучше, глубже, чем ее понимал сам создатель системы\*.

<sup>5</sup> *Cohen H. Kants Theorie...* S. 520. Не одни только неокантианцы, но и весьма далекие от них мыслители утверждали, что философия Канта есть отрицание метафизики. Уместно сослаться в этой связи на Л. Шесто-ва, утверждавшего, что Кант «принимал как непререкаемое положение, что существуют положительные науки, дающие незыблемые истины, и исходя из возможности существования наук, доказывал невозможность метафизики...» (*Шестов Л. Momento mori*. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1993. С. 191-192).

Правомерна ли такая постановка вопроса? Разумеется, правомерна в том смысле, что, действительно, необходимо разграничивать объективное содержание философской системы и субъективную форму ее выражения, изложения. Кант, полагали неокантианцы прошлого столетия, несомненно, стремился создать метафизическую систему принципиально нового типа и был убежден в том, что ему удалось решить эту задачу. Однако его критика всей прежней метафизики оказалась, разумеется, вопреки его воле, обоснованием принципиальной невозможности метафизического познания.

Естественно, возникает вопрос: были ли у неокантианцев какие-либо основания для столь радикальных, противоречащих кантовским высказываниям и содержанию значительной части его сочинений, выводов? Некоторые основания, на мой взгляд, у них, несомненно, имелись. Это обстоятельство следует подчеркнуть, чтобы уяснить всю сложность обсуждаемого вопроса.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант следующим образом очерчивает границы априорного познания: «С помощью способности априорного познания мы никогда не сможем выйти за пределы возможного опыта, между тем как *именно это* (курсив мой. — Г. О.) и составляет самую существенную задачу метафизики»<sup>6</sup>. Но если выход за пределы возможного опыта в принципе невозможен, то как возможна метафизика, определяемая Кантом как «совершенно изолированное спекулятивное познание разумом, которая Целиком возвышается над знанием из опыта...»<sup>7</sup>? На этот вопрос Кант отвечал путем принципиального разграничения теоретического и практического разума. В границах теоретического разума выход за пределы возможного опыта совершенно невозможен. Иное дело практичес-

<sup>6</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 89.

<sup>7</sup> Там же. С. 86.



кий разум, нравственное сознание; практический разум не познает, а полагает, постулирует трансцендентные сущности, которые и образуют предмет, основное содержание метафизики.

Такое решение вопроса о предмете метафизики не могло удовлетворить представителей Марбургской и Ба-денской школ неокантианства. Метафизика, которую Кант непосредственно связывает с практическим разумом, едва ли может рассматриваться как теоретическое исследование. И, кроме того, трансцендентные сущности, которые Кант, следуя многовековой традиции, объявляет предметом метафизики, принципиально непознаваемы, согласно его же учению. Но предмет, который не может быть предметом познания, исключается тем самым из сферы исследования. И неокантианцы, не без известных оснований, заключали, что в рамках кантов-ской системы метафизика, предполагающая определенного рода познание, никоим образом невозможна.

Не следует думать, что приведенные выше высказывания Канта свидетельствуют о том, что у него возникали сомнения относительно возможности создания метафизической системы: эти высказывания говорят скорее о том, что Кант хорошо осознавал трудности, стоящие на пути создания метафизики принципиально нового типа. К вопросу об этих трудностях Кант возвращался всю жизнь. Так, в его посмертно опубликованных заметках мы встречаемся с такой постановкой вопроса о метафизике: «Первый вопрос: как в нас могут возникать понятия (о вещах), понятия, которые становятся нам известными без какого-либо явления самих вещей...»<sup>8</sup> Этот, как и другие подобные вопросы составляют предмет специального исследования в «Критике практического разума», которую Кант рассматрива-

<sup>8</sup> Kants handschriftlichen Nachlass. Bd. IV. Berlin und Leipzig, 1926. S. 563.

ет не просто как продолжение первой «Критики», а как непосредственное обоснование своей метафизической системы. Правда, и в «Критике чистого разума» Кант ставит и решает основные метафизические проблемы. Однако показательно, что уже вскоре после выхода этой «Критики» Кант уточняет свое понимание ее отношения к метафизике. В письме к Гарве от 17.8.1783 г. Кант подчеркивает: «То, с чем я имею дело в Критике /чистого разума/, это вовсе не метафизика, а совершенно новая и неизвестная до сих пор наука, а именно критика разума, *рассуждающего априорно*»\*. Однако эту, выражаясь словами Канта, новую науку философ отнюдь не рассматривает как отрицание метафизики. Напротив, он видит в ней теоретическое обоснование принципов метафизики. Об этом свидетельствует его письмо Мендельсону, написанное за день до цитируемого выше письма к Гарве. В нем Кант замечает: «Меня огорчает, что критика, заступающая место метафизики и *занимающаяся исследованием почвы для ее здания* (курсив мой. — Т. О.), не в состоянии привлечь Вашего пронизательного внимания»<sup>10</sup>.

Мне представляется, что приводимые высказывания Канта проливают, так сказать, дополнительный свет на позицию неокантианцев Марбургской и Баденской школ. И все же они, эти высказывания, не могут быть основанием для тех выводов, которые были сделаны этими философами, ибо вопреки их убеждениям Кант действительно создал метафизическую систему принципиально нового рода. И с полным правом он утверждал, что «без метафизики вообще не может быть философии»<sup>11</sup>. Марбургская и Баденская школы неокантианства, трактовавшие философию Канта как антиметафизическую систе-

<sup>9</sup> *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 546.

<sup>10</sup> Там же. С. 551.

<sup>11</sup> Там же. С. 316.

му, фактически прекратили свое существование в конце первой четверти нашего века. На смену Когену, Винде'ль-банду, Риккертю пришли неокантианцы совершенно иного рода. Таковыми, в частности, были Ю. Эбингхауз и Г. Хаймсет, которые ставили своей задачей возрождение и дальнейшее развитие метафизики Канта. Эбингхауз в монографии «О прогрессе метафизики»<sup>12</sup> утверждает, что учение Канта о «вещах в себе» носит не гносеологический, а онтологический характер, т. е. указывает на трансцендентную реальность, которая проявляет себя не одним лишь воздействием на нашу чувственность. Разум, поскольку он независим от чувственности и представляет собой чистый разум, также есть «вещь в себе». То же относится и к свободной воле. Бог, бессмертие человеческой души, свобода как действие, предшествующее эмпирическому (каузальному) ряду событий, — все это не просто идеи чистого практического разума: это — трансцендентные реальности, образующие содержание присущей чистому разуму веры.

Аналогичные идеи относительно метафизики Канта развивает и Г. Хаймсет в книге «Сознание личности и вещь в себе в учении Канта»<sup>13</sup>. С точки зрения этого кантианца новой формации, сознание личности есть не только эмпирическая, но и трансцендентная реальность, или «вещь в себе». Таким образом, понятие «вещи в себе», которая обычно рассматривалась как основа чувственно воспринимаемых явлений, приобретает несравненно более широкое и значительное содержание. И нельзя не признать, что такая трактовка «вещи в себе» нисколько не противоречит учению Канта. Так, человек, по Канту, есть и явление, и «вещь в себе». Соответственно этому

<sup>12</sup> *Ebbinghaus J.* *Über den Fortschritt der Metaphysik.* Tübingen, 1931.

<sup>13</sup> *Heimsoeth H.* *Personlichkeitbewusstsein und Ding an sich bei Kant.* Bonn, 1924.

Кант утверждает: «Человек состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь в себе»<sup>14</sup>. Это расширительное понятие «вещи в себе» относится Кантом и к человеческому разуму, поскольку он не может быть рассматриваем как явление, которое, согласно Канту, есть лишь синтезированная рассудком совокупность чувственных восприятий. Разум же, по словам Канта, «присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но не *определяется* им»<sup>15</sup>.

Распространение понятия «вещи в себе» на человека, человеческий разум и волю, поскольку они рассматриваются как сверхчувственные сущности, изменяет в известной мере понятие «вещи в себе», так как человек, его разум и воля хотя бы частично все же познаваемы, как это следует из учения Канта. Утверждение, что «вещи в себе» абсолютно непознаваемы, что прогресс в познании явлений не приближает нас ни на йоту к постижению «вещей в себе», конечно, неприменимо к тому, что может быть названо человеческой реальностью, основательный анализ которой дается философией Канта.

В «Критике чистого разума» понятие «вещи в себе» фактически противопоставлено понятию ноумена (Бог, бессмертие души, свобода). «Вещи в себе» характеризуются как не подлежащая сомнению реальность, реальность, постоянно подтверждаемая наличием явлений. Что же касается понятия ноумена, то Кант подчеркивает его проблематичный характер: «Оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она

<sup>14</sup> Кант И. Соч. в шести томах. М., 1966. Т. 6. С. 236.

<sup>15</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 493.

возможна, ни то, что она невозможна»<sup>16</sup>. Это противопоставление в значительной мере стирается, а порой и окончательно исчезает в «Критике практического разума» и «Критике способности суждения». В этих произведениях ноумены часто именуется «вещами в себе», хотя о них нельзя сказать, что они являются или образуют трансцендентальный субстрат явлений. Следствием такого сближения ранее достаточно четко разграничиваемых понятий становится изменяющаяся интерпретация понятий Бога, бессмертия, свободы. Хотя их существование по-прежнему признается теоретически не доказуемым, оно получает моральное доказательство, т. е. чистая нравственность, наличие которой, по Канту, не подлежит сомнению, оказывается свидетельством реальности ее постулатов: Бога, свободы, загробного воздаяния. Это сближение (вплоть до отождествления) понятий «вещи в себе» и ноумена справедливо отмечает французский философ Э. Вейль, который подчеркивает: «"Вещи в себе" — это Бог и душа, но так, как они суть для самих себя, а не так, как они обнаруживаются в феноменальном...»<sup>17</sup>

М. Хайдеггер, философ весьма далекий от кантианства, тем не менее пытается выявить в учении Канта, нечто вроде отдаленного, смутного предвосхищения ос- -новного положения своей «фундаментальной онтологии». В книге «Кант и проблема метафизики»<sup>18</sup> Хайдеггер характеризует философию Канта как метафизическое учение о принципиально непознаваемом бытии.

<sup>16</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 332.

<sup>17</sup> *Well E.* Problemes kantians. Paris, 1970. p. 42. Несколько ниже Вейль замечает: «Вещи в себе — это души, поскольку они свободные субстанции, которые сами себя определяют» (р. 50). ; Хотя у Канта мы и не находим таких высказываний, нельзя *тем*С не менее отрицать, что они логически следуют из того сближения (а частью и отождествления) понятий «вещи в себе» и ноумена. ■

<sup>18</sup> *Heidegger M.* Kant und Problem der Metaphysik. Bonn, ; 1929.

Известно, что метафизика издавна определялась как учение о бытии. Понятие бытия противопоставлялось существованию, реальности как вторичным образованиям, основой которых и является изначальное, вечно пребывающее, всеобъемлющее бытие. Однако Кант, отмежевываясь от всей предшествующей метафизики, исключает из евоей таблицы категорий понятие бытия. В «Критике чистого разума» Кант недвусмысленно заявляет: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»<sup>19</sup>.

Разумеется, Хайдеггеру было прекрасно известно это положение Канта, и все же он настаивал на том, что кантовская метафизика есть учение о непознаваемом бытии. И эта позиция Хайдеггера вполне оправдана, если, конечно, не сводить дискуссию о предмете метафизики к спору о словах.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант, предваряя свои выводы, сделанные в заключительной части трансцендентальной логики, характеризует предмет метафизики понятием *безусловного* (Unbedingte). В познании явлений, разъясняет он, мы всегда имеем дело с *обусловленным*, поскольку в мире явлений каузальное отношение, причинно-следственная зависимость не знает исключений. Это значит, что безусловное необходимо мыслить как сверхчувственное, сверхприродное, трансцендентное. В этой связи

<sup>19</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 521. К этому же вопросу о бытии Кант возвращается в своих посмертно опубликованных «Размышлениях о метафизике»: «Я спрашиваю себя, наконец: если бытие не является предикатом вещей, то как вообще я могу пользоваться выражением: бытие (Dasein)» (Kants handschriftli-<sup>4</sup>hen Nachlass. Bd. IV. S. 242).

Кант указывает: «То, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах в себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий»<sup>20</sup>.

Понятие безусловного, подчеркивает Кант, порождено разумом, но это не лишает его объективного содержания: оно столь же объективно, как и «вещи в себе», которые собственно только и могут быть поняты как безусловное. Поэтому Кант утверждает: «Безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем, /т. е./ как в вещах в себе...»<sup>21</sup>

Таким образом, Кант заменил понятие бытия, содержание которого, как свидетельствует история метафизики и философии вообще, постоянно изменялось, достаточно определенным понятием безусловного, которое он прежде всего относит к «вещам в себе». Хайдеггер прав: метафизика Канта есть учение о непознаваемом бытии, которое определяется как безусловное.

Однако не одни лишь «вещи в себе» составляют пред- ; мет метафизики, как ее понимает Кант. Или, выражаясь точнее, не одни лишь «вещи в себе», как трансцендентная основа мира явлений, относятся к предмету метафизи- ". ки. Выше уже отмечалось, что в ходе разработки своей системы Кант все более сближает (иной раз даже отождествляет) понятия «вещь в себе» и ноумен. Следовательно, предмет метафизики образуют не только воздействующие на нашу чувственность трансцендентные «вещи», но и Бог, свобода, бессмертие души. Более того, именно эти ноумены составляют, согласно Канту, важнейшее содержание метафизики. Кант заявляет об этом со всей

*Кант И.* Соч. Т. 3. С. 89. Там же.  
С. 90.

определенностью: «Настоящая цель исследований метафизики — это только три идеи: *Бог, свобода и бессмертие*, причем второе понятие, связанное с первым, должно приводить к третьему понятию как к своему необходимому выводу. Все, чем метафизика занимается помимо этих вопросов, служит ей только средством для того, чтобы прийти к этим идеям и их реальности»<sup>22</sup>. Следует подчеркнуть, что это определение предмета метафизики Кант в равной мере относит и к предшествующим системам метафизики, и к своему собственному метафизическому учению. Следовательно, отрицание прежней метафизики Кантом представляет собой не отрицание, а переосмысление ее предмета.

Кант выявляет принципиальную несостоятельность метафизических доказательств бытия Бога, бессмертия души и свободы, исключая причинно-следственные отношения. В «Критике чистого разума» Кант обстоятельно раскрывает основные заблуждения традиционных метафизических дисциплин: рациональной психологии, рациональной космологии, рациональной телеологии. Бог, бессмертие, космологическая свобода представляют собой, согласно Канту, идеи чистого разума, необходимые идеи, поскольку чистый разум «стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного»<sup>23</sup>. Однако понятие безусловного, к которому посредством идей приходит разум, никоим образом не указывает на су-

<sup>22</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 365. К этому положению Кант постоянно возвращается, подчеркивая тем самым его первостепенное значение для понимания метафизики. Так, в «Критике способности суждения» Кант заявляет: «*Бог, свобода и бессмертие души* — вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной Цели» (Кант И. Соч. Т. 5. С. 512).

<sup>23</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 358.



ществование безусловного безотносительно к человеческому разуму, объективно, в качестве трансцендентной реальности".

Было бы, однако, неправильно полагать, что Кант, отвергая догматические представления прежней метафизики, ограничивается лишь утверждением, что высшие трансцендентные сущности не более чем идеи чистого разума, т. е. порождения априорного мышления. Ограничиться таким утверждением, поставить здесь точку — значит стать на позиции отрицания объективной реальности этих высших трансцендентных сущностей. Такая, по существу, атеистическая позиция принципиально неприемлема для Канта, ибо она находится в явном противоречии с основным положением о непостижимости, непознаваемости трансцендентного.

Теоретическое исследование, подчеркивает Кант, не может ни доказать, ни опровергнуть утверждений о существовании Бога, бессмертия души, свободы. Фундаментальное заблуждение всей прежней метафизики как

\* Именно это понимание Бога и бессмертия души как идей чистого разума, идей, отнюдь не отвергающих действительного существования и Бога, и бессмертия, существования, которое может и должно быть предметом веры, вызывает страстное возмущение уже упоминавшегося выше Л. Шестова, который пишет: «Как известно, Кант считал и не раз говорил об этом в своей «Критике разума», что метафизика имеет своим предметом три вопроса: Бога, бессмертие души и свободу. И вдруг в результате «Критики» оказалось, что ни одной из этих трех метафизических истин «доказать» нельзя и что метафизика как наука существовать не может» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим. Соч. в двух томах. Т. 1. С. 321). Шестов, несомненно, ошибается, утверждая, что Кант отрицал возможность метафизики как науки. А то обстоятельство, что Кант считал Бога и бессмертие души предметом «веры разума», показывает, что Кант был весьма далек от того, чтобы умалять религиозную веру. Однако Шестов, в отличие от Канта, считает религиозную веру не только сверхразумной, но и противоразумной.

раз и состояло в том, что она пыталась логически доказать логически недоказуемое. Точно таким же было заблуждение атеистов, хотя они пытались доказывать совершенно противоположное положение. Значит ли это, что налицо безвыходная ситуация, в силу которой остается лишь вывод: не знаем, никогда не узнаем, отказываемся обсуждать этот вопрос. Такая постановка проблемы, получившая впоследствии название агностицизма, совершенно чужда Канту, с точки зрения которого признание существования Бога и бессмертия души есть морально обоснованная вера чистого разума.

Теперь становится очевидным принципиальное отличие метафизики Канта от предшествующих метафизических учений. Еще в 1765 г., т. е. задолго до выхода «Критики чистого разума» и, значит, еще в «докритический» период своего идейного развития, Кант предвосхищал то, что станет главным отличием его метафизической системы от всех предшествовавших систем метафизики. В письме И. Ламберту Кант заявляет: «Я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться, чтобы избежать ослепления ложным знанием». Далее прямо указывается, что речь идет о методе исследования метафизических проблем: «Все мои стремления сводятся в конечном итоге к попытке разработать особый метод для метафизики, а затем и для философии в целом»<sup>24</sup>. Речь, конечно, идет об априорном, трансцендентальном методе, разработанном Кантом в так называемый критический период развития его философского учения. Так, в «Критике чистого разума» Кант сообщает о своем намерении совершить «полную революцию» в метафизике, указывая в этой связи на создание принципиально нового метода философского исследования: «Эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, но тем не менее в ней содержится полный очерк

метафизики, касающийся вопроса о ее границах и о всем внутреннем ее строении»<sup>25</sup>. Нам нет необходимости (в рамках данной главы) входить в рассмотрение основных черт трансцендентального метода Канта. Для нас достаточно указать, что этот метод применяется Кантом для решения той задачи метафизики, которую Кант определил как ее главную задачу. По мнению Канта, нравственное сознание по природе своей априорно, т. е. независимо от чувственных мотивов. Иными словами, существует только чистая нравственность, ибо нечистая нравственность вовсе не нравственность. Категорический императив — моральный закон представляет собой априорный принцип; поскольку он применяется в повседневной (эмпирической) жизни человека, он носит трансцендентальный характер. Человек как разумное нравственное существо есть, по Канту, конечная цель мира. Таким образом, наряду с физической телеологией существует моральная телеология. Именно последняя и является основой того, что Кант назвал моральным доказательством бытия Бога. Кант пишет: «Чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т. е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно что есть Бог»<sup>26</sup>. Мы здесь

<sup>25</sup> Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. С. 91.

<sup>28</sup> Кант И. Соч. Т. 5. С. 486. Несколько страницами ниже, в параграфе, озаглавленном «Ограничение значения морального доказательства», Кант подчеркивает: «Действительность высшего творца, устанавливающего моральные законы, в достаточной мере доказана только для практического применения нашего разума, и этим ничего теоретически не определяется в отношении его существования» (Там же. С. 492). Напомним, что практическим применением разума Кант называет нравственную деятельность, которая, если она соответствует безусловным требованиям категорического императива, возможна только при допущении бытия Бога и бессмертия души.

цитируем «Критику способности суждения», в которой имеется параграф «О моральном доказательстве бытия Бога». Однако поскольку «моральное доказательство» представляет собой позицию практического разума, то такого рода доказательства имеются и в предшествующих кантовских «Критиках».

В «Критике чистого разума» Кант определяет понятие Бога как априорный идеал чистого разума, идеал, увенчивающий все человеческое знание, идеал, объективную реальность которого, правда, доказать нельзя, но нельзя также и опровергнуть. В этой связи Кант вводит понятие трансцендентальной телеологии, которая безоговорочно утверждает, что существует нечто, отличное от мира, содержащее в себе основание порядка мира и его связей по всеобщим законам. Является ли эта сущность субстанцией, обладает ли она необходимостью? Такой вопрос не имеет, по Канту, никакого смысла, так как категории субстанции и необходимости применимы только к миру явлений.

Таким образом, метафизика Канта, признавая подобно всей прежней метафизике первостепенное значение вопроса о Боге и бессмертии души, отвергает догматические, теоретически недоказуемые выводы об их существовании, но вместе с тем доказывает достаточную обоснованность веры в Бога и в бессмертие души, ибо это — вера чистого разума, вполне подтверждаемая существованием нравственного сознания, категорического императива, которые принципиально не сводимы к чувственным данным, опыту, воспитанию и т. п. Это органическое коррелятивное отношение между нравственностью, которая по природе своей автономна (и, следовательно, независима от религии), и религиозной верой постоянно подчеркивается Кантом как необходимое отношение, отношение взаимообусловленности. В той же «Критике чистого разума» Кант утверждает: «Так как нравственное предписание есть вместе с тем моя максима (как это-

го требует разум), то я неизбежно буду верить в бытие Бога и загробную жизнь и убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения»<sup>27</sup>.

Особого рассмотрения заслуживает кантовское понимание отношения между тремя идеями разума. Идея бессмертия души, разумеется, предполагает идею Бога.

<sup>27</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 677-678. Эту же мысль в другом месте «Критики чистого разума» Кант формулирует следующим образом: «Можем ли мы... все же допускать единого, мудрого и всемогущего творца мира? Без сомнения; и не только можем, но и *должны* предполагать такого творца мира. Но в таком случае не расширяем ли мы наше знание за пределы возможного опыта? *Никоим образом*. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем не имеем понятия, каково оно само по себе» (Там же. С. 588). Таким образом, признание существования Бога и бессмертия души не только возможно, но и необходимо. Однако все метафизические (и теологические) претензии на *познание* этих высших трансцендентных сущностей должны быть отвергнуты как принципиально несостоятельные не только с точки зрения теоретического разума, но и с точки зрения практического разума, т. е. нравственного сознания. В «Критике способности суждения» Кант разъясняет, что ограничение веры в Бога и бессмертия души *полезно* для самой теологии, так как оно препятствует ее превращению в *теософию*, сбивающую с толку разум своими запредельными представлениями. Ограничение веры чистого разума исключает также антропоморфические представления о высшем существе (*демонологию*); оно дискредитирует *теургию* — «фанатическое заблуждение, будто можно чувствовать другие сверхчувственные существа и оказывать влияние на них»; оно, наконец, разоблачает *идолопоклонство* — «суеверное заблуждение, будто можно снискать благосклонность высшего существа не моральным образом мыслей, а иными средствами» (Кант И. Соч. Т. 5. С. 496-497). Таким образом, Кант показывает, что его метафизическая концепция божественного способствует преодолению противоречия между верой и разумом, наукой и религией.

Но обе эти идеи, по учению Канта, предполагают в качестве своей необходимой предпосылки идею свободы. Если космологическая, трансцендентная свобода, предшествующая причинному ряду в мире явлений, представляет собой постулат чистого разума, объективная реальность которого недоказуема, то практическая (нравственная) свобода, хотя и является априорной, т. е. до-опытной идеей, постоянно подтверждается опытом, нравственным поведением человеческой личности, которое было бы невозможно без свободы воли. Именно эта свободная воля, которая и есть не что иное, как чистый практический разум, и является необходимой предпосылкой идеи Бога и идеи бессмертия души, которые как идеи свободно полагаются практической, нравственной способностью разума. Поэтому Кант утверждает, что «из трех чистых идей разума — *Бога, свободы и бессмертия* — идея свободы есть единственное понятие сверхчувственного, которое доказывает свою объективную реальность (посредством каузальности, которая в ней мыслится) в природе, через возможное в природе действие ее, и именно благодаря этому делает возможным соединение обеих других /идей/ с природой, а всех их вместе — в одной религии...»<sup>28</sup>

Идея приоритета свободы, не только *идеи* свободы, но и реально существующей, действующей, постоянно эмпирически подтверждаемой свободы — центральная идея учения Канта, которое в этом смысле может быть названо метафизикой свободы.

Метафизика, как она уже сложилась в античной философии, понималась, выражаясь словами Аристотеля, как первая философия, которая имеет своим предметом первые начала всего сущего, первичное бытие и т. д. Натурфилософия, теория познания, этика, философия права, эстетика — все это не считалось относящимся к

первой философии, т. е. рассматривалось как второстепенные философские дисциплины. Кант решительно порывает с этой традицией, т. е. включает в метафизику все эти считавшиеся второстепенными философские дисциплины. «Метафизика, — говорит Кант, — делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* применения чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*»<sup>29</sup>. Метафизика природы фактически уже излагается Кантом в «Критике чистого разума», поскольку в ней ставится и решается вопрос: как возможно чистое естествознание. Возвращаясь к этому вопросу в «Пролегоменах...», Кант формулирует его весьма категорически: «Как возможна сама природа?»<sup>30</sup> Речь идет не об онтологической основе природного, а о гносеологической основе того знания, содержание которого мы называем природой. Законы природы суть основоположения опыта, которые априорны и трансцендентальны. «Мы имеем дело, — подчеркивает Кант, — не с природой *вещей самих по себе*, которая независима от условий нашей чувственности, и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта...»<sup>31</sup>

Проблемам метафизики природы Кант посвящает и специальную работу — «Метафизические начала естествознания». И это произведение, несмотря на то, что в нем обсуждаются конкретные вопросы естествознания (точнее, механики), представляет собой гносеологически кое исследование, устанавливающее принципы естественно-научного познания. Во всяком учении о природе, говорит Кант, имеется науки в собственном смысле линия столько, сколько имеется в ней априорного познания. Отсюда следует вывод: «Наука о природе в *собственное*

<sup>29</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 686.

<sup>30</sup> Кант И. Соч. Т. 4(1). С. 138.

<sup>31</sup> Там же. С. 142.

смысле этого слова прежде всего предполагает метафизику природы»<sup>32</sup>. В качестве подтверждения этого вывода Кант ссылается на математику, которая как чистая математика является априорным знанием и именно в этом качестве образует основу естествознания (механики). Поэтому тезис о метафизической основе естествознания означает на деле утверждение, что в этой области знания науки в собственном смысле столько, сколько имеется в ней математики.

Метафизика природы, соответственно функциям рассудочных понятий, образующих четыре группы в составленной Кантом таблице категорий, разделяется на четыре дисциплины: 1) форонимию (учение о движении как чистой величине); 2) динамику (учение о первоначальной движущей силе); 3) механику (учение о материи во взаимоотношении процессов движения); 4) феноменологию (учение о движении и покое материи в их восприятии внешними чувствами). Рассмотрение каждого из этих разделов метафизики природы, естественно, не входит в нашу задачу.

В работе «Метафизика нравов» Кант исследует, с одной стороны, метафизические начала учения о праве, а с другой — метафизические начала учения о добродетели. Центральное место в этой работе занимает понятие свободы, определяемое как чистое понятие разума, которое трансцендентно для теоретической философии, но вполне обнаруживает свою реальность и действительное существование в практическом (нравственном) применении разума. Это положительное (с практической точки зрения) понятие свободы и образует основное определение и права, и добродетели.

Понятие метафизики не исчерпывается, как уже указывалось выше, трансцендентальным учением о природе, с одной стороны, и о праве и нравственности — с



другой. По словам Канта, «всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве»<sup>33</sup>. Несколькими строками ниже Кант конкретизирует понятие метафизики: «Метафизика в более узком понимании состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума»<sup>34</sup>. Трансцендентальная философия — содержание «Критики чистого разума» и двух других «Критик». Кант вначале полагал, что трансцендентальная философия, как критика чистого разума (теоретического и практического), обосновывает необходимость и принципы метафизики, но не входит в ее состав. Теперь же, в заключительной части «Критики чистого разума» Кант уточняет свою позицию, характеризуя трансцендентальную философию как необходимую составную часть метафизики. Ведь трансцендентальная философия, важнейшим результатом которой является трансцендентальный метод, составляет основу и метафи-

<sup>33</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 688.

<sup>34</sup> Там же. Здесь же Кант разъясняет понятие физиологии чистого разума, которая «исследует природу, т. е. совокупность *данных* предметов» (там же). При этом Кант различает имманентную и трансцендентную физиологию. Первая «относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте», вторая относится «к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого опыта». Трансцендентная физиология имеет своим предметом внутреннюю или внешнюю связь предметов возможного опыта. И та, и другая связь носят до^ опытный характер. Исследование внутренней связи предметов опыта «есть физиология всей природы, т. е. *трансцендентальное познание мира*», в то время как исследование внешней связи предметов опыта есть «физиология связи всей природы с сущностью, стоящей над природой, т. е. *трансцендентальное познание Бога*» (Там же. С. 689).

зики природы, и метафизики нравов, т. е. метафизика Канта должна быть определена как *трансцендентальная метафизика*.

Продолжая конкретизацию своего понимания предмета метафизики, Кант суммирует все сказанное выше: «Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтология*; 2) *рациональная физиология*; 3) *рациональная космология*; 4) *рациональная теология*<sup>35</sup>. Тут же указывается, что рациональная физиология состоит из двух разделов: рациональной физики и рациональной психологии. Кант подчеркивает, что речь идет о *главных* составных частях метафизики, которыми, следовательно, не исчерпывается все многообразие ее содержания. Естественно, возникает вопрос: что же из состава философии не входит в содержание метафизики? Поскольку метафизика, согласно учению Канта, есть система априорного познания из одних только понятий, постольку всякая философская теория, каков бы ни был предмет ее исследования, носит метафизический характер, т. е. является составной частью метафизики, если она руководствуется в своем исследовании трансцендентальным методом.

Итак, Кант положил конец противопоставлению «первой философии» (метафизики) всем остальным философским дисциплинам. Он совершил это выдающееся деяние не путем приземления, принижения метафизики, а, напротив, путем метафизического обоснования всех разделов философии. Иными словами, Кант поднял гносеологию, этику, философию природы, философию права, философию искусства до уровня «первой философии». Это плодотворное расширение предмета метафизики фактически означало превращение всей философии (поскольку она принимает трансцендентальный метод) в метафизическую систему. Этот принципиальной важности вывод Кант

формулирует следующим образом: «Следовательно, метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле»<sup>36</sup>.

Итак, философия в кантовском ее понимании есть трансцендентальная метафизика. Но трансцендентальность, в отличие от трансцендентности, есть специфическая характеристика человеческого рассудка и разума. Отсюда следует вывод, что важнейшее содержание предмета метафизики есть специфическое человеческое содержание. В этом смысле Кант утверждает, что «философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума...»<sup>37</sup> В «Логике» Кант вновь обращается к вопросам, впервые поставленным в «Критике чистого разума»: что я могу знать? что я должен делать? на что я смею надеяться? Эти три вопроса Кант дополняет четвертым: что такое человек? Этот последний вопрос, по словам Канта, включает в себе предыдущие три вопроса и тем самым очерчивает то, что Кант определяет как сферу философии во «всемирногражданском значении». Но в таком случае философия (метафизика) должна стать *трансцендентальной антропологией*.

Кант опубликовал в 1798 г. «Антропологию с прагматической точки зрения». Это была последняя кантовская работа, изданная при его жизни. Кант называет свою антропологию прагматической, поскольку он отличает ее от «физиологической антропологии», в которой речь

<sup>36</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 692.

<sup>37</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 332. Несколько выше философия характеризуется «как наука о последних целях человеческого разума» (Там же. С. 331). Таким образом, человеческий разум рассматривается как подлинный предмет философии.

идет о тех свойствах человека, которые независимы от его сознания и воли. Прагматическая же антропология исследует то, что человек как свободно действующее существо делает или может, или должен «делать из себя сам». Однако это исследование Канта, обобщая массу эмпирических данных, не является трансцендентальной антропологией. Создать такое антропологическое учение, которое подвело бы итоги всем его предыдущим исследованиям, престарелый Кант не успел или, вернее, уже не мог\*. Однако если проследить развитие послекантовской философии, особенно в нашем веке, то не трудно установить, что многие ее течения (в особенности феноменология Гуссерля и экзистенциализм) занимались решением этой поставленной кантовской философией задачи.

#### **К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА И. КАНТА: МЕТАФИЗИКА СВОБОДЫ**

Антитеза свободы и природы — центральная идея философии Канта, прямое выражение постулируемой ею раздвоенности всего существующего на мир явлений, совокупность которых образует природу, и на его первооснову — мир «вещей в себе», пребывающий по ту сторону категориальных определений природы. Необходимость, каузальные отношения, так же как и пространст-

Указание на такое понимание предмета антропологии имеется в письме Канта Герцу, относящемся к концу 1773 г.: «Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины (речь идет об антропологии. — *Т. О.*) выявить источник всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, Методов образования и управления — другими словами, всей практической сферы» (Трактаты и письма. С. 535).

во и время, относятся лишь к миру явлений; мир «вещей в себе» свободен от этих определенностей и поэтому образует царство свободы — свободы от неумолимых законов природы. Таким образом, Кант, с одной стороны, доказывает безусловную подчиненность явлений законам природы, строжайшему детерминизму, а с другой — столь же решительно настаивает на том, что свобода — первое, *довременное* звено причинно-следственной цепи событий. Правда, существование этой изначальной свободы недоказуемо; она непознаваема, сверхчувственна, трансцендентна. Но если мы соглашаемся с тем, что существуют не только явления, но и «вещи в себе», то вывод о наличии свободы становится вполне оправданным. Если же мы, напротив, отвергаем бытие «вещей в себе», то мы отвергаем тем самым всякую возможность свободы, ибо природный детерминизм не знает исключений.

Кант полагает, что его непоколебимое убеждение в существовании особой, *свободной причинности*, принципиально отличной от эмпирической (природной), т. е. необусловленного предшествующим временным рядом начала эмпирической каузальной последовательности, отнюдь не беспочвенно. У этого убеждения имеется, с одной стороны, космологическое, а с другой — этическое основание.

Тезис третьей космологической антиномии гласит: «В мире существуют *свободные* причины», а ее антитезис утверждает: «Нет никакой свободы, все есть *природа*». Кант не считает антиномии принципиально неразрешимыми апориями. Одну из главных задач трансцендентального идеализма он видит не только в установлении, но и в положительном разрешении антиномий. Так, решение антиномии, абсолютно противопоставляющей необходимость и свободу, заключается в допущении, что ее антитезис относится к природе, а тезис — к сверхприродному миру «вещей в себе». Принимая этот постулат, Кант утверждает: «Природа и свобода могут без проти-

воречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе»<sup>1</sup>.

Что же это за «вещь», которая есть явление, безусловно определяемое необходимостью, и вместе с тем есть запредельная миру явлений, миру необходимости, «вещь в себе»? Такой «вещью», по учению Канта, может быть только человеческое существо. Нравственное сознание, присущее человеку, несмотря на все совершаемые им не нравственные поступки (они как раз и указывают на наличие нравственного сознания), неопровержимо свидетельствует о вменяемости человеческого индивида, его ответственности за свои поступки, а значит, и о свободе. В этом смысле Кант говорит о *практическом* (нравственном) доказательстве свободы воли. А это, в свою очередь, служит если не доказательством, то все же аргументом в пользу признания космологической свободной причинности, без которой едва ли была бы возможна свобода воли. Итак, человек не свободен как явление природы, естественное существо, определяемое законами природы. Человек, говорит Кант, «может быть сколь угодно изобретателен, но он не может навязать природе другие законы»<sup>2</sup>. Он не свободен как чувственное существо, обусловленное своими восприятиями, переживаниями, страстями. Каждый поступок человека происходит в определенный момент времени, который необходимо обусловлен тем, что предшествует ему во времени. Следовательно, «в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным»<sup>3</sup>. Но время есть лишь форма бытия явлений. Его нет в мире «вещей в себе». Время идеально; оно —

<sup>1</sup> Кант И. Прологомены. Соч. Т. 4(1). С. 161, 167.

<sup>2</sup> Kant I. Fragmente aus dem Nachlass. Samt. Werke, hrs. v. Hartenstein. Leipzig, 1868. Bd. VIII. S. 622.

<sup>3</sup> Кант И. Критика практического разума. Соч. Т. 4(1). С. 423.

априорное чувственное созерцание, имеющее отношение лишь к чувственно воспринимаемому миру. Именно идеальность времени делает возможной свободу.

Человек, поскольку он не только эмпирический индивидуум, но и трансцендентальный субъект, не подвержен необходимости и, следовательно, свободен. И лишь в этом качестве, т. е. в своей трансцендентальности человек выступает как разумное, разумно действующее, нравственное, свободное существо. Соответственно этому, и человеческая воля может быть правильно понята лишь с учетом изначальной раздвоенности всего существующего. Признание свободы воли отнюдь не равнозначно утверждению, что воля *всегда* свободна. Как и человек в целом, воля принадлежит двум мирам и поэтому характеризуется противоположными определениями. Кант разъясняет: «Одну и ту же волю в [ее] проявлении (в наблюдаемых поступках) можно мыслить, с одной стороны, как необходимо сообразующуюся с законом природы и поскольку *не свободную*, с другой же стороны, как принадлежащую вещи в себе, стало быть, не подчиненную закону природы и потому как *свободную*»<sup>4</sup>.

Таким образом, Кант занимает совершенно своеобразную позицию во многовековом споре о свободе воли. Философы, отстаивавшие свободу воли, обосновывали свое убеждение аргументами индетерминизма. Их противники, приверженцы детерминизма, доказывали, что свобода воли в принципе невозможна, ибо все явления, в том числе и волевые акты, представляют собой следствие определенных причин. Было бы ошибочно полагать, что Кант пытается примирить, синтезировать эти противоположные, фактически несовместимые направления. Он равно не согласен как с индетерминистами, так и с детерминистами. Первые игнорируют законы природы, которые не делают исключения ни для чего. Вторые — абсолютизи-

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. С. 94.

руют необходимость, игнорируя то обстоятельство, что природа не есть единственная реальность. Поэтому Кант отвергает аргументы как той, так и другой стороны.

Кант не соглашается и с Х. Вольфом, выдающимся последователем Лейбница, который, как справедливо отмечает В. Ф. Асмус, полагал, что «человек детерминирован в своем физическом поведении — поскольку он есть *тело*, но свободен в поведении психическом, поскольку он есть *субъект*»<sup>5</sup>. Такая аргументация, от которой, кстати сказать, не был свободен и Кант в свой «докритический» период, теперь отвергается им самым решительным образом. Не называя Х. Вольфа, Кант указывает, что представление будто бы мы в своих помыслах, желаниях, намерениях, в отличие от наших телесных состояний, свободны, есть «жалкая уловка, за которую кое-кто все еще готов ухватиться, полагая, будто таким мелочным педантизмом разрешается трудная проблема, над решением которой тщетно бились в течение тысячелетий...»<sup>6</sup> В противовес Х. Вольфу и другим сторонникам указанной выше концепции Кант утверждает, что человек, поскольку он есть явление природы, равно определяется необходимостью и как объект, и как субъект. Следовательно, психические акты человеческого существа так же подвластны природному детерминизму, как и его физические состояния.

Мы видим, что Кант предельно заостряет постановку проблемы свободы. Человеческое существо оказывается в ситуации, которая, во всяком случае на первый взгляд, представляется нереальной, невозможной. Человек свободен, утверждает Кант, лишь как трансцендентная «вещь в себе», из чего, по-видимому, следует, что во всей своей эмпирической, поюсторонней жизни он не свободен.

<sup>5</sup> Асмус В. Ф. Избр. философ., труды. М., 1971, Т. I. С. 233.

<sup>6</sup> Кант И. Критика практического разума. Соч. Т. 4(1). С 424-425.



Такой вывод был бы правильным, если бы Кант ограничивался одним лишь противопоставлением явлений и «вещей в себе», посястороннего и потустороннего. В действительности же Кант в известной мере снимает, преодолевает это противопоставление, поскольку, согласно его учению, человек как разумное существо, т. е. в той мере, в какой он действует разумно, находясь в рамках эмпирических обстоятельств, представляет собой не только явление, но и свободно действующую «вещь в себе».

Возможность такого сочетания эмпирического и трансцендентного, необходимости и свободы не стала еще предметом специального рассмотрения исследователей философии Канта. А между тем эта возможность со всей очевидностью выявляется в кантовском понимании разума. Кант, как известно, различает эмпирический и чистый разум. Свою вторую «Критику...» Кант, в отличие от «Критики чистого разума», назвал «Критикой практического разума», поскольку одной из ее главных задач было исследование возможности и действительности наряду с эмпирическим практическим разумом, существование которого не подлежит сомнению, *чистого практического разума*, который способен самоопределяться безотносительно к чувственным обстоятельствам.

Не следует думать, что, согласно Канту, человек обладает двумя разумами, эмпирическим и чистым. Один и тот же человеческий разум выступает в двух ипостасях: эмпирической и умопостигаемой. И в этой последней форме, т. е. как чистый разум, он есть «вещь в себе», которая существует в повседневной жизни человека, поскольку он поступает разумно. Понятно поэтому следующее замечание Канта: «В конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Соч. Т. 4(1). С. 226.

Чистый разум, утверждает Кант, «присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше; он *определяет* состояние, но не *определяется* им»<sup>8</sup>. Следовательно, чистый разум не есть явление, он не подчинен каким-либо условиям чувственности. Свобода есть порождение чистого разума, следствие присущей ему способности «самопроизвольно начинать ряд событий»<sup>9</sup>. Речь идет об эмпирических событиях, которые вызваны априорным полаганием чистого разума, т. е. безотносительно к эмпирическим обстоятельствам.

Как же конкретно совершается свободное действие, инициируемое чистым разумом, который, хотя и присущ живому, смертному индивиду, существует вне времени и пространства, из чего следует, что здесь нет места обычному причинно-следственному отношению, предполагающему отношение во времени между «прежде» и «после». Чистый разум инициирует свободные действия не как непосредственная, ближайшая причина (такое имеет место лишь в эмпирическом каузальном ряду), а как определенный «образ мыслей», духовный склад личности, ее нравственная ориентация. При такой постановке проблемы понятие трансцендентального субъекта свободной воли в значительной мере утрачивает мистический привкус. Чистый разум, т. е. разум, свободный от чувственных побуждений, эгоистических пристрастий, предубеждений, оказывается общественным сознанием, общественным разумом. В понятии чистого разума преодолевается противопоставление личного общественному, т. е. личное, природа которого социальна, возвышается до уровня, определяемого собственной природой. Такое

<sup>8</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 493.

<sup>9</sup> Там же. С. 492.

возвышение не есть, конечно, устранение личного, в частности, стремления к счастью. Речь идет лишь о подчинении личных стремлений нравственному закону. Нельзя поэтому согласиться с теми исследователями философии Канта, которые отказываются видеть в кантовском понятии свободы его социальные, т. е., по существу, эмпирические интенции. Заблуждается, например, Г. Шульте, утверждающий в противовес Канту: «Я знаю лишь свободу тела. Я воспринимаю ее, ощущая свое тело, передвигаясь, заботясь о своей жизни, продолжая ее. Я постигаю свободу вследствие страха ее потерять. Эту свободу Кант не может мыслить»<sup>10</sup>. Между тем Кант вовсе не исключает из сферы свободы телесные действия, если они инициированы разумом. Он не отрицает (об этом ниже) и свободы как источника поступков, противных нравственности.

Еще более конкретное представление о трансцендентально-идеалистическом понимании свободы воли, проявляющейся в поступках эмпирического, т. е. подчиненного законам природы человеческого существа, дают положения Канта о фундаментальном значении идеи свободы. Напомню, что тремя основными, неискоренимыми идеями чистого разума являются идея бессмертия человеческой души, идея свободы и идея Бога. Кант называет эти идеи регулятивными принципами, указывая тем самым на их роль в поведении людей, в формировании их менталитета. В этой троице основных идей чистого разума идее свободы принадлежит, по существу, определяющая, ведущая роль, ибо признание бытия Бога и личного бессмертия предполагает выбор между противоположными утверждениями, что немислимо без свободы воли. Понятно поэтому категорическое утверждение Канта: «Каждое существо, которое не может посту-

<sup>10</sup> *Schulte G. Kants nicht-unmögliche Freiheit // Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Teil 1.1. Bonn, 1981. S. 573.*

пать иначе, как *руководствуясь идеей свободы*, именно поэтому в практическом (т. е. нравственном. — Т. О.) отношении действительно свободно...»<sup>11</sup>

Таким образом, идея свободы как сущностное содержание чистого разума, а не просто как убеждение, мнение отдельных индивидов, эта идея, осознаваемая человеком во всем ее значении, нравственно освобождает, нравственно преобразует эмпирическое человеческое существование. Не может быть более высокой оценки свободы, чем та, которая дана Кантом: «Идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира»<sup>12</sup>. Это значит, что по меньшей мере в сфере нравственности существует переход из мира явлений в мир «вещей в себе». Это — возвышение эмпирического индивида до общечеловеческого трансцендентального субъекта, который Фихте, продолжая учение Канта, назвал абсолютным субъектом.

А. Фулье, французский философ позитивистского склада, пытавшийся с «реалистических» позиций интерпретировать учение Канта о свободе, писал, что человеку внутренне свойственны идеи, которым «присуща аристотелевская способность или сила». И поскольку «идеи суть силы», они определяют наши поступки. Среди многочисленных идей Фулье выделяет идею свободы, подчеркивая ее укорененность в сознании каждого человека: «Мы появляемся на свет с инстинктом свободы»<sup>13</sup>. Однако, несмотря на попытку глубинного постижения и, так сказать, субстанциального обоснования кантовского учения об идеях, Фулье фактически обедняет это учение, так как он игнорирует основную характеристику чистого разума как общественного, общечеловеческого сознания: только в этом качестве разум может быть действительно высшей инстанцией.

<sup>11</sup> Кант И. Основы метафизики... Соч. Т. 4(1). С. 291.

<sup>12</sup> Там же. С. 299.

<sup>13</sup> Фулье А. Свобода и необходимость. М., 1900. С. 22, 15.

Воля, учит Кант, есть практический разум; свободная, или чистая (она же добрая), воля есть чистый практический разум. Все учение Канта о чистом практическом (нравственном) разуме с необходимостью приводит к заключению, что «воля есть способность выбирать *только то*, что разум независимо от склонностей признает практически необходимым, т. е. добрым»<sup>14</sup>. Иными словами, «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же»<sup>15</sup>. Разумеется, здесь имеются в виду законы нравственности: лишь подчинение этим законам совместимо с действительной свободой воли.

Докантовские мыслители, начиная с первых христианских теологов и философов, обосновывали тезис о свободе воли, имея в виду источник первородного греха, морального падения человека вообще. Такое, по существу, негативистское понимание свободы воли превращало ее в нечто аналогичное тем порокам, которые считались вытекающими из нее. Кант, как мы видим, принципиально по-новому оценивает свободу воли, видя в ней прежде всего глубинный, трансцендентальный источник нравственности. Животные не обладают волей, утверждает Кант. Человека же отличает от животного не только наличие воли, но и наличие свободной воли. Последняя также отличает человеческого индивида как личность от других человеческих индивидов. В своих посмертно опубликованных заметках Кант подытоживает этот ход

<sup>14</sup> Кант И. Соч. Т. 4(1). С. 250.

<sup>15</sup> Там же. С. 290. Ту же мысль Кант выражает в другом месте этой работы следующим образом: «практическую свободу можно определить и как независимость воли от всякого закона, за исключением морального» (Там же. С. 422). Свободная воля сама ограничивает себя нравственным законам. Этот закон не просто дан ей извне; он установлен ею или же она могла бы участвовать в его установлении. Поэтому подчинение воли нравственному закону толкуется Кантом как согласие воли с самой собой и ее собственное законодательство.

мысли: «Вопрос, возможна ли свобода, по-видимому, совпадает с вопросом, является ли человек подлинной личностью»<sup>16</sup>.

Тождество свободной воли с нравственным деянием — одно из важнейших положений трансцендентального идеализма Канта. Понятие чистого разума — основное в этой системе — имманентно содержит в себе идею свободной воли как доброй воли. Однако такая постановка проблемы свободы порождает немалые трудности, с которыми постоянно сталкивается Кант.

Существует не только добрая, но и недобрая воля, действия которой не являются следствием внешних, независимых от нее обстоятельств (будь это так, не было бы субъекта ответственности). Поскольку злая воля ответственна за свои акты, она свободна. И Кант, настаивая на том, что свободная воля — добрая воля, не может избежать противоречия, которое он осознает и в определенной мере преодолевает в «Метафизике нравов». Я подчеркиваю — в определенной мере, так как кантовское решение этой проблемы не преодолевает всех трудностей и постоянно вызывает все новые и новые вопросы и возражения.

Еще в 1888 г. в английском журнале «Mind» Г. Сиджвик опубликовал статью «Кантовская концепция свободной воли», которая затем была включена им в книгу «Методы этики», неоднократно переиздававшуюся (последнее издание: Sidgwick Henry. *Methodes of Ethics*. Chicago, 1962). Кант, указывает Сиджвик, обосновывает принцип: свободная воля есть воля, сообразующаяся с нравственным законом. Однако, объясняя причины зла, Кант вынужден признавать наличие свободной воли, которая делает выбор вопреки категорическому императиву.

<sup>16</sup>Kants handschriftlichen Nachlass. Bd. IV. Reflexion zur Metaphysik. Berlin und Leipzig, 1926. S. 467.

Н. Поттер, современный американский философ, анализируя статью Сиджвика и полемизируя с ним, тем не менее признает, что у Канта действительно имеется двойственность в его понимании свободы. Но дает ли это основания для утверждения о наличии у Канта двух, по существу, несовместимых понятий свободы? Отвечая на этот вопрос, Поттер заявляет: «В действительности Сиджвик заблуждается; у Канта нет двух различных концепций свободы. У него одна, единственная концепция свободы, по меньшей мере, в его поздних трудах...»<sup>17</sup>

Ссылаясь на исследования американских кантоведов Л. Бека (L. Beck) и Дж. Сильбера (J. Silber), Поттер приходит к выводу, что Кант разрешил указанное противоречие в «Метафизике нравов» путем разграничения свободы и произвола. Это заключение требует, на мой взгляд, существенного уточнения. Прежде всего следует учесть то, что у Канта отсутствует столь характерное, например, для Гегеля, противопоставление свободы и произвола. Произвол трактуется Кантом в основном положительно как произвольное действие. С этой точки зрения, свобода воли предполагает произвол, включает его в себя, поскольку она невозможна без свободы выбора. Воля, рассматриваемая безотносительно к произволу вообще, лишена своих специфических характеристик. Таковую волю, которая «имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной... Следовательно, только *произвол* может быть назван *свободным*», — пишет Кант<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Potter N. Does Kant have Two Concepts of Freedom? // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin, 1974. Teil II, 2. S. 594.

<sup>18</sup> Кант И. Метафизика нравов. Соч. Т. 4(2). С. 135. В другом месте этой же работы Кант заявляет: «Свобода произвола есть указанная независимость его *определения* от чувственных побуждений — это негативное понятие свободы произвола. Положительное же [ее] понятие — это способность чистого разума быть для самого себя практическим» (Там же. С. 120).

Итак, простая ссылка на произвол, которой ограничиваются Поттер и некоторые другие исследователи-кантоведы, явно недостаточна для уяснения кантовского понимания недоброй воли, оказывающейся также свободной и поэтому ответственной за совершаемые ею поступки. Дело в том, что понятие произвола у Канта далеко не однозначно. Кант разграничивает свободный произвол, определяемый чистым разумом, и произвол, который в большей или меньшей мере подвержен воздействию эмпирического разума, эмоциям, различного рода склонностям. Эти воздействия, как бы ни были они значительны, не могут вполне определять человеческую волю, т. е. они не в силах устранить ни произвола, ни ответственности субъекта за совершаемые им недобрые действия. В этом смысле Кант утверждает, что «человек как чувственно воспринимаемое существо обнаруживает на опыте способность делать выбор не только *сообразно с законом*, но и *противно ему*»<sup>19</sup>. Еще определеннее говорит Кант об этом в статье «Религия в пределах только разума»: «...моральное зло должно возникнуть из свободы... склонность ко злу может укорениться только в моральной способности произвола»<sup>20</sup>.

Таким образом, воля свободна, поскольку она согласна с нравственным законом, ибо это согласие есть ее выбор (свободный произвол), но она также свободна, когда вступает в противоречие с этим законом, так как и в этом случае она делает вполне определенный выбор. Выбор, который делает воля, нельзя рассматривать как эмпирически (например, эмоционально) обусловленный каким-либо предшествующим во времени состоянием, — в таком случае он не был бы произвольным, свободным, не был бы по существу выбором. Это значит, что и недобрая воля, поскольку она ответственна за свои акты, име-

*Кант И.* Метафизика нравов. Соч. Т. 4(2). С. 135. *Кант И.* Трактаты и письма. С. 101.



ет свое основание не в ближайшем побудительном мотиве (как это представляется на первый взгляд), а в разуме, конкретнее — в определенном образе мыслей, противном нравственному сознанию. «Если человек, — говорит Кант, — в моральном смысле бывает или должен быть добрым или злым, то он *сам себя* должен делать или сделать таким. И то, и другое должно быть результатом его свободного произвола; иначе и то, и другое не могло бы быть вменено ему»<sup>21</sup>.

Правильное понимание учения Канта о свободе должно в полной мере учесть его высказывания о первоначальных, объективных задатках, присущих человеческой природе. Это прежде всего «задатки *животности* человека как *живого* существа». К ним Кант относит всю жизнедеятельность человеческого организма, поскольку она совершается без участия разума и, следовательно, не свободна. Таковы стремления к самосохранению, к продолжению рода, к жизни совместно с другими людьми. Задатки животности могут при известных условиях стать источником пороков, которые Кант называет скотскими: обжорство, похоть, дикое беззаконие. Задатки человечности предполагают наличие разума. К этим задаткам относится стремление человеческих индивидов добиться признания своей ценности во мнении других. С этим связано желание добиться превосходства над другими, честолюбие, соперничество, ревность. Из этих специфически человеческих задатков могут возникнуть такие пороки, как зависть, неблагодарность, злорадство, которые Кант называет пороками культуры.

Задатками личности Кант называет способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произвола. Понятие личности совпадает, таким образом, с понятием нравственного субъекта.

<sup>21</sup>Кант И. Соч. Т. 4(2). С. 48

Приведенный краткий перечень задатков, присущих природе человека, указывает на то, что Кант в полной мере учитывает объективные определенности человеческого существа, определенности, которые в большей своей части характеризуют человека как явление природы, подчиненное ее законам. Естественно возникает вопрос: каково же место свободы, свободного произвола в жизни реального, эмпирического человеческого индивида? Этот вопрос *постоянно* ставится Кантом, трудность его неустанно подчеркивается философом. Сошлюсь снова на посмертно опубликованные «Размышления о метафизике». Кант здесь подчеркивает: «Трудность в понимании свободы состоит в том, что субъект зависим и все-таки должен действовать независимо от других существ»<sup>22</sup>. Чтобы разрешить эту трудность, можно, конечно, допустить, что человеческий индивид действует частью свободно, а частью несвободно. Кант категорически возражает против такого допущения: «Свобода не может быть частичной (*lasst sich nicht teilen*). Человек или совершенно свободен или вовсе не свободен»<sup>23</sup>. Может показаться, что приведенные выдержки из «Размышлений о метафизике» не согласуются с идеями, обоснованными Кантом в его основных, опубликованных при жизни трудах. Однако такой вывод был бы заблуждением.

Суть дела заключается в том, что эмпирический субъект, полностью подвластный законам природы, не является, по Канту, действительным человеческим существом, личностью, подлинную сущность которой образует трансцендентальный субъект. Весьма показательны, что не только следование категорическому императиву, но и противные ему поступки предполагают выбор, т. е. трансцендентальный акт воли. Эмпирический субъект не Делает выбора, ибо он не обладает свободой воли. В этом

смысле понятие эмпирического субъекта является абстракцией, фиксирующей одну из сторон человеческой природы в отрыве от другой, определяющей ее стороны, каковой, по учению Канта, является трансцендентальный субъект. Конечно, человеческое тело, возраст, болезни, наконец, человеческая смерть — все это относится к эмпирическому субъекту. И Кант вовсе не игнорирует бренность индивидуального человеческого существования, анализу которого в значительной своей части посвящена его «Антропология». Но сколь бы ни было существенно, важно для каждого человеческого индивида все, что относится к его эмпирическому существованию, Кант полагает, что сущность и возможности человеческого существа могут быть правильно оценены лишь с точки зрения трансцендентальных идей чистого разума: свобода, бессмертие души, Бог.

Трансцендентальная позиция Канта определяет его понимание природы человека. Традиционное философское воззрение на человеческую природу включало в себя представление об изначально существующей и в принципе неизменной определенности. Докантовские философы допускали возможность повреждения, извращения человеческой природы, ставя в этой связи задачу восстановления ее «естественной» изначально целостности. Никто из предшественников Канта не связывал понятие природы человека с его волей, свободой, произволом. Кант, следовательно, решительно пересматривает воззрения своих предшественников на природу человека. Для него она вовсе не есть изначально данная и в принципе неизменная сущность: «Здесь, — пишет Кант, — под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще (под властью объективных моральных законов), которое предшествует всякому действию, воспринимаемому нашими чувствами»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Кант И. Соч. Т. 4(2). С. 22.

Совершенно очевидно, что эта новая концепция человеческой природы, радикально отличной от природы всех других живых существ, органически связана с кантовским пониманием свободы как практического разума, благодаря которому личность сама формирует себя. Даже природные задатки человека, поскольку они развиваются, культивируются, становятся достоинствами или пороками человеческого индивида, оказываются в конечном счете зависимыми от человеческой воли, а тем самым и от присущей человеку свободы. Это относится даже к изначальному злу, присущему природе человека, изначальному, поскольку его источником может быть лишь трансцендентальный субъект, обладающий (в отличие от эмпирического субъекта) свободой воли. Понятно поэтому следующее заключение Канта: «Стало быть, основание злого находится не в каком-либо объекте, который *определяет* произвол через склонность, и не в каком-либо естественном побуждении, а только в правиле, которое произвол устанавливает себе для применения своей свободы, т. е. в некоторой максиме»<sup>25</sup>. Таким образом, понятие изначального зла в человеческой природе, сформулированное Кантом, не имеет ничего общего с фаталистическим убеждением в неискоренимости зла, его независимости от человеческой воли. Изначальное зло — не физическая характеристика человеческого существа, а максима, норма, установка, сложившаяся в разуме. Проистекающая из определенного образа мыслей, эта максима не есть нечто нерушимое; она возникла из человеческой свободы (в ином случае не было бы субъекта ответственности), и только от субъекта зависит замена этой максимы максимой доброй воли. Вот почему, несмотря на природную, объективную обусловленность человеческого существа, его нравственный облик, основа которого трансцендентальна, определяется самим человеком.

<sup>25</sup> Кант И. Соч. Т. 4(2). С. 22.

Понятие *внутренней свободы* как чистого практического разума — центральное в метафизике Канта. Однако человек живет в обществе, находится в разного рода отношениях с другими индивидами. Поэтому Кант разграничивает *внутреннюю* (моральную) *свободу* и *свободу внешнюю*, правовую, которая может и должна быть обеспечена соответствующим государственным устройством. Понятие свободы, таким образом, расширяется, наполняется новым содержанием, поскольку речь теперь уже идет не только о воле, определяемой чистым разумом (автономия воли), но и о воле, мотивы которой легальны, законосообразны, но не трансцендентальны. Разграничение внутренней и внешней свободы (и соответственно: морального долга и правового установления), хотя и включает в себе момент противопоставления (легальные, т. е. законосообразные поступки не являются обязательно моральными) не носит абсолютного характера, так как именно категорический императив, непререкаемый нравственный закон, формулирует эталон справедливости, в соответствии с которым оцениваются любые правовые установления. Поэтому в кантовском понимании истории человечества, в его представлениях о становлении гражданского общества противопоставление свободной моральной воли, согласующейся с нравственным законом, т. е. с законом, который она сама создает (или добровольно принимает), и незаконной, чуждой нравственной мотивации внешней свободы образует отправной пункт философии права. Гражданское общество характеризуется Кантом как такой государственный строй, в котором благодаря конституции становится возможным законодательное обеспечение свободы всех членов общества как основы для развития их способностей.

Основоположники теории общественного договора, рассматриваемого как основа, на которой возвышается государственная власть, исходили из допущения, что

государству, т. е. организованному правовым образом обществу, исторически предшествовало «естественное состояние», при котором отсутствовали какие бы то ни было нормативные акты, необходимые для обеспечения собственности и самой жизни людей. Кант принимает допущение предшествующего цивилизации «естественного состояния», поскольку и в современном ему обществе все еще наличествуют очевидные признаки такого состояния: беззаконие, несправедливость, войны. Что есть первоначального общественного договора, якобы учредившего государство, то такой договор представляется Канту не столько историческим фактом, сколько идеей разума, которая сохраняет свое значение в качестве регулятивного принципа независимо от того, имел ли место факт общественного договора, предполагающий возникшую еще до появления государства всеобщую волю, т. е. еще один, не поддающийся установлению факт. «Естественное состояние» есть, согласно Канту, такого рода состояние жизни людей, которое необходимо покинуть, преодолеть. И переход к гражданскому обществу является, в противоположность туманной идее первоначального договора, фактом, который может быть эмпирически зафиксирован. Обоснование необходимости такого перехода, установления принципов гражданского общества, основу которого образует право, составляет высшую задачу метафизики нравов.

Право есть сущностное выражение условий, при которых произвол одного члена общества может быть совмещен с произволом каждого другого члена общества по всеобщему закону свободы. Такое соглашение волеизъявлений граждан достигается лишь посредством законосообразного принуждения, т. е. путем применения силы, которое правомерно как выражение всеобщей воли.

Принцип всеобщей воли гласит: поступай внешним образом так, чтобы свободное пользование твоим произволом могло сочетаться со свободой каждого другого

гражданина, согласно общему закону. «Во всяком обществе, — указывает Кант, — *необходимо повиновение* механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и *дух свободы*, так как в делах, касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно, ибо иначе он впадает в противоречие с самим собой»<sup>26</sup>. Это следует понимать в том смысле, что личность подчиняется лишь законам, которые она сама (или совместно с другими) себе дает или по меньшей мере могла бы себе дать. Кант пишет: «Дефиниция моей внешней (правовой) свободы должна, скорее, гласить так: эта свобода есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие»<sup>27</sup>. Речь, следовательно, идет о некотором условном согласии (*как бы согласии*), которое дается сознанием безотносительно к внешней процедуре выбора.

Послушание, таким образом, несмотря на то, что оно носит внешний характер, есть вместе с тем и согласие с самим собой, самоопределение, свободный акт воли. Иными словами, законосообразное принуждение соответствует принципам свободы и лишь в силу этого соответствия оно собственно и является законосообразным. Всячески подчеркивая необходимость принуждения, Кант столь же настойчиво акцентирует внимание на необходимости соответствия принуждения принципам свободы, свободному волеизъявлению членов общества, ибо только свободная воля может быть нравственной в своих действиях.

Итак, правовой закон обладает реальной значимостью и получает публичное признание лишь постольку, поскольку он утверждается, применяется, обеспечивает

*Кант И.* Соч. Т. 4(2). С. 97.

*Кант И.* К вечному миру. Соч. Т. 6. С. 267.

ся посредством принуждения. Хотя границы принуждения предписываются законом, публичное принуждение как, в сущности, внешнее действие лишь формальным образом зависимо от закона. И злоупотребление принуждением даже в рамках правового государства так же, как и присущее человеческой природе зло, не может быть полностью устранено. Это относится ко всем гражданам, но в особенности к облеченным властью лицам.

Кант разграничивает четыре возможных вида взаимодействия, взаимосочетания между свободой, законом и принуждением. Это взаимоотношение определяет все возможные типы государственного устройства. Общество, в рамках которого свобода и закон существуют при отсутствии принуждения, есть не что иное, как анархия, т. е. фактический распад государства. Общество, в котором закон и принуждение господствуют при отсутствии свободы, есть деспотическое, т. е. противное праву, государственное устройство. Господство принуждения при отсутствии закона и свободы характеризует варварское общество. И только объединение свободы и закона с принуждением конституирует правовое государство, или республику, сущность которой следует рассматривать и оценивать безотносительно к форме правления.

Кантовское разграничение типов государства и форм правления — важная веха в развитии учения о государстве, в постижении его сущности, которая никоим образом не сводится к форме правления. Это разграничение отражало развивавшееся в Германии буржуазно-демократическое движение и характерные для него поиски компромисса с господствовавшими в немецких государствах монархиями. Речь шла о превращении феодальных монархий в буржуазные, конституционные монархии. Такая трансформация допускала, в зависимости от конкретных условий, достаточно глубокие демократические преобразования, чего, как правило, не видели республиканцы, стоявшие на позициях абстрактного отри-



цания монархической формы правления\*. По Канту же республиканское устройство общества, сущность которого составляет разделение законодательной, судебной и исполнительной властей, может быть осуществлено (благодаря соответствующей конституции) и при сохранении монархии. Принципиально несовместимы с правовым государством лишь деспотизм, анархия, варварство, поскольку они несовместимы с личной свободой членов общества.

По учению Канта, право по самой своей природе является республиканским. Республиканизм — сущность правового строя. Это расширительное понимание республиканизма также несет на себе печать компромисса, но и этот компромисс отражает интересы демократического движения той эпохи. Впрочем, высокая оценка республиканизма у Канта не является все же идеализацией республиканского строя. И в республике, полагает Кант,

Следует, однако, учитывать, что в кантовском лексиконе термин «демократия» обозначает весьма несовершенное государственное устройство, при котором «все хочет властвовать» (Соч. Т. 6. С. 270). Кант же, в противовес этому, утверждает: ■ «Чем меньше персонал государственной власти (число лиц, обладающих властью) и чем шире, напротив, ее представительство, тем более государственное устройство согласуется с возможностью республиканизма» (Там же). Было бы крайним упрощением толковать это и другие высказывания Канта как отрицание демократии, поскольку республиканизм, систематически обосновываемый Кантом, есть не что иное, как демократический строй. Иное дело, что кантовская концепция гражданских прав, отражая тогдашний уровень демократического движения, существенно ограничивает гражданские свободы, поскольку правом избирать представительную власть Кант наделяет лишь «самостоятельных» граждан, к которым он не относит лиц наемного труда и женщин. В этом смысле можно согласиться с Э. Ю. Соловьевым, который указывает: «У Канта нет понятия правового государства, но есть целый комплекс его предпосылок» (Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 185).

согласование свободы и принуждения остается несовершенным, так как правовые отношения носят внешний, а не внутренний (моральный) характер. Соответственно этому объем свободы и мера законосообразного принуждения должны взаимно обуславливать друг друга. Чем большее развитие получает свобода граждан, тем более действенным должно быть законосообразное (публичное) принуждение. «Вот почему такое общество, в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода»<sup>28</sup>. Это сказано свыше двухсот лет тому назад, но сохраняет свою актуальность и в наши дни, несмотря на выдающиеся социальные преобразования, совершенные с тех пор.

Таким образом, достижение гражданского, управляемого правовыми законами общества, в котором каждый гражданин свободен в границах, определяемых свободой его сограждан, составляет высшую задачу человечества, решение которой создает основу для развития всех присущих человеческой природе творческих задатков.

Великая Французская революция провозгласила общезначимые ценности человечества: свобода, равенство, братство. Кант исключает из этой троицы братство, так как изначальное зло, присущее природе людей, несовместимо с признанием их братства. У Канта место братства в названной социальной триаде занимает *самостоятельность гражданина*. Именно самостоятельность так же, как и равенство граждан перед законом становятся сущностными характеристиками человеческой свободы. Та-

*Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. Т. 6. С. 13.

кой постановкой вопроса Кант расширяет пространство гражданской свободы, которое носило все еще абстрактный характер в «Критике практического разума», не говоря уже о более ранних трудах философа. Равенство членов общества как граждан, которое многим мыслителям представлялось несовместимым со свободой или по меньшей мере ущемляющей ее, характеризуется Кантом как необходимое условие реализации личной свободы. Ведь речь идет о равенстве прав, а значит, и равном праве всех граждан на свободу. Отсюда следует, что кантов-ская метафизика нравов безоговорочно отвергает любые сословные привилегии.

Итак, внутренняя свобода человека необходимо осуществляется и в его внешней правовой, гражданской свободе, предполагающей республиканское устройство государства. Но изолированное рассмотрение государства, безотносительно к существованию других государств, совершенно недостаточно для выяснения всех условий возможности гражданской свободы. Ведь каждое государство находится в определенных отношениях с другими государствами. Международное право возникает лишь в результате обособления государств, их дистанцирования друг от друга. Следствием такого исторического процесса становится противостояние государств и состояние скрытой или даже открытой войны между ними.

Война между государствами есть отрицание международного права и возвращение вспять, в «естественное состояние», основные черты которого составляют незаконная свобода и взаимная враждебность. Государства, настаивает Кант, должны отречься (как это сделали люди \ при переходе к гражданскому обществу) «от своей дикой (не основанной на законе) свободы, приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем (разумеется, постоянно расширяющееся) *государство народов* (*civitas gentium*), которое в конце кон-

цов охватит все народы земли»<sup>29</sup>. Если учесть, что во времена Канта Германия представляла собой конгломерат, состоящий из множества феодальных монархических государств, то задача, которую Кант характеризует как окончательное преодоление первоначальных «естественных» межгосударственных отношений, оказывается прежде всего задачей национального воссоединения Германии. При этом, однако, Кант очерчивает и всемирно-историческую перспективу: интеграция государств всей нашей планеты.

Переход к законосообразной свободе в отношениях между народами предполагает два основных условия. Первое из них, как это очевидно из предшествующего изложения, есть республиканское устройство общества, при котором народу, а не правителям принадлежит решающий голос в решении вопроса, быть или не быть войне. В отличие от правителей народ, которому война угрожает величайшими бедствиями, склонен решать межгосударственные споры мирным путем. Вторым условием утверждения законосообразной свободы в межгосударственных отношениях является федеративное объединение государств, в котором свобода каждого государства согласуется со свободой всех других государств. Такое согласование — путь к вечному миру между народами.

Предварительным условием вечного мира, который только и может обеспечить свободное развитие способностей людей, является спонтанный процесс исторического развития, превращающий расхождения между интересами людей (обычно даже вопреки их воле) в их согласование. Кант имеет в виду стихийные результаты сознательной деятельности людей, результаты, которые отличаются (и притом в лучшую сторону) от их субъективных, обычно своекорыстных, враждебных друг другу Намерений. Историческое развитие трансформирует ан-

тагонизмы в побудительные силы, понуждающие народы, государства к законосообразному согласованию своих интересов.

Таким образом, согласно учению Канта, вечный мир между народами есть не просто субъективное долженствование, но и реальная, хотя и отдаленная историческая перспектива, ибо те же причины, которые вызывают войны, ведут, в конечном счете, к их окончательному прекращению. Но не только спонтанный исторический процесс, но и добрая воля людей, а значит, и их свобода • призваны сыграть выдающуюся роль в этом всемирно историческом освободительном движении.

Подытоживая кантовское представление о будущем человечества, которое представляется философу царством свободы, следует признать, что у Канта остается неразрешенным вопрос: принадлежит ли решающая роль в этом всестороннем освободительном процессе человечен кой деятельности (и тем самым свободе) или же эту роль призвано сыграть стихийно совершающееся историческое развитие. Впрочем, Кант и не ставит своей задачей, ответ на этот вопрос. Философия истории Канта, необходимой посылкой которой является принцип непознаваемости всего, что не может быть предметом прямого или косвенного чувственного восприятия, отвергает «любы» попытки окончательного решения этого судьбоносного; вопроса как чисто догматическое ухищрение. Такая постановка проблемы нисколько не умаляет роли свободы, но вместе с тем очерчивает ее границы. Трансцендентальный идеализм Канта является источником и обоснованием метафизики свободы или, говоря другими словами, обосновывает совершенно новое понимание свободы, во всемирной истории, а тем самым и в будущих судьбах всего человечества.

**ЭТИКОТЛЕОЛОГИЯ КАНТА И  
ЕЕ СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ**

Дефиниции понятия философии, которые мы находим во всех трех «Критиках» Канта, как и в ряде других его произведениях, носят в основном гносеологический характер. Философия, учит Кант, есть *система познания* разумом. Разум, поскольку он обладает способностью мыслить независимо от чувственных данных, Кант определяет как *чистый разум*. Свою философию, которую Кант называет трансцендентальной, он характеризует как систему всех принципов чистого разума. В этой связи Кант вводит понятие *чистой философии*, называя ее метафизикой. «Итак, — утверждает он в своей "Логике", — философ должен определить:

1. Источники человеческого знания.
2. Объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
3. Границы разума»<sup>1</sup>.

Однако гносеологическое содержание философии, как бы ни было велико его значение, далеко не исчерпывает содержания кантовской философии. Философия, по убеждению Канта, призвана научить человека тому, «каким надо быть, чтобы быть человеком»<sup>2</sup>. Такая задача, естественно, далеко выходит за границы познавательной деятельности, как бы возвышенны ни были ее движущие мотивы. Познание не может быть самоцелью; оно должно быть подчинено основным, гуманистическим задачам. Соответственно этому философия определяется как «на-

<sup>1</sup> *Кант И.* Логика // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 332-333.

<sup>2</sup> *Кант И.* Приложение к «Наблюдениям над чувством пре красного и возвышенного» // *Кант И.* Соч. в шести томах.

<sup>†</sup> 2. С. 206.

ука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума»<sup>3</sup>.

Каковы же эти существенные цели человеческого разума, или разумного человеческого существа? Цели эти, конечно, многообразны. Однако среди них следует выделить одну, которую Кант сформулировал еще в «докри-тический» период своего философского развития. Человек, писал Кант в 1764 г., «должен иметь религию и поощрять себя воздаянием в загробной жизни; человеческая природа не способна к непосредственной моральной чистоте»<sup>4</sup>. Это положение Канта, которое я позволю себе охарактеризовать как его основное мировоззренческое убеждение, философ последовательно развивал во всех своих последующих произведениях и, прежде всего, в его знаменитых «Критиках». В этой связи гносеологическое определение понятия философии должно быть дополнено определением, которое правильнее всего назвать этикетологическим. Философия, согласно Канту, призвана определить, «что *должно делать*, если воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир»<sup>5</sup>.

Что касается свободы воли, то в этом вопросе у Канта нет ни малейших сомнений, поскольку существует нравственность, и любой моральный поступок (впрочем, и противное морали действие) является таковым потому, что воля свободна, т. е. делает выбор между добром и злом. Правда, идея свободы воли не может быть почерпнута из опыта, в сфере которого господствует строжайший детерминизм. Это — априорная идея, постулат чистого практического разума. Но в отличие от других априорных идей, свобода постоянно подтверждается, фактически доказывается опытом, реальным, эмпирически фиксируемым поведением человеческих индивидов. Од-

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. С. 684.

<sup>4</sup> Кант И. Соч. Т. 2. С. 197.

<sup>5</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 658.

нако то, что можно и должно сказать о свободе воли, никак не может быть сказано ни о Боге, ни о бессмертии души. Философия не в силах доказать, т. е. логически вывести, дедуцировать существование Бога и бессмертия души, так как познание, по самой природе своей, не способно выйти за пределы возможного опыта. Идея Бога так же, как идея бессмертия души — априорные идеи, постулируемые чистым практическим разумом. Возможность этих идей коренится в присущей разуму автономии, свободе выбора. В этом смысле идея свободы как бы предшествует идее Бога так же, как и идее бессмертия души, идеям, которые были свободно созданы чистым практическим разумом. Именно этот разум «посредством понятия свободы дает идеям о Боге и бессмертии объективную реальность...»<sup>6</sup> Для правильного понимания кантовского выражения «объективная реальность» следует учесть справедливое разъяснение Г. Мартина: «Строго говоря, понятие объективной реальности применяется Кантом только к понятиям. Во вполне точном смысле можно поэтому говорить лишь об объективной реальности понятия Бога, а не об объективной реальности Бога»<sup>7</sup>.

Идеи Бога и бессмертия души образуют, согласно учению Канта, *веру чистого разума*. Такая вера наличествует в разуме не вследствие страданий, испытываемых человеком, не в силу страха смерти или каких бы то ни было опасностей, угрожающих человеческому существованию. Так же, как чистый разум независим от чувственных побуждений, так и его вера, которую можно назвать *чистой верой*, независима от всякого рода эмпирических обстоятельств, отягощающих человеческую жизнь. Следовательно, понятие веры чистого разума прямо на-

<sup>6</sup> *Kant I.* Критика практического разума. Соч. Т. 4(1). С. 315.

<sup>7</sup> *Martin G.* Immanuel Kant. Berlin, 1969. S. 182.



правлено против тех атеистических или просто иррелигиозных учений, которые выводят религиозные верования из всякого рода человеческих страхов, опасений, несчастий, нужды и т. д."

Определяя религию как веру чистого практического разума, Кант тем самым вводит в оборот философское понятие веры *высшего рода*, т. е. такой веры, которой не противостоят разум, знания, науки. Речь идет о вере, имеющей глубочайший, независимый от каких-либо эмпирических условий и, по существу, трансцендентный источник, так как чистый разум, согласно учению Канта, есть «вещь в себе».

Кант отличает веру чистого разума от веры, основанной на откровении. Последнюю он называет доктринальной верой, которая не имеет непосредственного отношения к чистому, т. е. свободному по отношению к любым внешним авторитетам разуму. Вера, основывающаяся на откровении, представляет собой нечто аналогичное тавтологии, ибо само признание откровения, т. е. божественного источника веры, и есть уже вера в Бога. Совершенно иное дело — вера чистого разума.

Кант, несомненно, возвышает религиозную веру. Если средневековый томизм считал религиозную веру хотя и не противоразумной, но все-таки сверхразумной верой, то Кант объявляет ее в высшей степени разумной и тем

Так, П. Гольбах, пытаясь вскрыть истоки религиозного сознания, говорит о человеческом существе: «Болезни, страдания, страсти, тревоги, болезненные изменения, испытываемые его организмом, причины, которых он не знает, наконец, смерть, вид которой так страшен для привязанного к жизни существа, — все эти явления представляются ему сверхъестественными, так как противоречат его природе; поэтому он приписывает их какой-то могущественной причине, которая, несмотря на все его усилия, располагает им по своему произволу» (*Гольбах П. Система природы. Ч. 2 // Избранные произведения в двух томах. М., 1963. Т. 1. С. 363*).

самым ставит ее несравненно выше тех метафизических учений, которые пытаются посредством всякого рода дедуктивных умозрительных заключений доказать существование Бога и загробной жизни, т. е. доказать то, что, по глубочайшему убеждению Канта, принципиально недоказуемо.

Кант не просто отрицает существующие в теологии и метафизических учениях доказательства бытия Бога и бессмертия души. Речь идет о принципиальной невозможности таких, т. е. логических, дедуктивных доказательств. В этой связи Кант замечает, что некоторые мыслители, сознавая неудовлетворительность имеющихся доказательств бытия Божия, выражают надежду, что «со временем будут еще изобретены очевидные демонстрации двух кардинальных положений нашего чистого разума: есть Бог, есть загробная жизнь. Я с этим не согласен, скорее, я уверен, что этого никогда не случится. Действительно, откуда бы взял разум основания для таких синтетических утверждений, которые не касаются предметов опыта и его внутренней возможности?»<sup>8</sup>

Кант, как мы видим, весьма категоричен. Он не признает какого-либо компромисса не только с существующими, но и с возможными в будущем учениями, *теоретически* доказывающими существование Бога. Но столь же решителен и категоричен Кант в своем утверждении внутренней необходимости религиозной веры: «Мы вынуждены смотреть на мир так, как *если бы* он был творением некоего высшего разума и высшей воли»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. Соч. Т. 3. С. 619.

<sup>9</sup> Кант И. Прологомены... Соч. М., 1965. Т. 4(1). С. 181.

Кант постоянно обращается к выражению «если бы (как будто)», что как раз и указывает на его принципиальное значение в его системе. Так, в статье «Конец всего сущего» Кант утверждает: «Разумно вести себя таким образом, *как будто* нас безупречно ожидает иная жизнь и при вступлении в нее будет учтено

Кантовское «если бы» (als ob) представляет собой принцип, формулирующий условие возможности как религиозной веры, так и нравственного сознания. Правильно замечает французский исследователь А. Кожев: «Когда Кант утверждает что-либо в модусе "как будто", он хочет тем самым сказать, что человек мог бы жить в мире по-человечески, если бы то, что он утверждает, было бы истинным»<sup>10</sup>. В этой связи Кожев подчеркивает «выдающееся значение» введенного Кантом в философию принципа «как будто», рассматривая этот принцип как «необходимый конститутивный элемент системы знания»<sup>11</sup>.

Принцип «как будто» сочетает в себе сознание внутренней душевной необходимости религиозной веры с пониманием того, что существование предмета этой веры не может быть доказано теоретическими средствами и, следовательно, лишь постулируется чистым практическим разумом. Эта позиция Канта органически связана с жестким разграничением познания (знания) и веры (сколь бы разумной ни признавалась последняя).

Философия религии Канта, как обстоятельно показывает в своей статье Р. Мальтер, в наибольшей мере I привлекала внимание тех его современников, которые

моральное состояние, в соответствии с которым мы закончили л нынешнюю» (*Кант II*. Трактаты и письма. М., 1980. С. 282). Несколько ниже Кант присовокупляет: «Правило практического употребления разума гласит: мы должны воспринимать наши максимы так, *как будто* (курсив мой. — Т. О.) при всех уходящих в бесконечность изменениях от хорошего к лучшему состояние наших моральных убеждений не подвержено действию времени» (Там же. С. 286).

<sup>10</sup> *Kojeve A. Kant*. Paris, 1973. p. 98.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 101. Религиозную интенцию понятия «как будто» четко формулирует канадский исследователь О. Ребу: «Принцип "как будто" есть то, что выражает ностальгию, относящуюся к потустороннему» (*Reboul O. Kant et le probleme du mab j* Montreal, 1971. p. 259).

были оппонентами «критической философии». Теологи в первую очередь, но также и философы доходили в своей критике кантовской философии религии до обвинений ее создателя в атеизме. Нередко появлялись в печати и утверждения, что воззрения Канта на религию представляют опасность для государства<sup>12</sup>.

В XIX, а тем более в XX веке характер критики философии Канта существенно изменился, поскольку было признано, что его учение — одно из наиболее выдающихся достижений философской мысли. Однако утверждения об атеизме Канта, сменившие доносительские обвинения, по-прежнему занимали существенное место в посвященных его философии работах. Показательна в этом отношении публицистическая работа Г. Гейне «К истории религии и философии в Германии», в которой утверждается (конечно, без малейшей тени осуждения), что Кант покончил, во всяком случае в Германии, не только с теизмом, но и с деизмом. При этом Кант уподобляется лидеру французских революционеров-якобинцев, которые возвели на эшафот короля<sup>13</sup>. Однако Гейне почему-то выпускает из виду, что кантовская «Критика чистого разума», о которой у него идет речь, вышла в свет в 1781 г., т. е. примерно за десять лет до появления на исторической арене Робеспьера. О каком же уподоблении может идти в таком случае речь?

В 1911 г. Н. А. Бердяев опубликовал свою «Философию свободы», в которой утверждается, что «роковой процесс смерти живого Бога нашел свое гениальное отражение в философии Канта, духовно властвующего и До сих пор в европейском сознании. Именно Кант фило-

<sup>12</sup> *Matter R. Zeitgenossische Reaktion auf Kants Religions-Philosophie / Bewusst sein, hrsg. von A. Bucher, V. A. Drue, Th. Seebohm. Bonn, 1976. S. 148.*

<sup>13</sup> *Гейне Г. Собр. соч. в десяти томах. Л., 1958. Т. 6. С. 97.*

софски сформулировал эту оторванность от живых источников бытия, это бессилие воспринять живое конкретное бытие и живого конкретного Бога»<sup>14</sup>.

Бердяев, конечно, совершенно не приемлет веры чистого разума. Религия, с его точки зрения, противостоит разуму, который следует подчинить иррациональной вере.

Совершенно иную, в основном, рационалистическую позицию занимает уже цитированный выше А. Кожев. Но и он не приемлет религии чистого разума, из чего делается вывод о «радикально *атеистическом* характере системы Канта»<sup>15</sup>. Было бы несомненным заблуждением полагать, что все эти утверждения об атеизме Канта совершенно безосновательны. Каждое из них основывается на определенной концепции религии. Общим для всех этих концепций является понимание религиозной веры как чувственного отношения к тому, что составляет содержание веры. Между тем вера чистого разума, которую обосновывает Кант, совершенно лишена элемента чувственности. Это — философская вера, которая не имеет ничего общего с массовым религиозным сознанием, к которому Кант относится если не отрицательно, то весьма критически. Кантовская религиозная вера представляет собой осознание, осмысление, выражение априорных принципов разума. Именно на этом настаивает Кант, когда он, например, в письме к Фихте от 2 февраля 1792 г. утверждает: «Религия вообще не может иметь иного предмета веры, чем тот, который существует для одного только чистого разума»<sup>16</sup>.

Согласно учению Канта, мы *должны* допускать существование мудрого и всемогущего творца мира. Но религиозная вера не есть просто долг, обязанность, проистекающая из тех или иных идей разума. Вера в Бога

<sup>14</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 48.

<sup>15</sup> Кожев А. Кант. р. 9.

<sup>16</sup> Кант И. Трактаты и письма. С. 580.

есть страстный душевный порыв, который, конечно, проистекает не из разума, а из сердца. Здесь вполне применимо введенное Паскалем разграничение между истинами разума и истинами сердца<sup>1\*</sup>.

Таким образом, утверждения об атеизме Канта предполагают в корне отличное от кантовского понимание веры. Но именно это обстоятельство делает их уязвимыми. Вера чистого разума, которую обосновывает Кант, неразрывно связана с кантовским пониманием чистого разума как «вещи в себе», именуемой в данном контексте также ноуменом. Субъект чистого разума, с этой точки зрения, есть *homo noumenon*, в силу чего вера чистого разума, религия, трактуется как имеющая трансцендентный источник.

Шеллинг как-то заметил в своей посвященной Канту статье, что замечательной особенностью его философии является искренность. Казалось бы, какую роль в делах философских, где решающее значение имеет основательность теоретических аргументов, безупречность логических выводов, играет искренность, т. е. чувство, нравственная позиция? Однако в данном случае речь идет не вообще о философии, а о религии, вере. И здесь нельзя не согласиться не только с Шеллингом, но и с самим Кантом, который прямо заявляет, что искренность — «главное требование в делах веры»<sup>17</sup>. С этой точки зрения, рассуждения об атеизме Канта или, скажем мягче, его иррелигиозности, оказываются лишены основания. Основное содержание философии Канта, его мета-

Ортега-и-Гассет, выступая против рационалистического понимания религии, настаивает на том, что вера в Бога, в бессмер-<sup>тне</sup> Души — это «не идеи, которыми мы обладаем, а идеи, которыми мы являемся». Они «суть наш мир и наше бытие» (*Ortega-y-Gasset. Gott in Sicht. Betrachtungen. Munchen, 1969. S. 30.*)<sup>17</sup> *Кант II. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Тракаты и письма. С. 73.*

физика, самым убедительным образом свидетельствует о том, что вопросы религии, религиозной веры занимали первостепенное место в его учении.

Весьма показательно, что Кант, подвергая сокрушительной критике предшествующие метафизические учения, полностью солидарен с ними в вопросе о предмете и задачах метафизики. Уже во введении в «Критику чистого разума» Кант указывает: «Неизбежные проблемы самого чистого разума суть *Бог, свобода и бессмертие*. А наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться *лишь* (курсив мой. — Т. О.) решения этих проблем, называется *метафизикой*»<sup>18</sup>. К этому определению важнейшей проблематики метафизики Кант постоянно возвращается как во всех своих трех «Критиках», которые, несомненно, являются его главными трудами, так и в сочинениях, посвященных метафизике нравов и другим проблемам. Нельзя поэтому согласиться с Э. Кассирером, который, выражая общее для неокантианцев стремление исключить метафизику из философии Канта, утверждает: «Система Канта вообще не включает в себя философию религии как вполне самостоятельное звено»<sup>19</sup>.

Здесь необходимо существенное уточнение: философия религии, действительно, не составляет отдельной части в кантовском изложении, но, что гораздо важнее,

<sup>18</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 109. В «Критике способности суждения», которая может рассматриваться как итоговое произведение Канта, утверждается: «*Бог, свобода и бессмертие души* — вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели» (Кант И. Соч. М., 1966. Т. 5. С. 512). Утверждение насчет *единственной* задачи метафизики является, пожалуй, преувеличением, поскольку Кант включает в предмет метафизики и теорию познания, и метафизику природы, и метафизику нравов. Правильнее было бы, наверное, говорить о *главной* задаче, которую Кант ставил в своей метафизике.

<sup>19</sup> Cassirer E. Kants Leben und Lehre. Berlin, 1921. S. 407.

образует *лейтмотив* большей части его произведений. Э. Кассирер, обосновывая цитируемый мной тезис, полагает, что Кант стоял перед неразрешимой задачей: или свести религию к учению о нравственности или же противопоставить религию этике. «Мы видим себя, — пишет Кассирер, — поставленными перед альтернативой: религия должна быть или полностью растворена в этике и тем самым исчезнуть как самостоятельное образование, или же она должна утвердиться наряду с этикой и тем самым с необходимостью в противовес ей»<sup>20</sup>.

Здесь Кассирер касается, действительно, существеннейшего содержания кантовской философии религии, т. е. этикотелеологии, центральным пунктом которой является «моральное доказательство бытия Бога», которое Кант принципиально отличает от логического вывода, т. е. доказательства, имеющего место в теоретическом исследовании. Однако Кассирер безусловно неправ, ставя под вопрос саму возможность морального обоснования религиозной веры. Метафизика, с точки зрения Канта, включает в себя, наряду с онтологией и другими разделами, также и «рациональную теологию»<sup>21</sup>. В кантовской метафизике речь идет о трансцендентальной теологии, которая конкретнее определяется как этикотелеология.

Г. М. Баумгартнер, подчеркивая особо важное место, занимаемое философией религии в системе Канта, пишет: «В целом критическая философия есть не только по-новому обоснованная метафизика, но также обновленная философская теология»<sup>22</sup>. С этим положением нельзя не согласиться, если в порядке его уточнения подчеркнуть, что эта обновленная Кантом философская теоло-

<sup>20</sup> Cassirer E. Kants Leben und Lehre. S. 411.

<sup>21</sup> См.: Кант И. Соч. Т. 3. С. 689.

<sup>22</sup> Baumgartner H. M. Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift // Kant in der Diskussion der Moderne. Hrsg. v. G. Schonrigh u. Jasushi Kato. Frankfurt a/M., 1996. S. 409.



гия является частью его метафизики. Правда, и слово «часть», хотя оно выражает высказывание самого Канта, не вполне определяет место философской теологии в системе метафизики Канта, поскольку он считал решение вопроса о Боге, бессмертии души, свободе *главной задачей всей* метафизики, задачей, которой должны быть подчинены все другие ее части.

Попытку создания философской теологии Кант предпринял еще в «докритический» период развития своих взглядов. В 1763 г. он опубликовал сочинение «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». Название это говорит о том, что все предлагаемые теологами и философами доказательства бытия Бо-жия Кант считает несостоятельными. Он предлагает свое, априорное, по его словам, доказательство. Суть последнего сводится к следующей цепи рассуждений. Всякая возможность предполагает нечто действительно существующее, посредством которого она мыслится. Действительно существующее не может быть уничтожено, ибо это упразднило бы всякие возможности. Следовательно, действительное абсолютно необходимо.

Дальнейший ход умозрительных рассуждений приводит Канта к выводу, что существует абсолютно необ- \* ходимое существо; оно едино, неизменно и вечно; оно есть дух. Подытоживая свою аргументацию, Кант утверждает: «Нечто существует безусловно необходимо. Это нечто едино в своем существе, просто в своей субстанции, дух по своей природе, вечно по длительности своего существования, неизменно по своему качеству, абсолютно самодовлеюще в отношении всего возможного И действительного. Оно — Бог»<sup>23</sup>.

Наряду с априорным доказательством, которое Кант считает единственно строгим, аутентичным, он излагает и физико-телеологическое доказательство, характеризуй

его как апостериорное и поэтому не обладающее логической строгостью, но тем не менее привлекательное тем, что оно обращается к эмпирически фиксируемым фактам. В заключительной части своего сочинения Кант помещает ранее опубликованную им небулярную теорию, которая также характеризуется в духе физико-телеологического доказательства бытия Бога. Несмотря на оговорки относительно отсутствия логической строгости у этого типа доказательства, Кант делает достаточно категорический вывод: «Величие порядка и всюду замечаемое целесообразное устройство свидетельствуют о наличии разумного творца, обладающего великой мудростью, могуществом и благостью»<sup>24</sup>.

Создание «критической философии» означало полный и окончательный разрыв со всякого рода теоретическими (спекулятивными) доказательствами бытия Бога, в том числе, разумеется, и с собственной «докритической» философской теологией. Кант приходит к выводу, что метафизика должна отказаться от всяких попыток теоретически (логически) доказать существование Бога, бессмертия души и даже свободу воли. «С помощью метафизики дойти от познания *этого* мира до понятия о Боге и до доказательства его бытия *достоверными* выводами невозможно»<sup>25</sup>. Отсюда понятно, почему Кант принимает решение ограничить знание, дабы предоставить место вере. Он имеет в виду вовсе не ограничение познания природы, осуществляемое рассудком (это познание безгранично), а ограничение притязаний разума на познание сверхопытного, трансцендентного. Эти притязания, которые Кант прямо называет бесплодными и даже ник-

<sup>24</sup> Кант И. Соч. Т. 1. С. 504. Несколько ниже Кант столь же категорическим образом заявляет: «Отрицание божественного существования есть полнейший вздор» (Там же. С. 508).

<sup>20</sup> Кант И. Соч. Критика практического разума. Т. 4(1). С 473.

чемными, ограничивали, умаляли значение религиозной веры. Ограничение познания предметами возможного опыта есть необходимое условие, благодаря которому вера приобретает вполне самостоятельное, независимое от познавательной деятельности и тем самым исключительное значение. Кант решительно настаивает на этом условии: «Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *Бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания»<sup>26</sup>.

Естественно, возникает вопрос: если метафизика в принципе не способна решить стоящую перед ней задачу, т. е. обоснование существования Бога, бессмертия души, свободы, то что оправдывает кантовское стремление реформировать метафизику, построить ее на фундаменте трансцендентальной философии? Ответом на этот вопрос служит кантовское учение о чистом практическом (нравственном) разуме, который, не претендуя на теоретическое (логическое) доказательство того, что составляет предмет религиозной веры, систематически доказывает обоснованность этой веры.

В отличие от традиционных теологических концепций Кант вовсе не связывает происхождение и существование моральных заповедей с религиозной верой, Священным Писанием. Моральное сознание, по учению Канта, лишь постольку является таковым, поскольку оно автономно, свободно и, следовательно, независимо от каких бы то ни было внешних, даже возвышенных мотивов. Категорический императив — априорный закон

<sup>25</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 95. В той же «Критике чистого разума» Кант вновь подчеркивает свой фундаментальный вывод: «Мы ограничили разум, чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область *трансцендентных оснований*» (Там же. С. 497).

нравственности, закон, согласно которому совершаются действительно моральные поступки. Иначе говоря, нравственное сознание не признает иного мотива своих действий, кроме осознания долга, формулируемого нравственным законом, т. е. категорическим императивом. Человек, совершающий поступок, согласный с нравственным законом из страха перед наказанием, которое может последовать свыше, вовсе не является, согласно Канту, субъектом нравственности.

Независимость нравственности от религии доказывали П. Бейль, французские просветители XVIII в. и ряд других предшественников Канта. В отличие от них Кант не останавливается на этом, не ограничивается обоснованием автономии морали или наличия чистой нравственности. Кант фиксирует свое внимание на эмпирически достоверном факте: неразрешимом в границах жизни каждого человека противоречии между чистой нравственностью, действительным нравственным поведением человека и реальной человеческой жизнью, в которой нравственные поступки обычно не вознаграждаются достойным образом и нередко даже наносят вред поступающему нравственно индивидууму. Признание такого противоречия, казалось бы, влечет за собой вывод, что независимая от всякого рода внешних побуждений и обстоятельств чистая нравственность не может существовать. Но такой вывод означал бы, по Канту, отрицание возможности нравственности вообще.

Чистая нравственность, утверждает Кант, существует; существует вопреки всему безнравственному. И существование чистого нравственного сознания (чистого практического разума) невозможно без убеждения в безусловной неизбежности справедливого воздаяния за все совершенные нравственные (или безнравственные) поступки. Нравственное сознание остается таковым лишь постольку, поскольку воздаяние не знает границ во времени и пространстве. А поскольку такое убеждение несо-

вместимо с фактами поюсторонней жизни, постольку неизбежна, необходима вера в потустороннюю жизнь, в которой обеспечено торжество справедливости.

Таким образом, не вера в Бога делает человека нравственным существом, а его человеческое чистое нравственное сознание убеждает его в существовании Бога. «Разум, — говорит Кант, — вынужден или допустить такого творца вместе с жизнью в таком мире, который мы должны считать загробным, или же рассматривать моральные законы как пустые выдумки...»<sup>27</sup> Отсюда следует вывод, что независимость нравственности от религии весьма относительна, поскольку нравственные законы, практический разум необходимо постулируют основные религиозные убеждения. Однако эта необходимая связь между нравственным сознанием и религиозной верой, т. е. *моральная вера*, отнюдь не означает, что мотивами нравственных поступков являются религиозные убеждения.

Кант противопоставляет свою этикотелеологию традиционным теологическим доктринам. Этикотелеология, полагает он, «имеет особое преимущество перед спекулятивной теологией, состоящее в том, что она неизбежно ведет к понятию единой, всесовершеннейшей и разумной первой сущности...»<sup>28</sup> Однако понятие об этой первосущности т. е. Боге, не может быть непосредственным основанием для утверждения о существовании Бога, так как существование не есть предикат понятия, т. е. из понятия шщ следует существование того, что мыслится. Вера в Бога и в бессмертие души имеет своим основанием лишь моральные убеждения, чистую нравственность, глас совести, который ничем нельзя заглушить. Как подчеркивает Кант, «этикотелеология есть убеждение в существовании высшей сущности, основывающееся на нравственных законах»

<sup>27</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 666.

<sup>28</sup> Там же. С. 668.

<sup>29</sup> Там же. С. 545.

Ограничение «морального доказательства бытия Бога», вытекающее из самой природы практического разума как нравственного сознания, которое ничего не доказывает теоретическим образом, благотворно, по убеждению Канта, для самой теологии, так как оно предотвращает извращение религиозной веры, ее смешение со всякого рода суевериями, идолопоклонством, теософией, антропоморфическими представлениями о высшем существе. Такое ограничение «морального доказательства бытия Бога» непосредственно направлено на преодоление многовекового противоречия между верой и разумом, наукой и религией.

В «Критике практического разума» Кант разъясняет, что отсутствие у людей ясного, определенного, непроверяемого знания о существовании Бога и бессмертия души не только не ослабляет нравственное сознание, но, напротив (как это ни парадоксально), делает возможной чистую нравственность, которая не знает других мотивов поведения, кроме морального долга. Представьте себе, говорит Кант, что было бы, если бы людям дано было твердое знание о существовании Бога и бессмертии души. Тогда бы «вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями и в котором после нескольких поражений должна быть постоянно приобретена моральная сила души, у нас *перед глазами* постоянно стояли бы *Бог и вечность* в их *грозном величии*». В таком случае не было бы нарушений законов морали, но «большинство законосообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие — в надежде и ни один — из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности " Даже ценность мира в глазах высшей мудрости, перестала бы существовать». Таким образом, заключает Кант, Мироправитель позволяет нам только догадываться о его "УЩествовании, а моральный закон, не обещая ничего с Несомненностью и ничем не угрожая, требует от нас лишь

бескорыстного уважения. Следовательно, «неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существует, столь же достойна уважения в том, в чем она нам отказала, как в том, что она нам дала»<sup>30</sup>.

Эти высказывания Канта вплотную подводят нас к пониманию современного значения его этикотелеологии.

Эпоха Канта — эпоха Просвещения, которому Кант придает новую, обогащаемую самокритикой разума историческую форму. Просветители настаивали на решающем значении распространения знаний. Кант, не оспаривая эту непосредственную задачу Просвещения, видит его сущность несравненно глубже: «Мыслить самостоятельно означает искать в себе самом (то есть в своем собственном разуме) высший пробный камень истины; а максима: всегда мыслить самому и есть *Просвещение*»<sup>31</sup>.

Эпохе Просвещения исторически предшествует эпоха Реформации и Возрождения. Возрождение было началом секуляризации общественного, в особенности религиозного, сознания. Реформация, которая выступала как религиозное движение, возвышающее религиозное, сознание посредством прямого обращения к Священному Писанию, опосредованным образом также вела к секуляризации сознания и всей общественной жизни. Реформация оказалась, в конечном итоге, секуляризацией самой религии, поскольку она признала, что человек своей повседневной полезной деятельностью, своим трудом, заботой о семье, о воспитании детей и т. п. становится угодным Богу. Реформация, как и Возрождение представляет собой первоначальную форму Просвещения развитие которого подорвало духовную диктатуру церк-

<sup>30</sup> Кант И. Соч. Т. 4(1). С. 483-484.

<sup>31</sup> Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении?

Кант И. Соч. на русском и немецком языках. М., 1994. Т. С. 235.

ви, утвердило веротерпимость, способствовало прогрессу наук. Б. Рассел справедливо замечает: «Научный пафос XVII века шел рука об руку с Реформацией»<sup>32</sup>.

Все эти достижения духовного прогресса европейских народов нашли свое философское выражение в учении Канта, в особенности в его этикотелеологии.

Новая эпоха породила и новое религиозное сознание, которое, в отличие от религиозного сознания Средневековья, носит осмысленный характер, несет на себе печать свободного выбора, свободы совести. Характеризуя средневековую эпоху, И. Хиршбергер подчеркивает: «Как нигде, ни в какой другой период истории Запада, весь мир здесь живет, преисполненный веры в бытие Бога, в его мудрость, могущество и благодать. Все разделяют веру в божественное происхождение мира, разумность установленного в нем порядка и управления»<sup>33</sup>. Эта характеристика не свободна от преувеличений и идеализации, однако преувеличивается и идеализируется то, что действительно было.

Новое время, в отличие от Средневековья, характеризуется господством светского сознания, которое включает в себе момент иррелигиозности. Так, верующие люди в своей повседневной жизни поступают обычно так же, как и неверующие, т. е. считаются не столько с религиозными заповедями, сколько со своими потребностями, интересами, вкусами. Но эта иррелигиозная тенденция постоянно сталкивается с религиозными убеждениями; человек не может согласовать свою иррелигиозность со своей же религиозностью. Это раздвоение сознания, философски осмысленное Кантом, поэтически выразил Гёте в своем «Фаусте»:

*Ах, две души живут в груди моей,  
Друг другу чуждые.*

<sup>32</sup> Russel B. The Will to Doubt. N. Y., 1958. P. 61. <sup>33</sup>Hirschberger I. Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Freiburg, 1957. S. 280.



Следует, конечно, учитывать, что секуляризации духовной жизни и в особенности религии постоянно противостоит сопротивление определенной части теологов и верующих людей вообще. В своих радикальных формах сопротивление секуляризации выступает как религиозный фундаментализм, красноречивым выражением которого могут быть воззрения американского теолога Г. М. Морриса, который утверждает: «Верить в Библию как в законченное и буквальное слово Божье и верить в теорию эволюции абсолютно невозможно. Однако больше того: почти невозможно верить в личного Бога любого типа, если веришь в эволюцию... Эволюция по самой своей природе является материалистической; она не что иное, как попытка объяснить биологические факты в понятиях законов природы, не обращаясь к идее о сверх-естественном или божественном»<sup>34</sup>.

Фундаменталистские убеждения Морриса и его немногочисленных единомышленников не находят поддержки у подавляющей части как католических, так и протестантских теологов, не говоря уже о простых верующих людях, которые подобно естествоиспытателям склонны согласиться с Кантом в том, что «все в естествознании должно быть объяснено *естественным образом*, так как в противном случае это не относилось бы к данной науке»<sup>35</sup>. Эти слова Канта говорят о том, что природу следует объяснять исходя из самой природы, т. е. не прибегая к сверхопытным допущениям. В наше время этот кантовский тезис усвоен не только естествоиспытателями\* ми (они и во времена Канта разделяли это убеждение), но и подавляющей частью теологов, которые едва ли станут настаивать на том, что Бог создавал каждый вид живых существ, т. е. миллионы видов. Современные теоло

<sup>34</sup> Morris H. M. Bible and the Modern Science. Chicago, 1951. P. 46-47.

<sup>35</sup> Кант И. Критика способности суждения. Соч. Т. 5. С. 90.

логи скорее согласятся с тем, что Бог наделил материю способностью развиваться, порождать различные формы бытия, в том числе и живые существа. Такое воззрение принимается и многими естествоиспытателями. Исследуя и раскрывая закономерности природных процессов, они сплошь и рядом приходят к религиозным выводам\*. Эта позиция близка к воззрениям Канта, который, подвергая критике физико-телеологическое доказательство бытия Бога, вместе с тем утверждал, как уже подчеркивалось выше, что целесообразность, постоянно наблюдаемая в природе, не может не порождать мысли о существовании высшего устроителя природы.

Современное значение кантовской этикотелеологии определяется современностью ее содержания, которое с самого начала было обращено к будущему человечества. Сегодня наше сознание ближе, чем когда-либо в прошлом, к провозглашенному Кантом идеалу: служить Богу посредством нравственного образа мыслей и поступков, ценить нравственные поступки не ради возможной выгоды, а ради нравственного же удовлетворения. В этом смысле этикотелеология Канта является футурологическим учением. Правда, некоторые исследователи склонны считать кантовское моральное обоснование религиозной веры утопической концепцией. При этом, однако, они совершенно игнорируют положительные моменты, свойственные утопическому мышлению в силу его критического отношения к status quo и устремленности в будущее, которая может быть определена как исторический оптимизм.

Моральная вера, которую обосновывает этикотелеология Канта, представляет собой обоснование *естественной религии*, которую, как постоянно подчеркивал Кант,

Выдающийся американский естествоиспытатель Дж. Ко-нант так формулирует свое основное мировоззренческое убеждение: «Более глубокое изучение сущности Вселенной... раскрыло новые возможности и горизонты для отстаивания веры в Бога» (*Conant J. Modern Science and Modern Man. N. Y., 1953. P. 93*).

отличают не те или иные обряды и церковные установления, а нравственное сознание как автономное и, следовательно, свободное сознание, свободное от всех внешних, чуждых этому чистому сознанию побудительных мотивов. В этом смысле Кант говорит о *моральной религии*, которую «следует полагать не в формулах и обрядности, но в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей...»<sup>36</sup>

Понятие моральной религии приводит Канта к убеждению, что существует лишь одна (истинная) религия, несмотря на существование различных видов религиозной веры. Кант пишет: «*Различие религий* — странное выражение! Все равно что говорить о различных *моральных*». Могут, конечно, существовать различные *священные книги* (Зендавеста, Веды, Коран и т. д.), но «*религия* для всех людей и во все времена может быть только одна»<sup>37</sup>.

Таким образом, из положения о принципиальном единстве моральных норм народов мира делается вывод о единстве всех религий, поскольку они являются монотеистическими религиями. Этикетелеология Канта выступает благодаря этому как философско-историческое обоснование безусловной необходимости экуменического движения, которое приобрело значительное влияние в странах христианского вероисповедания.

Во времена Канта различные вероисповедания в рам\* как христианства обычно противопоставлялись друг другу, что порождало отчуждение между верующими, фактически принадлежащими к одной и той же религиозной вере. Это противопоставление, даже в рамках одного и того же вероисповедания (христианского, мусульманского и т. д.) не изжито и в наше время. Кантовская этикетелеология убедительно выступает против этого

<sup>38</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. С. 155.

<sup>37</sup> *Кант И.* К вечному миру. Соч. Т. 6. С. 287.

противопоставления, а тем самым против всякой религиозной нетерпимости, которая, как свидетельствуют современные факты, сохраняется, несмотря на формально провозглашаемую свободу совести.

Говоря о единой религии всего человечества, религии, в которой с наибольшей полнотой воплощены нравственные принципы, образующие, по учению Канта, глубочайший источник религиозного сознания, Кант указывал, что именно христианство является такой мировой религией. Цель христианства, утверждает Кант, — споспешествовать любви к осознанию своего долга. «Свободный способ мышления — равнодалекий как от раболепия, так и от распущенности — вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга»<sup>38</sup>.

Современное значение кантовской этикетелеологии состоит также и в том, что она путем систематического исследования доказывает: нет и не может быть противоречия между знанием и религиозной верой, понимаемой как вера чистого разума, моральная вера в Бога. Предмет религиозной веры, обосновываемый этикетелеоло-

<sup>38</sup> *Кант И.* Конец всего сущего // *Кант И.* Трактаты и письма. С. 290. В этой связи уместно сослаться на Г. Когена, писавшего, что «Кант хотел привести христианство как историческую религию в согласие и единство с религией чистого разума» (*Cohen H.* *Kants Begründung der Ethik.* Berlin, 1910. S. 465). Правда, несколько ниже Коген утверждает, что Кант ставит вопрос гораздо резче: «Не должна ли вообще историческая религия как таковая быть заменена религией чистого разума» (*Ibidem.* S. 471). На мой взгляд, Коген приписывает Канту чрезмерные притязания. Кант стремился понять и рационально обосновать религиозную веру, но он вовсе не выступал в качестве религиозного реформатора. Поэтому нельзя также согласиться и с Э. Кассирером, который вслед за Когеном утверждает: «Кант в принципе противостоял традиционной религии точно так же, как он противостоял традиционной метафизике» (*Cassirer E.* *Kants Leben und Lehre.* S. 413).

гией, не может быть предметом научного исследования, а предмет последнего не относится к той области, на которую распространяется вера. Следовательно, религиозная вера и научное знание, поскольку они осознают свои границы, не должны вступать в споры друг с другом. Религиозная вера не претендует на то, чтобы оспаривать научные положения, а наука постигает невозможность научного опровержения религиозной веры. С этой точки зрения, не может быть научного атеизма; атеист не вправе считать свои убеждения научно обоснованными. Эту истину убедительно обосновывает экзистенциализм (в особенности его атеистическое направление).

Наука может, конечно, критически исследовать определенные тексты, относимые к Священному писанию, в котором верующие видят откровение Божие, но каковы бы ни были научные выводы, они не затрагивают существа религиозной веры, как ее понимал Кант. Это отнюдь не означает, что вера сверхразумна или иррациональна. Напротив, как следует из кантовской этикотелеологии, религиозная вера в высшей степени разумна, ибо она есть вера чистого разума. Это — основная идея этикотелеологии Канта, которую Кант недвусмысленно подчеркивает в работе «Религия в пределах только разума»: «Всеобщий человеческий разум следует признавать и почитать в естественной религии христианского вероучения высшим повелевающим принципом»<sup>39</sup>.

Великие мыслители тем-то, собственно, и велики, что их идеи не канут в реку забвения. Кантовская религия чистого разума является в настоящее время более современной религией, чем она была в эпоху Канта. И именно то, что она выступает как моральная религиозная вера, придающая первостепенное значение человеческой совести, свободному разумному выбору, делает ее особенно актуальной и непреодолимо привлекательной.

*Кант И.* Трактаты и письма. С. 236.

«НАУКОУЧЕНИЕ» ФИХТЕ — ВОЛОНТАРИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА  
СВОБОДЫ И ...ЕЕ ОТРИЦАНИЕ

«Моя система есть от начала до конца лишь анализ понятия свободы...» (Письмо Фихте К. Рейнгольду от 08.01.1800 г. *Fichte I. G. Briefe*. Leipzig, 1961. S. 218). «Именно в том и состоит сладчайшая награда философского рассмотрения, что, постигая все в общей связи и ничего не оставляя обособленным, оно признает все необходимым и поэтому благим и примиряется со всем существующим, как оно существует, потому что оно должно быть таким ради высшей цели» (*Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи*. 1806 г. Соч. в двух томах. Т. 2, СПб. 1993. С. 372).

Философия Фихте — непосредственное продолжение и развитие трансцендентального идеализма Канта. Фихте видел свое жизненное призвание в том, чтобы раскрыть истинный смысл кантовской философии, который, по его убеждению, остался не вполне уясненным самому Канту. В «Первом введении в наукоучение» Фихте заявляет, что он решил «посвятить свою жизнь совершенно независимому от Канта изложению его великого открытия и не откажется от этого решения»<sup>1</sup>. Но что понимает Фихте под *независимым от Канта* изложением его учения? Только лишь о новом, отличном от кантовского, изложении идет речь? В той же работе он говорит о *своей* философской системе: «Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта»<sup>2</sup>. Таким

<sup>1</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 1. СПб., 1993. С. 445.

<sup>2</sup> Там же. С. 446.

образом, выходит, что свое изложение системы Канта Фихте именует и *своей*, и, вместе с тем, *кантовской* системой. Это — противоречие, последствия которого выявляются в первых же изложениях наукоучения.

Итак, формально речь идет лишь о новом способе изложения системы Канта. Но, как свидетельствуют уже первые изложения наукоучения, они предусматривают пересмотр ряда основоположений философии Канта. Так, Фихте отвергает понятие «вещи в себе», значение которого в системе Канта трудно переоценить. Игнорируя это обстоятельство, Фихте запросто объявляет: «Вещь в себе — чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»<sup>3</sup>. Нетрудно понять, что отрицанием «вещей в себе», которые, по Канту, воздействуют на нашу чувственность, доставляя рассудку материал для познания, Фихте тем самым отвергает и кантовскую трансцендентальную эстетику, и учение о чувственных восприятиях, которые Фихте трактует как имеющие внутренний (априорный), а не внешний (апостериорный) источник. В работе «Ясное, как солнце, изложение широкой публике сущности новейшей философии» Фихте настаивает на том, что «наукоучение выводит, совершенно не принимая во внимание восприятия, *априори* то, что, согласно ему, должно происходить именно в восприятии, т. е. *апостериори*»<sup>4</sup>.

Главным основоположением философии Фихте является понятие абсолютного Я. Такого понятия нет в кантовской философии. Фихте, по-видимому, полагал,

<sup>3</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 1. С. 454. Известный французски<sup>^</sup>; философ середины прошлого века Э. Бутру (Boutroux) справед\* / ливо замечает по поводу фихтевского отрицания «вещей в себе», «Нельзя считать простым развитием кантианской критики философию, которая предлагает полностью элиминировать вещь ft себе, т. е. высшие и окончательные пределы, которыми Кант предложил ограничить человеческий разум» (предисловие к книге; *Xavier Leon. La philosophie de Fichte. Paris, 1902. p. XV*).

<sup>1</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 1. С. 599.

что это понятие по существу совпадает с тем, что Кант называл трансцендентальной апперцепцией, единством, тождеством сознания человеческого индивидуума. Но абсолютное Я в системе Фихте — не человеческое сознание; оно — нечто сверхчеловеческое, к которому должно быть устремлено индивидуальное, эмпирическое сознание.

Понятие абсолютного Я образуется, согласно Фихте, благодаря присущей человеку *интеллектуальной интуиции*, интеллектуальному созерцанию, свободному от каких бы то ни было элементов чувственности. Но Кант, как известно, самым решительным образом отрицал саму возможность интеллектуальной интуиции, т. е. способности рассудка (или разума) постигать что-либо непосредственно, не основываясь на чувственных данных. Именно в этом пункте Кант принципиально расходился с рационалистами XVII-XVIII вв.

Не следует думать, что Фихте не осознавал своих расхождений с кантовской философией. Иное дело, что «исправляя» Канта, он был убежден в том, что выявляет тем самым истинный смысл его учения. В уже цитировавшемся выше «Введении» Фихте говорит о Канте: «Этому великому человеку совершенно не удалось его предприятие: в корне преобразовать образ мыслей его века о философии и вместе с нею о всех науках»<sup>5</sup>.

Фихте утверждал, что все имеющиеся интерпретации философии Канта приписывают ему чуждые его философии воззрения, в том числе такие воззрения, которые он стремится опровергнуть. Кант, настаивал Фихте, все еще остается закрытой книгой. В письме к Шеллингу от 20.09.1799 г. Фихте многозначительно подчеркивает: «Я, конечно, полностью убежден в том, что философия Канта, если ее должно будет принимать не так, как принимаем ее мы, представляет собой полнейшую бессмыс-

<sup>5</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. I. С. 445.



лицу»<sup>6</sup>. Аналогичные высказывания мы находим у Фихте и в первые годы его публичной деятельности. Так, в письме к Ф. Ниттгамеру в 1793 г. Фихте утверждает: «Согласно моему глубокому убеждению, Кант только наметил истину, но не изложил и не доказал ее». И далее, развивая свою мысль, он присовокупляет: «Существует лишь один изначальный факт человеческого духа, который обосновывает общую философию, и практическую, и теоретическую, обе ее ветви. Кант, конечно, знает этот факт, но он нигде о нем не говорил; кто найдет этот факт, тот изложит философию как науку»<sup>7</sup>. Нетрудно понять, что изначальный факт, благодаря которому философия должна превратиться в науку, есть не что иное, как абсолютное Я, постигаемое посредством интеллектуальной интуиции. Следовательно, этот изначальный факт и исходное основоположение системы Фихте представляют собой постулат, а не констатацию самоочевидного, как это старался доказать философ.

Отмечая расхождения между Фихте и Кантом, расхождения, которые тем не менее не устраняют идейного единства их учений, нельзя вместе с тем согласиться с гегелевской, по существу, амбивалентной оценкой учения Фихте. Гегель утверждает, что Фихте «не выходит за пределы основного содержания философии Канта». Однако, наряду с этим чрезмерно односторонним положением, Гегель не может не признать, что с появлением философии Фихте «в Германии совершилась поэтому революция»<sup>8</sup>. То, что эти высказывания не согласуются друг с другом, совершенно очевидно.

Таким образом, при рассмотрении философии Фихте\* одинаково важно учитывать ее единство с философией\* Канта и ее отличие от последней. Отношение между эти-

<sup>6</sup> *Fichte I. G.* Briefe. S. 203.

<sup>7</sup> *Ibidem.* S. 87.

<sup>8</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. Соч. М., 1935. Т. XI. С. 460, 480.

ми двумя философскими системами может быть охарактеризовано гегелевским понятием диалектического тождества, которое заключает в себе различие столь же существенное, как и тождество. Разумеется, в работе, посвященной философии Фихте, основное внимание уделяется этому существенному отличию, однако момент тождества не может быть просто вынесен за скобки.

С термином «наукоучение» мы встречаемся в «Критике чистого разума» и в других работах Канта, который, однако, не останавливается на его систематическом понятийном обосновании и применяет его, так сказать, походя. Между тем «Критика чистого разума» вполне может быть охарактеризована как наукоучение, хотя это, конечно, не исчерпывает всего ее содержания. Именно в этой первой своей «Критике...» Кант ставит основополагающий вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? Речь идет о суждениях, заключающих в себе новое знание, расширяющих наше познание и при этом обладающих строгой всеобщностью и необходимостью. Развитием этого основополагающего вопроса являются следующие три вопроса, ответ на которые составляет три раздела кантовского труда: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? как возможна метафизика как наука?

Фихте не входит в гносеологический анализ генезиса математики, естествознания, метафизики. Он сразу же ставит вопрос в более общей форме: «Как возможны вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука? Нечто, в чем будет дан ответ на этот вопрос, будет само наукой, и именно наукой о науке вообще»<sup>9</sup>.

Кант, анализируя возможность математики, естествознания, метафизики, исследует специфические методологические характеристики каждой из этих наук.

<sup>9</sup> Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой Философии. Соч. Т. I. С. 21.

Математика, по Канту, конструирует познаваемые ею объекты на основе априорных чувственных созерцаний, каковыми, согласно его учению, являются пространство и время. Естествознание, осуществляя априорный категориальный синтез эмпирических (чувственных) данных, создает тем самым мир познаваемых явлений, который Кант называет природой, рассматривая тем самым последнюю как продукт познания. Метафизика, утверждал Кант, имеет дело с априорными идеями разума: Бог, бессмертие души, свобода. Свобода занимает в этой троице лидирующее место, так как познающий субъект лишь благодаря присущей ему трансцендентальной свободе принимает идеи Бога и бессмертия.

Мы видим, таким образом, что Кант не только поставил вопрос о возможности науки, но и решил (разумеется, с идеалистических позиций) вопрос о предмете научного познания, который, по Канту, создается самой деятельностью познающего субъекта. Этот субъект, который характеризуется Кантом как трансцендентальный и, следовательно, свободный субъект, не только познает, но и творит все, что может быть предметом познания. И фиктевское понятие абсолютного Я, если не прямо, то опосредованным образом связано с этими положениями Канта. Понятно поэтому, почему Фихте утверждает, что сущность «критической философии» Канта состоит, прежде всего, в том, что в ней обосновывается понятие некоего абсолютного Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое. Ссылаясь на кантовское понятие трансцендентальной апперцепции, Фихте заявляет: «Таким образом, мы находим и у Канта совершенно определенное понятие *чистого Я*, именно такое, каким его выставляет наукоучение»<sup>10</sup>. Этот фиктевский вывод не может быть принят во всей его категоричности. Понятие чистого априорного Я, действительно, име-

ющееся у Канта, вовсе не равнозначно фихтевскому абсолютному Я. Понятие абсолютного, абсолютно самодостаточного Я отсутствует в системе Канта, на что уже указывалось выше.

Кантовский критицизм состоит не в допущении абсолютного Я, а в ограничении познавательной мощи человека (и человечества) миром явлений, субстрат которых составляют принципиально непознаваемые «вещи в себе», от которых зависит познание, так как необходимые для него чувственные данные возникают благодаря воздействию «вещей в себе» на нашу чувственность.

Таким образом, Фихте во многом пересматривает понятие «критической философии», трансцендентального идеализма, пытаясь, в отличие от Канта, доказывать, что чувственные данные получаются не извне, а представляют собой продукт самодеятельности, самоопределения чистого, абсолютного Я. Последнее не ограничено чем-либо внешним, существующим независимо от его воли. Следовательно, абсолютное Я абсолютно свободно. И если оно и ограничивает себя, то это самоограничение представляет собой акт его свободы.

Понятие абсолютной свободы как сущности абсолютного субъекта приводит Фихте к отличному от кантовского пониманию природы познания, сущности науки. Если, по Канту, познание природы беспредельно и, следовательно, никогда не будет завершено, поскольку воздействие мира «вещей в себе» на нашу чувственность не может быть ограничено, то, с точки зрения Фихте, наукоучение призвано завершить процесс познания, подобно тому как абсолютный субъект завершает создание отличного от него мира, который Фихте определяет отрицательным образом (т. е. как не-Я). Неудивительно поэтому, что Фихте провозглашает: «Человеческое знание вообще должно быть исчерпано, это значит, что должно быть безусловно и необходимо определено, что человек может знать не только на теперешней ступени свое-

го существования, но и на всех возможных и мыслимых ступенях». Наукоучение, утверждает Фихте, призвано «вскрыть основоположения всех возможных наук». Более того, в общем наукоучении «содержится все возможное человеческое знание»<sup>11</sup>.

Естественно, возникает вопрос: чем объясняется эта чуждая науке постановка вопроса о возможности исчерпания предмета познания и тем самым прекращения развития науки? Следует, конечно, иметь в виду, что в XVIII в. господствовало убеждение, что научное познание, каков бы ни был его предмет, должно быть рано или поздно завершено. Геометрия Эвклида, ньютоновская механика, формальная логика представлялись науками, исчерпавшими предмет своего познания. Подобно этим наукам, рассматриваемым как образцы знания, и все остальное познание со временем будет окончательно завершено.

Фихте, по-видимому, разделял эту иллюзию ученых своего времени. Однако дело не сводится лишь к этой иллюзии. Главное здесь — убеждение философа в том, что завершение научного познания коренится в понятии всеохватывающего абсолютного Я.

Понятие абсолютного Я не подлежит выведению, ибо оно — первое, исходное положение наукоучения, которое открывается нам интеллектуальным созерцанием. Понятие абсолютного Я должно быть, согласно Фихте, определено абсолютно и безусловно через себя самого; если оно определялось бы через не-Я, то это противоречило бы его сущности как первого, высшего, абсолютного первоначала. Я полагает самое себя — таково первое

<sup>11</sup>*Фихте И. Г.* О понятии наукоучения... Соч. Т. I. С. 24, 41. Фихте, правда, оговаривается: «От исчерпывающего наукоучения нечего ждать какой-либо опасности для бесконечного совершенствования человеческого духа» (Там же. С. 44). Однако этот бесконечный прогресс не относится Фихте к наукам, природа которых, как полагает философ, требует окончательного завершения каждой области знания.

основоположение системы, первый акт абсолютной свободы, выражающийся в самоопределении, самоосуществлении. Согласно Фихте, как указывает Н. Гартман, «первым основоположением должно сделать свободу морального существа и задачей должно быть показать, как мир природного и детерминированного может быть понят, исходя из этой предпосылки»<sup>12</sup>.

Свобода абсолютного Я есть *его* абсолютная мощь. Именно поэтому Я полагает не-Я, свою противоположность, свое отрицание, внешний мир. Таково второе основоположение системы. Это отношение противоположностей, противоречие между тезисом и антитезисом, взаимоограничение Я и не-Я также положено свободной деятельностью абсолютного Я. Отсюда логически следует третье основоположение наукоучения: Я противопоставляет делимое Я делимому не-Я. Вследствие этого отношения взаимоограничения Я *отчасти* определяет себя само, а *отчасти* определяется через не-Я. Третье основоположение является, таким образом, синтезом тезиса и антитезиса, субъективного и объективного. Именно из третьего основоположения Фихте дедуцирует категории причинности, взаимодействия и т. д.

То обстоятельство, что первое основоположение не может (и не должно быть) выводимо, то, что оно осознается лишь посредством интеллектуального созерцания, естественно, не может убедить тех, кто, подобно Канту, считает интеллектуальное созерцание (т. е. независимое от чувственности усмотрение истины разумом) принципиально невозможным. И хотя Фихте и утверждает, что интеллектуальное созерцание «есть единственно прочная точка зрения для всякой философии»<sup>13</sup>, он все же пыта-

<sup>12</sup> Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. I Teil. Berlin, 1923. S. 45.

<sup>13</sup> Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение. Соч. Т. I. С. 493.

ется если не дедуцировать, то каким-либо иным способом обосновать безусловную необходимость и неоспоримую достоверность понятия абсолютного Я. Такую попытку обоснования безусловной необходимости абсолютного Я мы находим в ряде его работ, в особенности же в сочинении «Назначение человека», относящемся к 1800 г.

В этой работе Фихте, прежде всего, характеризует ситуацию, в которой находится реальный или, говоря философски, эмпирический человеческий субъект в окружающей его природной среде. Ведь все, что совершается в природе, совершается по необходимости и совершенно невозможно, чтобы то, что происходит, происходило как-либо иначе. Природа есть одно целое, все части которого зависят друг от друга. И Фихте патетически заявляет: «...ты не можешь ни одной песчинки сдвинуть со своего места, чтобы тем самым не изменить что-нибудь во всех частях неизмеримого целого...»<sup>14</sup> Эмпирическое человеческое существо, индивидуум, представляет собой одно из звеньев строгой естественной необходимости, которая полностью определяет прошлое, настоящее и будущее этого существа, так что совершенно невозможно, чтобы оно могло что-либо изменить по своей воле. Характеризуя это эмпирическое Я, Фихте разъясняет: «Я нахожусь в неумолимой власти строгой необходимости; раз она предназначает меня быть дураком или порочным человеком, то я становлюсь, без сомнения, дураком или порочным? предназначает она меня быть мудрым и добрым, то я Я становлюсь, без сомнения, мудрецом и добрым»<sup>15</sup>.

Неумолимая власть природной необходимости наполняет сознание эмпирического Я отвращением и ужасом. Оно протестует против бездушного всевластия природы», которое фактически лишает его человеческого, личностного существования. Это состояние возмущенного, про-

<sup>14</sup> Фихте И. Г. Второе введение... Соч. Т. 2. С. 79.

<sup>15</sup> Там же. С. 91.

тестирующего сознания Фихте описывает такими словами: «Я сам хочу самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чем-то другом и не через другое; и как нечто самостоятельное — я хочу сам быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет»<sup>16</sup>.

Но как осуществить это стремление к самостоятельности, самоопределению, свободе. Это возможно, разъясняет Фихте, благодаря осознанию того, что существуют не внешние вещи, а внешние созерцания, твои собственные созерцания. Внешние созерцания не являются внешними восприятиями, предполагающими наличие внешних предметов, которых в действительности не существует. Чувственно воспринимаемый мир не есть независимая от сознания человека реальность; этот мир — не что иное, как содержание знания, твое собственное достояние, знание. «Теперь же, — говорит Фихте, обращаясь к своему читателю, — после того, как ты понял, что все существует только в тебе самом и только благодаря тебе, тебе нечего будет бояться того, что ты признал своим собственным сознанием... Ты больше не будешь дрожать перед необходимостью, которая существует только в твоём мышлении, не будешь больше бояться быть подавленным вещами, которые все только твои собственные создания, не будешь больше себя, мыслящего, помещать в один класс с создаваемым тобою самим, мыслимым»<sup>17</sup>.

Итак, освобождение от власти природной необходимости достигается путем ее субъективно-идеалистического истолкования. Однако Фихте не сводит чувственно воспринимаемый мир к сознанию эмпирического индивида; он постулирует причастность этого эмпирического Я к абсолютному субъекту, абсолютному Я. Последнее,

<sup>16</sup> *Фихте. И. Г.* Второе введение в наукоучение. Соч. Т. 2. С 93-94.

<sup>17</sup> Там же. С. 143.



при всей своей очевидной противоположности эмпирическому Я, присутствует в глубинах его сознания, хотя и бесконечно возвышается над ним. Эмпирическое Я, поскольку оно возвышается до интеллектуального созерцания, т. е. созерцания абсолютного Я, освобождается тем самым от оков чувственно воспринимаемой реальности, осознает ее как мнимую реальность, ибо действительную реальность образует свободное, творческое, абсолютное Я.

Теперь становится ясно, что интеллектуальное созерцание не есть просто созерцание абсолютного Я, не есть также акт мышления, а представляет собой волевой акт, действие (Tathandlung) практического разума, акт свободы. «Мы, — говорит Фихте, — не потому действуем, что познаем, а познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума»<sup>18</sup>. Это положение Фихте прямо указывает на то, что его понимание отношения между теоретическим и практическим разумом существенно отличается от кантовского. По учению Канта, практический разум есть чистое нравственное сознание, основой которого является не познание, а сознание долга, голос совести, присущей каждому человеческому существу даже тогда, когда он поступает безнравственно. Кант, правда, говорит о примате практического разума по отношению к теоретическому разуму, и Фихте, конечно, исходил из этого принципа. Однако у Канта примат практического разума над теоретическим означает лишь то, что теоретически неразрешимые вопросы находят свое моральное (только моральное!) разрешение в сфере практического разума.

Фихте, разумеется, включает нравственность в понятие практического разума, но не ограничивается этим; понятие практического разума становится у него синонимом практики, охватывающей все познание, все сферы человеческой жизни, не только личностной, но и об-

ственной, государственной. Правильно замечает в этой связи Г. Хаймсет: «Примат практического разума расширяется у Фихте: то, что вся природная действительность есть лишь «явление», означает для него не только теорему теоретического разума... но вместе с тем и изначальный постулат практического разума»<sup>19</sup>. Это значит, что картина природы, т. е. то, что Кант просто называет природой, создается не одной только категориальной синтезирующей деятельностью рассудка. Изначальную и притом решающую роль играет в этом процессе практический разум, воля или свобода, ибо без свободы не может быть никакой воли. И здесь Фихте существенно отличается от Канта, который полагал, что существует несвободная эмпирическая воля, свободная же воля присуща человеку лишь как трансцендентальному субъекту. С точки зрения Фихте, эмпирический субъект фактически не обладает волей; он обретает волю, или свободу, в той мере, в какой он постигает присутствующее в нем сверхчеловеческое абсолютное Я.

«Воля, — заявляет Фихте, — это живой принцип разума, это сам разум, когда он понимается чисто и независимо; разум является деятельным через себя самого; значит, чистая воля только как таковая действует и господствует»<sup>20</sup>. Следует подчеркнуть, что Фихте отно-

<sup>19</sup> Heimsoeth H. Fichte. München, 1923. S. 40. В литературе последних лет это понимание практического разума у Фихте отстаивает современный американский исследователь Д. Бризил: «Понятие "практического" и, значит, область "практического разума" является для Фихте гораздо более широким понятием, чем понятие "этики" и область "морали"» (*Breazeal D. Theory of Practice and the Practice of Theory: Fichte and the «Primacy of Practical Reason» // International Philosophical Quarterly. Vol. XXXVI. № 1, March 1996. P. 63.*) Таким образом, идеализм Фихте несколько не помешал ему, впервые в истории философии, понять практику как основу и движущую силу познания.

<sup>20</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. 2. С. 192.

сит это положение не к абсолютному Я, но к эмпирическому субъекту, реальному индивиду, поскольку он осознает свою причастность к абсолютному Я, постигает, что последнее, при всем своем бесконечном отличии от эмпирического сознания присутствует в нем, помогает ему подняться над чувственно воспринимаемой реальностью, стать ее господином. Фихте пишет: «Абсолютная свобода воли, которую мы точно так же приносим с собой из бесконечности в мир времени, есть принцип всей нашей жизни»<sup>21</sup>. Следовательно, противоположность между эмпирическим, т. е. реальным человеческим Я, и абсолютным Я не исключает их единства. Эта противоположность, которую Фихте считает абсолютной, нисколько не принижает, не подавляет человеческую личность, если, конечно, она осознает, что абсолютное Я — не чуждая ей реальность. В таком случае человек постигает, что, кроме чувственного мира, его повседневного, предметного окружения, существует также духовный, надземный мир, и в этом втором мире воля, человеческая воля, точно так же является первоначальной силой, как и в первом мире.

Таким образом, Фихте пытается преодолеть кантовское разграничение (и противопоставление) мира явлений (чувственно воспринимаемой реальности) и трансцендентного мира, допущение которого у Канта непосредственно связано с признанием сверхчувственной реальности непознаваемых «вещей в себе». Хотя Фихте и утверждает, что наша земная жизнь должна служить подготовкой к будущей, посмертной жизни, что человек должен иметь цель, лежащую вне этой, земной жизни, тем не менее, он стремится доказать, что благодаря свободной воле будущая жизнь начинается уже в этой земной жизни. «То, что называют небом, лежит не по ту сторону гроба; оно находится уже здесь, вокруг нас, и свет его

горит в каждом чистом сердце. Моя воля принадлежит мне и представляет собою то единственное, чем я владею вполне; она вполне зависит от меня самого, и благодаря ей я уже теперь гражданин царства свободы и разума»<sup>22</sup>. Сверхчувственный мир, утверждает Фихте, отнюдь не будущий мир; это мир настоящий.

Само собой разумеется, что небеса, которые становятся доступны смертному индивиду в этой жизни, представляют собой, так сказать, небеса нравственности, подлинно добродетельную жизнь, которая по отношению к чувственному миру является тем, что Фихте именует надземным миром\*.

Фихте в годы своей преподавательской деятельности в Иенском университете, подвергся обвинению в атеизме. Поводом для этого обвинения послужила одобренная им статья, опубликованная в университетском журнале. Фихте решительно отвергал это обвинение, глубоко убежденный в том, что его философская система никоим образом не вступает в противоречие с религией. В статье, написанной по поводу обвинений в атеизме, которые, кстати сказать, вынудили Фихте покинуть Иенский университет, он писал: «Движущая причина этого дела ясна; она очевидна, хотя никто не хочет назвать ее по имени. Я для них демократ, якобинец, в этом все дело...»<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. 2. С. 187.

\* То, что свобода является для Фихте прежде всего и главным образом нравственной реальностью, видно хотя бы из следующего его утверждения: «Раз нас влечет только к тому, что может осуществиться в этом мире, то для нас нет никакой истинной свободы, — никакой свободы, которая имела бы основание своего определения абсолютно и совершенно в себе самой» (Там же. С. 197). Здесь фихтевское понимание свободы как нравственного деяния вполне совпадает с кантовским воззрением.

<sup>23</sup> Fichte I. G. Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus // Samtliche Werke. Zweite Abteilung. Bd. VI. Berlin, 1845. S. 286. В письме к Рейнгольду от 22.5.1799 г. Фихте

Не приходится сомневаться в искренности Фихте относительно его отношения к атеизму. Однако, независимо от субъективной убежденности философа, его основоположение о всемогущем абсолютном Я не может не вызвать представления, что фихтевское понятие абсолютного субъекта фактически замещает в его системе понятие Бога. Этот вывод подкрепляется и собственными высказываниями философа. Так, в письме Рейнгольду от 24.04.1799 г. Фихте заявляет: «Вопрос, является ли философия как таковая атеистической или нет, я не понимаю, и он для меня равнозначен вопросу: является ли треугольник красным или зеленым, сладким или горьким»<sup>24</sup>. Таким образом, Фихте отвергает обвинение в атеизме, выдвигая довольно зыбкий тезис о принципиальной независимости философии от религиозного мировоззрения. Однако уже через несколько лет после этого весьма категорического высказывания Фихте, как мы покажем ниже, радикально пересматривает это убеждение.

«Наукоучение» Фихте сразу же после опубликования первой посвященной его проблематике работы, подверглось критике за присущие этому учению субъективно-идеалистические тенденции. Возражая своим оппонентам, Фихте нередко утверждал, что его философия вообще является не идеализмом, а реализмом. В других случаях он подчеркивал, что наукоучение сочетает трансцендентальный идеализм с реализмом, поскольку оно вовсе не отрицает независимой от эмпирического Я предметной реальности. Однако то обстоятельство, что выс-

возвращается к этому вопросу: «Я никогда не верил в то, что они преследуют мой мнимый атеизм; они преследуют во мне свободно мыслящего, который начинает делать себя понятным (счастье Канта состояло в его темноте), и решительного демократа; их страшит, как привидение, та самостоятельность, которую, как они смутно чувствуют, пробуждает моя философия» (*Fichte I. G. Briefe*. S. 189).

<sup>24</sup> *Fichte I. G. Briefe*. S. 180.

шей, всемогущей творческой силой объявляется некое абсолютное Я, по-прежнему вызывало обвинения в субъективном идеализме, несмотря на то, что Фихте постоянно противопоставлял его реальному, эмпирическому Я, человеческой личности. Отмежевываясь от субъективного идеализма, Фихте прежде всего настаивает на том, что абсолютное Я не есть нечто индивидуальное, личное. В письме Ф. Якоби от 30.08.1795 г. Фихте подчеркивает: «Мое абсолютное Я не есть, конечно, индивидуум; так истолковали меня оскорбленные придворные и раздраженные философы, чтобы приписать мне постыдное учение практического эгоизма. Но индивидуум должен быть дедуцирован из абсолютного Я»<sup>25</sup>.

Совершенно очевидно, что, отрицая индивидуальное в абсолютном Я, Фихте превращает духовное первоначало в нечто безличное, которое уже не может характеризоваться как Я, тем более абсолютное. И, продолжая уточнять и развивать основные положения наукоучения, Фихте начинает заменять понятие абсолютного Я более общим обозначением духовного первоначала. Уже во «Втором введении в наукоучение» (1797 г.) Фихте фактически ставит на место абсолютного Я понятие безличного сверхчеловеческого разума. Подытоживая изложение, он утверждает: «И вообще, каково же в двух словах содержание наукоучения? Оно таково: разум абсолютно самостоятелен; он есть только для себя; но для себя он есть так же только он. Поэтому все, что он есть, должно быть обосновано в нем же самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти как внешнего себе, не отказываясь от самого себя. Короче говоря, наукоучение есть трансцендентальный идеализм»<sup>26</sup>. Те-

<sup>25</sup> Fichte I. G. Briefe. S. 143.

<sup>26</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. I. С. 501. Развивая эти положения, Фихте подчеркивает вторичность индивидуальности по отношению к разуму: «...единственно разум существует в себе, а индиви-

перь уже Фихте говорит не об абсолютном Я, а о чистом Я, которое, как он утверждает, присутствует во всяком мышлении, ибо всякое мышление осуществляется только с помощью Я. Таким образом, от абсолютного, всемогущего Я Фихте переходит к трансцендентальной апперцепции Канта, к понятию об априорном единстве самосознания, которое каждый свой акт сопровождает сознанием «я мыслю». Но трансцендентальная апперцепция, как уже подчеркивалось выше, не имеет ничего общего с идеалистически-волюнтаристической концепцией всемогущего Я.

Итак, разум провозглашается изначальной, субстанциональной, все созидающей мощью. Из него, следовательно, надлежит логически вывести противоположность субъекта и объекта, эмпирическое человеческое Я, чувственно воспринимаемый мир в его многообразии. Поскольку разум объявляется единственной первичной реальностью, то его деятельность может быть понята лишь как самоопределение разума или мышление о мышлении, которое Фихте решительно противопоставляет мышлению о внешних объектах как вторичному, производному процессу. Мышление мышления мыслит Я, которое «тем самым впервые получает бытие. Я не может не мыслить раньше своего бытия и творить своего творца. Следовательно, Я — такое же произведение всеобщего

дуальность — только акцидентально; разум — цель, а индивидуальность — средство; последняя только особый способ выражать разум, способ, который должен все более и более теряться во всеобщей форме разума» (Там же. С. 533). Это превращение индивидуальности в частное, акцидентальное выражение всеобщего, субстанционального разума ведет Фихте к негативистской оценке индивидуального, личностного. В том же втором введении в наукоучение Фихте приходит к выводу, что начало и конец его системы, вся ее сущность «направлены на то, чтобы забыть индивидуальность теоретически и отвергнуть практически...» (Там же. С. 545).

мышления, как и внешний объект...»<sup>27</sup> Речь теперь уже идет не о некоем сверхчеловеческом абсолютном Я, а о реальном самосознании реального человеческого индивидуума. Мыслит ли этот индивидуум? Нет, если он изолирует себя от всеобщего мышления. Да, поскольку через индивидуум мыслит всеобщее Единое мышление. Иными словами, мышление не есть специфический индивидуальный духовный процесс: индивидуальное есть лишь выражение, проявление всеобщего.

Всеобщее или абсолютное мышление, естественно, не имеет никакого отношения к чувственным восприятиям внешнего мира. Эта низшая сфера духовного, относящаяся к сознанию эмпирического субъекта, сама подлежит выведению из первоначального, абсолютно априорного, по выражению Фихте, субстанциального мышления, продуктом которого являются как внешняя природа, так и ее чувственные восприятия,

Поскольку разум характеризуется как мирообразующая мощь и, следовательно, все существующее в мире приписывается его творчеству, постольку разум должен быть так же понят, как и знание, и притом абсолютное знание. И Фихте утверждает: «Мир существует только в знании, а само знание есть мир»<sup>28</sup>. Речь, следовательно, идет о знании, существующем безотносительно к человеку, об объективной реальности и, больше того, о субстанциальности знания. Разъясняя это положение в работе «Факты сознания», Фихте заявляет: «Я утверждаю, что знание в своей внутренней форме и сущности есть *бытие свободы*... Об этой свободе я утверждаю, что она существует

<sup>27</sup> Фихте И. Г. Факты сознания. Соч. Т. 2. С. 641.

<sup>28</sup> Там же. С. 489. Развивая цитируемое положение, Фихте пишет: «Я утверждаю: знание безусловно, оно имеет самостоятельное существование, и есть единственное самостоятельное существование нам известное. Но, по существу, знание есть бытие свободы; следовательно, собственно самостоятельная свобода» (Там же. С. 768).



сама по себе, а не как качество... присущее некоторому другому самостоятельно существующему; она обладает собственным самостоятельным бытием; и я утверждаю, что это самостоятельное, особое бытие свободы есть знание»<sup>29</sup>.

Здесь Фихте явно предвосхищает Гегеля, который в своей панлогистской онтологии, излагаемой в «Науке логики», прослеживает развитие мышления, начиная от мышления, предметом которого является чистое бытие, или ничто, и кончая мышлением, вобравшим в себя все мыслимое содержание и ставшим жизнью, идеей, абсолютной идеей, или Богом. Этот же путь продельывает, правда, не в систематической, а скорее в декларативной форме Фихте.

Необходимой формой познания и знания является, как известно, понятие. Превращая знание в субстанцию, которая в свою очередь толкуется как самодетерминация, свобода, Фихте, естественно, приходит к выводу, что абсолютной формой знания является понятие. В «Системе учения о нравственности» Фихте наиболее впечатляюще формулирует это новое для него понимание первоначала: «Единственное, что безусловно есть, есть понятие, чисто духовное бытие. Большинство не может возвыситься до такого бытия, как понятие. Понятие существует для них лишь как выражение объективного знания, отражение, копия вещей»<sup>30</sup>.

Фихте, однако, не может просто отбросить принимаемое большинством философов представление о понятии, связывающее его с мышлением индивидуумов.

<sup>29</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. 2. С. 629-630.

<sup>30</sup> Fichte I. G. Das System der Sittenlehre. Werke, hrsg. von Medicus. Bd. VI. Leipzig, 1925. S. 31. Стоит в этой связи привести гегелевское, по существу, фихтеанское определение понятия: «Понятие есть то, что *свободно*, как *сущая для себя субстанциальная мощь*, и есть *тотальность*, в которой каждый из моментов есть *целое...о* (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Наука Логики. М., 1974. С. 341).

Ему и самому необходимо определить отношение понятия к Я, пусть не к абсолютному Я, которое фактически уже отставлено в сторону, но к реальному самознанию индивидов. И Фихте превращает Я, самосознание, в деятельность понятия, продукт этой деятельности. Развивая приведенное выше положение, Фихте утверждает: «Действительное Я должно являться лишь как жизнь понятия. Я, в самосознании которого имел бы место какой-либо иной принцип, кроме абсолютного понятия, было бы не истинным Я, а всего лишь видимостью Я»<sup>31</sup>.

Фихте говорит о жизни понятия, выявляющейся в самосознании человеческого существа. Понятие жизни знаменует переход философа на позиции объективного идеализма. Жизнь есть изначальное, субстанциальное бытие. Разум, мышление, знание, понятие так же, как само человеческое Я оказываются моментами Единой жизни. И Фихте заявляет: «Не индивид, а единая, непосредственная духовная жизнь есть создатель всех явлений и самих являющихся индивидов»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Fichte I. G. Werke. Bd. VI. S. 37.* В посмертно изданных работах и записях Фихте настойчиво подчеркивает это новое для его учения понимание понятия как первичной, субстанциальной реальности. «Единственное, что есть абсолютно, есть понятие, чисто духовное бытие» (*Fichtes nachgelassene Werke. Bd. 3. Bonn*, 1835. S. 31). В другом месте того же издания Фихте делает следующие выводы из положения о субстанциальности понятия: «Истинный объективный мир существует лишь благодаря жизни понятия, и кроме него нет ничего. Не существует иного мира, кроме мира как продукта свободы. Мы обретаем, таким образом, два мира, мир бытия, *идеальный мир*, и мир, являющийся образом этого бытия, *объективный мир*» (*Ibidem. S. 33*). Таким образом, объективный мир представляет собой, по Фихте, некое вторичное образование, основу которого составляет идеальный мир, всеобъемлющее понятие, разум, мышление, знание и, конечно, свобода как их первосущность.

<sup>32</sup> *Фихте. И. Г. Факты сознания. Соч. Т. 2. С. 686-687.*

Понятие Единой жизни, продуктом которой являются как природа, так и человеческое Я, характеризуется Фихте как непосредственная, но отнюдь не последняя основа всего сущего. «Мы позаботимся, — говорит Фихте, — найти иной абсолют, кроме Я, а через него и природу»<sup>33</sup>. Жизнь, разъясняет Фихте, существует не ради самой себя, а для определенной цели, для достижения которой она является лишь орудием, средством. В своей подлинно духовной форме жизнь необходимо становится действительным созерцанием нравственного закона. Разумная жизнь, подчеркивает Фихте, заключается в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью рода и приносит первую в жертву второй. Вне этой самоотверженности личное существование само по себе никчемно.

Подлинная жизнь, поскольку она выступает как человеческая жизнь, есть служение идее, которую Фихте, предвосхищая гегелевскую «Науку логики», характеризует как высшее духовное бытие. «Я утверждаю, — пишет Фихте, — что идея есть самостоятельная, живая в себе и оживляющая материю мысль»<sup>34</sup>. Речь идет, конечно, не о человеческой идее, человеческом мышлении. То, что имеет в виду Фихте, правильнее было бы назвать гегелевским термином: абсолютная идея.

Разум, знание, единая жизнь, понятие, идея — все это увенчивается в философском построении Фихте понятием Бога. Жизнь есть, конечно, знание, но последнее не есть просто знание самого себя. Знание восходит к постижению высшего бытия, оно становится знанием «о Едином бытии, истинно существующем, о Боге; но никак не о бытии вне Бога, ибо иное бытие кроме бытия самого знания или созерцания Бога невозможно, и предположение такого бытия есть чистая и явная бессмыслица»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Фихте И. Г.* Факты сознания. Соч. Т. 2. С. 697.

<sup>34</sup> *Фихте И. Г.* Основные черты современности. Соч. Т. 2. С. 413.

<sup>35</sup> *Фихте И. Г.* Факты сознания. Соч. Т. 2. С. 764.

Мы изложили основные черты философии Фихте, прослеживая эволюцию его взглядов, переход от субъективного идеализма к идеализму объективному, превращение иррелигиозной философии свободы в философию религии, которая на место творческой свободы человека ставит преклонение перед необходимостью, трактуемую как божественное предопределение.

Разумеется, понятие необходимости, которому Фихте фактически не находил места в своих ранних работах, отнюдь не является отрицанием свободы, самостоятельности, стремления к прогрессивным социальным преобразованиям. Выдающийся современник Фихте поэт Гельдерлин воспевал необходимость как залог человеческой активности и коренное условие назревших коренных изменений в жизни тогдашнего феодального общества.

*Необходимость — враг бессилья, В  
ней состраданья к трусам нет. Она  
дает отваге крылья, И мощь руке, и  
сердцу свет. И снова старый  
Фауст молод. Она как молния  
разит, И вековой утес расколот, И  
гордый исполин убит<sup>36</sup>.*

Это гельдерлиновское понимание необходимости ни сколько не противопоставляет ее свободе и, конечно, никоим образом не является ее отрицанием. Напротив, необходимость, как ее понимает поэт, является двигателем свободы, содержанием свободных действий, обеспечивающим их успех. Не то у Фихте во второй период его деятельности, когда он пересматривает основы наукоучения и, прежде всего, понятие свободы и начинает оправдывать существующее в обществе положение вещей как установленное свыше и поэтому не подлежащее изменению. Божественная идея, утверждает теперь Фихте в

работе «О блаженной жизни», есть основа всей философии. Все, что делает человек своими собственными силами, ничтожно. Нет другой жизни кроме бытия, нет другого бытия кроме Бога. Бог есть абсолютное бытие, абсолютная жизнь, и мир есть явление, откровение божие.

Б. Вышеславцев, посвятивший этике Фихте весьма содержательное исследование, следующим образом характеризует философию позднего Фихте, которую некоторые исследователи называют второй его философией: «Нужно отказаться от своеволия, нужно отдать свою волю, нужно раз навсегда сделать выбор и потерять затем всякую свободу выбора — такова основная идея этики Фихте»<sup>37</sup>. Этот вывод вполне подтверждается содержанием таких поздних работ Фихте, как «Факты сознания» и «Основные черты современной эпохи». В последней работе Фихте истолковывает существующее как безусловно необходимое, исключаящее необходимость изменения. Понятие необходимости, таким образом, мистифицируется и в такой искаженной форме служит апологии существующего. Так, Фихте утверждает: «*Все, что действительно существует, существует с безусловной необходимостью и с безусловной необходимостью существует именно так, как существует; оно не могло бы существовать или быть иным, чем оно есть*»<sup>38</sup>. Оговорка Фихте относительно того, что имеется в виду действительно существующее, в данном контексте не имеет существенного значения, так как Фихте еще не разграничивает, как это сделал впоследствии Гегель, действительность и просто существующее (случайное, несущественное и т. д.). Действительно существующее Фихте противопоставляет несуществующему, которое иной раз представляется реальным, существующим.

<sup>37</sup> *Вышеславцев Б.* Этика Фихте. Основы права и нравственности в трансцендентальной философии. М., 1914. С. 367.

<sup>38</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 2. С. 488.

Гораздо показательнее в приведенной нами цитате то, что Фихте выделил ее курсивом, указав тем самым особенно большое значение, которое он придает этому тезису.

В 1810 г. Фихте публикует последний вариант своего наукоучения — «Наукоучение в его общих чертах». Если в ранних изложениях наукоучения единственно безусловным, изначальным объявлялось абсолютное Я, абсолютный субъект, то теперь Фихте как бы расшифровывает понятие абсолютного, безусловного: «Только одно существует безусловно через самого себя — Бог»<sup>39</sup>.

Разумеется, отказ от абсолютизации Я (и тем самым от субъективного идеализма) является шагом в правильном направлении. Однако этот шаг был уже сделан в предшествующих работах Фихте, где он, как указывалось выше, принимал в качестве первого основоположения, безусловного, не подлежащего доказательству начала, разум, мышление, знание, жизнь. Так, уже в работе «Назначение человека» (1780 г.) начинается переход от субъективного идеализма к идеализму объективному. Что же нового дает последнее изложение наукоучения, в котором Фихте как бы подытоживает свою философию? Оно по-своему логично, так как вскрывает, эксплицирует подлинные интенции всякого объективного идеализма, который в силу объективной логики развития своих понятий закономерно приходит к идее Бога. И Фихте сознает это ясно, отчетливо. Если раньше он определял знание как самостоятельное, самодостаточное основоположение наукоучения, то теперь он видит в знании нечто вроде божественной эманации: «...если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы со-

<sup>39</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. 2. С. 774.

всем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самом так, как он есть. Но такое обнаружение есть образ или схема»<sup>40</sup>.

Переходим к основным выводам, вытекающим из предшествующего изложения.

Фихте подобно Декарту начинает свое философствование с поиска абсолютно достоверного отправного положения, истинность которого обеспечивала бы истинность всех сделанных из него логически правильных выводов, т. е. истинность всей философской системы. Так же, как и Декарт, Фихте ставит под сомнение реальность чувственно воспринимаемого мира, да и всякую иную реальность вообще, кроме реальности мыслящего, сомневающегося человеческого Я. В первом введении в науко-учение он призывает своего читателя: «Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем либо, что вне тебя, а только о тебе самом»<sup>41</sup>. Однако фихтевское понятие самосознания, собственного Я, принципиально отличается от картезианского *cogito*, которое представляет собой самосознание эмпирического индивидуума (*bon sens*), а отнюдь не созерцание абсолютного Я, как это имеет место у Фихте. Декарт прихо-

<sup>40</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 2. Этот переход фихтевского науко-учения, задуманного как иррелигиозная философия свободы, в свою противоположность правильно характеризует П. П. Гайденко: «Понятие свободы и "самости" во второй период его творчества из положительных превращается в отрицательные: "аффект самостоятельности" стал для философа выражением коренного зла в человеке — самоутверждения эгоистического индивидуума. Свободу же он теперь понимает как освобождение не просто от чувственных склонностей, но вообще от всего индивидуального, как отказ от "самости"» (*Гайденко П. П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 128).

<sup>41</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 1. С. 448.

дит к своему *cogito* путем ряда последовательных логических заключений, в то время как фихтевское абсолютное Я логически не выводимо и является, согласно Фихте, результатом интеллектуальной интуиции, прямым усмотрением чистого, предшествующего всякому опыту разума. Но такого рода интуиция, в отличие от декартовского *cogito*, не свойственна всякому мыслящему индивидууму; она представляет собой философский акт и притом такое интеллектуальное действие, которое посильно далеко не каждому философу. Поэтому Фихте обрушивается на философов-«догматиков», которые отнюдь не считают, что абсолютное Я — неоспоримо очевидная высшая реальность, постигаемая самосознанием, поскольку оно познает свою ограниченность и преодолевает ее посредством интеллектуальной интуиции. К таким «догматикам» относились не только философы-материалисты (их прежде всего и критиковал Фихте), но и те идеалисты, современники Фихте, которые считали понятие абсолютного Я совершенно неправомерной абсолютизацией индивидуального человеческого сознания и, соответственно этому, критиковали Фихте как субъективного идеалиста, склоняющегося к солипсизму. Отвергая эту критику, Фихте в последующих изложениях своей системы расшифровывает понятие абсолютного Я как понятие сверхиндивидуального разума, мышления, знания, переходя тем самым на позиции объективного идеализма. Если в первом введении в наукоучение Фихте характеризует понятие абсолютного Я как продукт интеллектуальной интуиции, то в дальнейшем он непосредственно связывает это понятие с самоутверждением, самополаганием Я, т. е. выдвигает на первый план понятие изначальной, субстанциальной свободной деятельности как сущности духа. Соответственно этому, интеллектуальная интуиция характеризуется не только как априорное созерцание, но прежде всего как действие, т. е. Не акт чистого разума, но акт воли, которая, впрочем,



как разумная воля и есть, согласно Фихте, практический разум, предшествующий познанию, т. е. теоретическому разуму, и определяющий последний. Поэтому в работе «Опыт нового изложения наукоучения» (1797 г.) Фихте выделяет курсивом следующий тезис: *«понятие или мышление о Я состоит в действовании самого Я на себя; и наоборот, подобное действие на самого себя дает мышление о Я и не дает абсолютно никакого другого мышления»*<sup>42</sup>.

Таким образом, важнейшее содержание нового изложения наукоучения состоит в том, что система Фихте отныне излагается как метафизика свободы. И если, согласно первому основоположению наукоучения, абсолютное Я *полагает* самое себя, полагает свое существование, и притом в качестве *абсолютного Я*, то этот основополагающий акт предполагает не просто созерцание, но действие, т. е. само интеллектуальное созерцание характеризуется как акт воли, независимой от каких бы то ни было эмпирических обстоятельств. То же, конечно, относится и ко второму, и к третьему основоположению наукоучения. Следует поэтому согласиться с Н. Гартманом, который подчеркивает: «Понятие свободы, которое еще в 1794 г. находилось на заднем плане всей системы; все более и более выдвигается на передний план. Наукоучение постепенно приобретает характер ясно выраженной философии свободы. Тем самым и перед теоретической частью наукоучения встает задача постигнуть бытие предмета познания, как и его противоположность, познание предмета, исходя из принципа свободы»<sup>43</sup>.

Выше говорилось о том, что фихтевская философия свободы переходит в его поздних произведениях в свою противоположность, в философию абсолютной необходим

<sup>42</sup> *Фихте И. Г.* Соч. Т. 1. С. 551.

<sup>43</sup> *Hartman N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. i Teil. S. 80.

мости. Этот переход, непосредственно выступающий как отрицание прежней системы воззрений, в действительности оказывается, как это ни кажется парадоксальным, ее логическим завершением. В самом деле, что представляет собой абсолютное Я, которое, в отличие от человеческой самости, не рождается и не умирает, является, по убеждению Фихте, самодостаточным, всеобъемлющим разумом и столь же абсолютным, столь же всеобъемлющим знанием? Выш е уже подчеркивалось, что такое Я, абсолютно противоположное человеческому самосознанию, есть не что иное, как идеалистическое представление о Боге. Этот вывод сделан самим Фихте, что свидетельствует о его последовательности, как и о том, что в своих поздних произведениях он вполне осознает теологические интенции своей системы, которая вначале излагалась и понималась как вполне ир-религиозная философия.

То обстоятельство, что так называемая вторая философия Фихте является логическим завершением его, так сказать, первой философии, нисколько не исключает относительной противоположности между ними. Если в первой системе Фихте самым решительным образом опровергает действительное существование объективной необходимости, сводя ее к видимости, преодолеваемой самосознанием, поскольку оно оказывается способным познать свою мощь, то во второй системе Фихте, напротив, абсолютизирует объективную необходимость и фактически сводит на нет понятие свободы. Отсюда понятно, что тупиковая ситуация, в которой оказывается философия Фихте, объясняется отнюдь не его переходом на религиозные позиции, а тем фактическим отрицанием свободы, которым, увы, завершается учение Фихте.

Таким образом, философию Фихте, взятую в целом, характеризует абсолютное противопоставление свободы и необходимости. Диалектик Фихте оказался неспособным узреть, объяснить, обосновать тот факт, что в обще-

стве, в человеческой жизни необходимость и свобода образуют коррелятивное отношение, диалектическое единство, в силу которого необходимость превращается в свободу, а свободные человеческие действия порождают необходимость. Не существует поэтому в человеческой жизни ни абсолютной необходимости, ни абсолютной свободы. Человеческая свобода (а иной свободы не существует) включает в себе необходимость, а необходимая связь человеческих действий включает в себе свободу, предполагает последнюю как свою предпосылку. Свобода не есть, конечно, познанная необходимость. Такое понимание свободы, которое систематически обосновывали стоицизм и спинозизм, полностью исключает свободу выбора так же, как и генетическую связь необходимости со свободными действиями людей. Диалектика свободы и необходимости, совершающаяся в обществе и в жизни каждого человека, полностью исключает представление, что одна из этих противоположностей является первичной, а другая — вторичной.

Несомненной и, конечно, выдающейся исторической заслугой Фихте является то, что он в противоположность механическому материализму, постоянно склонявшемуся к фаталистическому истолкованию детерминизма, постиг свободу как сущностное определение человеческой природы, как центральное понятие философии, поскольку она исследует человеческую реальность, общественную жизнь\*. Что же касается заблуждений Фихте, то они неотделимы от его идеализма

Можно согласиться, правда не без оговорок, понятных в свете предшествующего изложения, с выводом французского исследователя Х. Леона, согласно которому фихтевская «концепция абсолютного не как бытия, а как акта, как свободы, а не как субстанции, образует в истории идей столь же значительную революцию, как и та, которая была совершена Декар-том» (*Xavier Leon. La philosophie de Fichte. Paris, p. 203*).

и, пожалуй, от идеализма вообще, который даже в своей диалектической форме оказался неспособным диалектически осмыслить феномен детерминизма. Научно-философское решение проблемы свободы и необходимости может быть дано диалектическим (действительно, диалектическим) материализмом, который во многом еще предстоит создавать.

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА:  
ПРИНЦИП ТОЖДЕСТВА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ

«Начало и конец всей философии — свобода» (*Schelling F. W. I. Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder das Unbedingte im menschlichen Wissen. Tübingen, 1975*)  
«Свобода есть наше (и самого божества) наивысшее» (*Schelling F. W. I. Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hamburg, 1992*)

Философская традиция, зарождение которой можно проследить уже в произведениях философов древности (не только греческих, но также индийских и китайских), традиция, прочно утвердившаяся в Новое время, полагает в качестве отправного пункта исследования противоположность между сознанием и внешним миром, мышлением и бытием, духом и материей. Именно вследствие такого основополагающего противопоставления возникает альтернативная постановка коренных философских проблем, которая формулируется многими философами как основной вопрос философии.

Если философ постулирует в качестве первичной, изначальной реальности материю, бытие, внешний мир, то следствием такого выбора оказывается более или ме-

нее явно выраженная недооценка сознания, мышления, субъективного, духовного вообще. История материалистической философии убедительно подтверждает этот вывод. Даже антропологический материализм Л. Фейербаха, основная задача которого состояла в преодолении спиритуалистического противопоставления души и тела, оказался не в состоянии покончить с вульгарно-материалистической редукцией духовного к вещественному, как об этом особенно ярко свидетельствует переписка Фейербаха с Я. Молешоттом.

Если философ противоположного материализму идеалистического направления принимает в качестве первичного, изначального дух, мышление, сознание, субъективное вообще, то в результате такой постановки вопроса о первоначале возникает более или менее явная недооценка природы, человеческой телесности, материального вообще. Несостоятельность выводов, вытекающих из такой недооценки природного, телесного, материального, становится особенно очевидной благодаря выдающимся достижениям естествознания, которое исследует главным образом мир материальных вещей, доказывая, в частности, и то, что человек, как телесное существо, при всем своем отличии от других явлений природы, подчинен тем же самым природным законам, которые изучаются механикой, физикой, химией и другими науками о природе.

Первой выдающейся попыткой преодолеть это чреватое несостоятельными выводами абсолютистское противопоставление духовного и материального, субъективного и объективного стал пантеизм, согласно которому Бог пребывает во всем существующем в мире, или, говоря другими словами, все существующее пребывает в Боге, в силу чего противоположность между духовным и материальным должна быть признана не изначальной, а вторичной, производной. В учении Б. Спинозы Бог и природа трактуются как синонимы (*Deus sive natura*), вслед-

ствии чего *natura naturans* (творящая природа) и *natura naturata* (сотворенная природа) характеризуются как в конечном итоге тождественные.

Понятие Бога, далеко не чуждое естествоиспытателям (достаточно вспомнить И. Ньютона), является все же предметом теологии, а не наук о природе. Понятно поэтому, почему пантеизм не оказал сколько-нибудь значительного влияния на естествознание. В философии же пантеизм, несомненно, сыграл выдающуюся роль, которую, однако, не следует преувеличивать, поскольку обожествление природы не указывает пути решения проблемы, возникающей вследствие действительной противоположности между духовным и материальным, субъективным и объективным, сознанием и внешним миром. Немецкий классический идеализм существеннейшим образом отличается от всех предшествующих идеалистических учений в том отношении, что он принципиально по-новому поставил вопрос о тех фундаментальных противоположностях, о которых шла речь выше. Противоположность духовного и материального интерпретируется классиками немецкого идеализма как противоположность свободы и необходимости. А развитие диалектического способа мышления, характеризующее это философское направление, приводит к учению о единстве и, более того, тождестве необходимости и свободы.

Таким образом, если поставить вопрос о главной идее немецкого классического идеализма, идее, самым непосредственным образом связанной с диалектическим способом мышления, то ответ на этот вопрос, по моему убеждению, может быть только один: идея свободы\*. Высказывая эту мысль, я, разумеется, не претендую на открытие.

Обоснованию этого тезиса посвящены опубликованные Мной статьи: «Философия Гегеля как учение о первичности свободы» («Вопросы философии». 1993. № 11) и «К характеристике философии И. Канта: метафизика свободы» (Там же. 1966. № 6).

Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель сами многократно указывали на основополагающее значение понятия свободы в их системах. И все же в исследованиях, посвященных их учениям, эта главная идея занимает отнюдь не главное место. Даже в работах, в которых рассматривается проблема свободы в учениях классиков немецкого идеализма, место и значение этой проблемы оказывается не вполне оцененным, хотя бы уже потому, что свобода трактуется лишь как одна из основных тем в рамках исследуемого направления. Между тем речь идет о проблеме, к которой классики немецкого идеализма, в конечном счете, сводили все философские проблемы\*. Именно в этом ракурсе рассматривается в данной статье философия Шеллинга.

В работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» < Шеллинг с самого начала ставит задачу открытия, исследования, постижения отношения высшей противоположности, которое, по его убеждению, онтологически » определяет все многообразие явлений как в природе, так и в истории человечества. Является ли такой противоположностью противоположность духа и природы? Мышления и бытия? Сознания и внешнего мира? Ставя эти , вопросы, Шеллинг тем самым очерчивает главное в проблематике предшествующей философии. Будучи, безусловно, далек от недооценки этой проблематики (как об этом свидетельствуют его натурфилософия и труд «Система трансцендентального идеализма»), Шеллинг тем не менее по существу отрицательно отвечает на указанные выше вопросы. Высшей онтологической противоположностью, образующей сокровеннейшее средоточие фило-

В. Ф. Асмус, специально рассматривающий проблему свободы у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в своей превосходной монографии «Маркс и буржуазный историзм» (М., 1933), в известной мере подходит к этой точке зрения, но не формулирует ее определенным образом.

софии, является, по утверждению философа, противоположность свободы и необходимости. «Настало время для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности — противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит в глубочайшее средоточие философии»<sup>1</sup>.

Разумеется, проблема необходимости и свободы занимала весьма важное место и у предшественников немецкого классического идеализма. Что же отличает (и притом радикальным образом) классиков немецкого идеализма от тех их предшественников, которые не только констатировали противоположность между свободой и необходимостью, но и пытались диалектически осмыслить отношение между ними? Стоики, Спиноза, Пристли и некоторые другие философы трактовали свободу как познанную необходимость, доказывая, что человек, познав необходимость, осознав ее как действительно необходимое, действует в согласии с нею и тем самым поступает свободно. Необходимость, следовательно, трактовалась как первичное, изначальное, а свобода рассматривалась как вторичное, производное. При этом имелась в виду природная необходимость, существующая безотносительно к человеческим действиям. Вопрос о необходимой связи явлений человеческой жизни, истории человечества, как правило, не обсуждался. Отличие этой «человеческой» необходимости от необходимости в природе не рассматривалось, несмотря на то, что философы, особенно в Новое время, обычно утверждали, что люди сами творят свою историю. Таким образом, отношение между свободой и необходимостью трактовалось односторонним образом; вопрос о возможности коррелятивного отношения, отношения взаимозависимости, между этими противоположностями оставался вне рассмотрения. Свобода фактически сводилась к не-

<sup>1</sup> Шеллинг Ф. В. И. Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 86.



обходимости, которая к тому же понималась как не имеющая отношения к тому, что делают люди, к результатам их деятельности.

Классики немецкого идеализма осуществляют радикальную ревизию всех предшествующих, в том числе и идеалистических, концепций свободы и необходимости. Эта ревизия начинается уже в рамках «критической философии» Канта, который противопоставляет свободу природе и тем самым ограничивает царство необходимости одними лишь природными процессами. При этом природа рассматривается как система явлений, сложившихся в результате познавательной деятельности людей под воздействием «вещей в себе», которые не подвластны какой бы то ни было необходимости. Человек как явление природы подчинен ее законам, но сами эти законы оказываются, по Канту, продуктом все той же познавательной человеческой деятельности. При этом человек не есть лишь явление; он прежде всего представляет собой «вещь в себе». И хотя последняя характеризуется как принципиально непознаваемая, она по определению, как противоположное миру явлений, свободна, т. е. не подчинена необходимости, присущей лишь явлениям природы.

Фихте, развивая намеченную Кантом интерпретацию свободы и преодолевая свойственный «критической философии» дуализм, провозглашает свободу первичной реальностью, изначальной деятельностью, предшествующей всякому бытию и образующей все существующее.

Шеллинг, развивая идеи Канта и Фихте, категорически заявляет: «Во всех предшествующих открытию идеализма системах новейшего времени, как в системе Лейбница, так и в системе Спинозы, отсутствует подлинное понятие свободы»<sup>2</sup>. И далее, в той же работе — «Философские исследования о сущности человеческой свободы...» — Шеллинг следующим образом подытожи-

<sup>2</sup> Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 2. С. 96.

вает свои выводы, непосредственно связанные с пересмотром предшествующих представлений об отношении свободы и необходимости: «Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным. Согласно этому учению, умопостигаемая сущность каждой вещи и, в первую очередь, человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Поэтому она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку она сама предшествует всему...»<sup>3</sup> Совершенно очевидно, что речь здесь идет не об идеализме вообще, а о немецком классическом идеализме. И приводимая цитата представляет собой, по существу, изложение кантовской идеи, освобожденное от дуалистического противопоставления явлений и «вещей в себе».

Итак, свобода определяется как «умопостигаемая сущность каждой вещи». Это определение станет понятным, если учесть, что речь идет не просто о свободе воли (хотя последняя, конечно, предполагается), не только о человеческой свободе вообще и, значит, не просто о свободе в традиционном ее понимании. Свободно, согласно Шеллингу, только то, что действует соответственно собственной сущности и ничем другим, ни находящемся в нем, ни находящемся вне его, не определяется. С этой точки зрения самодвижение материи (если, конечно, оно признается), органические процессы, развитие, целесообразность, несомненно, присущая всему живому, — все это возможно лишь как проявление внутренне присущей природному процессу свободы. Все природные процессы, утверждает Шеллинг, представляют собой необходимым образом сформированные организации. Но всюду, где возникает, где существует та или иная организация, «природа действовала свободно... Организация есть продукт природы в ее *свободе*»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 2. С. 129.

<sup>4</sup> Шеллинг Ф. В. И. О мировой душе. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 179.

Природа характеризуется Шеллингом как бессознательное состояние мирового духа. Иерархия ступеней развития природы (от неорганической природы к органической, к возникновению живых существ, наконец, к появлению интеллекта, человека) есть превращение субстанциального бессознательного духа в осознанную деятельность или превращение необходимости в свободу. Это, однако, не означает, что свобода появляется в природе лишь на высшей ступени ее развития. Бессознательный дух, или необходимость, содержит в себе неосознанную свободу, ибо результат развития природы, даже ее высший результат, заложен в первоначальном состоянии этого процесса. Поэтому нет необходимости без свободы, так же, как и свободы без необходимости. Во всех живых существах, за исключением человека, свобода и необходимость еще не противопоставлены друг другу. «Каждое растение, — говорит Шеллинг, — совершенно таково, каким оно должно быть, свободное в нем необходимо, а необходимое свободно. Человеку же свойственна вечная разорванность, ибо его действие либо необходимо и тогда не свободно, либо свободно и тогда не необходимо и не закономерно»<sup>5</sup>. Итак, расширительное понимание свободы, распространение понятия свободы и на природу (в этом принципиальное отличие Шеллинга от Канта) не только не исключает необходимости, но включает ее в свободу, которая поэтому характеризуется как внутренняя, имманентная необходимость, существенно отлич\* ная от внешней необходимости, противостоящей свободе. Приоритет внутренней необходимости — принцип, формулируемый Шеллингом следующим образом: «Именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода; сущность человека есть сущностью *его собственное де&: ние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге,

<sup>5</sup> Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма, ма. Соч. Т. 1. С. 469.

как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость»<sup>6</sup>.

Идея тождества необходимости и свободы отнюдь не означает отрицания противоположности между ними. Выше уже цитировались слова Шеллинга о том, что в человеке свобода и необходимость противостоят друг другу, вследствие чего человеческие поступки или свободны, или, напротив, необходимы, несвободны. Эта противоположность между необходимостью и свободой особенно существенна, как мы увидим дальше, в общественной жизни, в истории, как ее понимает Шеллинг. Подчеркивая значение этой противоположности, Шеллинг указывает: «Без противоречия между необходимостью и свободой не только философия, но и вообще всякое высшее воление духа было бы обречено на гибель...»<sup>7</sup> С этой точки зрения, противоречие между необходимостью и свободой выступает как движущая сила человеческой деятельности, которая, в конечном счете, гармонизирует отношение между непосредственно противостоящими друг другу противоположностями, благодаря чему они сосуществуют, не подавляя друг друга. Как утверждает Шеллинг, «только в человеческой природе и имеются условия возможности, чтобы побеждала необходимость без того, чтобы свобода оказывалась в подчинении, и, наоборот, побеждала свобода без того, чтобы было нарушено движение необходимости»<sup>8</sup>.

Таким образом, тождество необходимости и свободы — отнюдь не непосредственное, напротив, опосредованное отношение, которое предполагает и раздельное, в известной мере независимое, существование как сво-

<sup>6</sup> Шеллинг Ф. В. И. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Соч. Т. 2. С. 130-131.

<sup>7</sup> Там же. С. 90.

<sup>8</sup> Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. М., 1996. С. 397.

бодных, так и необходимых процессов в деятельности реальных, эмпирических человеческих индивидов. Необходимость не должна быть побеждена свободой, свобода не должна быть побеждена необходимостью. Борьба между ними не знает победителя и побежденного, обе они «во всех отношениях равны»<sup>9</sup>. Это равенство необходимости и свободы обусловлено их первичным, субстанциальным тождеством.

Может показаться, что метафизика свободы Шеллинга является непосредственным продолжением учения Канта и, в особенности, Фихте. Я далек от того, чтобы недооценить отношение преемственности между указанными мыслителями\*. Однако моя задача в рамках данной главы состоит все же в том, чтобы раскрыть отличив философии Шеллинга от учений его непосредственных предшественников. Кант, противопоставляя свободу природе, исключал тем самым свободу из природной сферы. У Шеллинга же, как уже говорилось выше, природа не исключает свободы и, больше того, представляет собой перманентный переход от необходимости к свободе. Это\* переход, согласно Шеллингу, вовсе не означает, что не-

<sup>9</sup> Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. С. 396. В самом начале своей деятельности, в 1795 г. Шеллинг писал своему тогдашнему другу, Гегелю: «Философия должна отправляться от безусловного. Остается спросить, в чем находится это безусловное, в Я или в не-Я. Если решен этот вопрос, то тем самым все решено. Для меня высшим принципом философии является чистое, абсолютное Я, т. е. Я, поскольку оно чистое Я, которое никоим образом не обусловлено объектом, • положено посредством свободы» (Briefe von und an Hegel. Bd. I" Hrsg. von I. Hoffmeister. Hamburg, 1969. S. 22). Совершенно очевидно, что Шеллинг в этот период полностью разделял принцип философии Фихте, и в своих поздних работах Шеллинг подчеркивал выдающуюся роль Фихте в создании метафизики свободы. Так, в лекциях «К истории новой философии» о Фихте говорится: «Он первым высказал идею философии, основанную на свободе...» (Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 2. С. 469).

обходимость первична по отношению к свободе. Речь идет совсем о другом: необходимость разворачивается, раскрывается, обнаруживая свою сущность, свободу. Поэтому Шеллинг утверждает: «Следовательно, свобода в природе всегда уже предполагается (природа не создает ее), и там, где она уже не присутствует в качестве первого, она возникнуть не может»<sup>10</sup>. Это положение вытекает из идеалистической натурфилософии Шеллинга, согласно которой высшее, живая природа, не может возникнуть из низшего, т. е. из неорганической материи.

По учению Канта, человек как эмпирический субъект (явление) не может быть свободным; он весь во власти универсальной природной необходимости. Человек свободен лишь как «вещь в себе», трансцендентальный субъект, находящийся вне времени и пространства, которые представляют собой формы бытия природы. Кантовский дуализм делает, по существу, необъяснимой свободу реального, эмпирического человеческого существа как морального субъекта и субъекта права. Это признает и сам Кант, поскольку он утверждает, что свобода в принципе непознаваема. Позиция Шеллинга в этом первостепенной важности вопросе радикально отличается от кантовского убеждения, так как он, вслед за Фихте, отвергает агностическую концепцию «вещей в себе», а тем самым и абсолютное противопоставление трансцендентального (свободного) субъекта эмпирическому субъекту. Это значит, что в результате отрицания кантовского дуализма свобода уже не рассматривается как запредельная человеческая сущность; она характеризуется как достояние реального, эмпирического субъекта.

В этом пункте учение Шеллинга существенно отличается и от философии Фихте, превращающей кантовский трансцендентальный, потусторонний субъект в абсолют-

<sup>10</sup> Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Соч. Т. 1. С. 488.

ное Я, сущность которого — абсолютная свобода. И хотя Фихте отвергает кантовское противопоставление «вещей в себе» и явлений, он вполне сохраняет (и даже усугубляет) противопоставление абсолютного субъекта конкретному, единичному эмпирическому человеческому существу. Эмпирический субъект есть, согласно Фихте, часть природы, которая характеризуется как не-Я, т. е. отрицание Я\*. Кантовское представление о пропасти между свободой и природой остается у Фихте непреодоленным.

Шеллинг в отличие от Фихте рассматривает природу отнюдь не как отрицание человеческой природы, а как в сущности с ней тождественное. Природа, по Шеллингу, не есть отрицание свободы; она представляет собой ее особенное бытие. И человеческая свобода состоит не в освобождении от всего эмпирического, не в приближении к абсолютному Я и воссоединении с ним (как учит Фихте), а в осознании, осуществлении действительной сущности эмпирического субъекта, свободы. Поэтому Шеллинг утверждает, по существу возражая Фихте и Канту: «Здесь речь идет не о том, абсолютно ли Я, а о том, свободно ли оно, поскольку оно *не абсолютно*, поскольку оно *эмпирично*. Наше решение показывает, что воля может быть названа *свободной* в трансцендентальном смысле именно лишь постольку, поскольку она *эмпирична* или *являет себя*.»<sup>11</sup>. Я цитирую «Систему трансцендентального идеализма», т. е. произведение, в котором Шеллинг во многом еще раз-

Шеллинг весьма критически относился к фихтевскому понятию природы, которое он рассматривал как, по существу, негативистское. «Для него природа заключена в абстрактном понятии не-Я, обозначающем лишь границу, в понятии совершенно пустого объекта, в котором ничего не может быть воспринято, кроме того, что оно противоположно субъекту...» (Шеллинг Ф. В. И. К истории новой философии. Соч. Т. 2. С. 465).<sup>11</sup> Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 1. С. 442.

деляет воззрения Фихте. И тем не менее, существенное отличие его воззрения на свободу от фихтевской теории несомненно. Совершенно справедливо отмечает в этой связи французский историк философии Э. Брейе: «Невозможно быть одновременно и более верным и более неверным духу Фихте»<sup>12</sup>.

Естественно возникает вопрос: каким образом может быть обоснован этот, с точки зрения предшественников Шеллинга, парадоксальный, несостоятельный тезис? Я полагаю, что его обоснованию служат следующие основные аргументы. Во-первых, все многообразие философских проблем рассматривается как имеющее своей основой фундаментальное отношение между необходимостью и свободой. Во-вторых, противоположность необходимости и свободы интерпретируется как вторичная, производная, поскольку первоначальной онтологической реальностью, которая не может быть определена ни как бытие, ни как природа, является, согласно Шеллингу, деятельность, или свобода, заключающая в себе необходимость, но отнюдь не подвластная ей.

<sup>12</sup> *Brehier E. Histoire de la philosophie Paris, 1957. Т. II, partie 3. p. 717.* Нельзя поэтому согласиться с Е. С. Линьковым, который утверждает: «Все философское развитие Шеллинга обнаруживает, что принцип гносеологии, натурфилософии и философии тождества является лишь различной модификацией фихтевского «Наукоучения» (*Линьков Е. С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Ленинград, 1973. С. 85*). Натурфилософия, конечно, не вытекает из фихтевского «Наукоучения». То же, по существу, относится и к философии тождества, которая едва ли совместима с понятием абсолютного субъекта. В своей теории познания Шеллинг наиболее близок к Фихте. Но и здесь его существенным образом отличает от Фихте то решающее значение, которое он придает в познании созерцанию, по существу, интуиции. В отличие от гносеологии Шеллинга фихтевское «Наукоучение» представляет собой систему Дедуктивных выводов.



Таким образом, необходимость (как и все многообразие философских категорий) сводится к понятию свободы. И это сведение Шеллинг рассматривает как беспримерный революционный акт: «Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще — не только по отношению к самому себе — и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций»<sup>13</sup>. Слово «революция» в контексте философского учения, доказывающего субстанциальность человеческой свободы, в высшей степени примечательно!

До сих пор мы рассматривали понятие свободы у Шеллинга как понятие всеобъемлющей изначальной реальности или, пользуясь выражением самого философа, как «положительное понятие бытия самого по себе...»<sup>14</sup> Однако такое понятие свободы, несмотря на то громадное принципиальное значение, которое придает ему Шеллинг, носит, по его собственному утверждению, самый общий характер. Одно дело применять понятие свободы ко всем природным явлениям, например к растениям, животным, и совершенно иное дело — исследовать свободу как человеческую сущность. В этом смысле следует понимать следующее положение Шеллинга: «Реальное же и живое понятие свободы заключается в том, что она есть

<sup>13</sup> Шеллинг Ф. В. И. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Соч. Т. 2. С. 101. основополагающее значение приведенного выше тезиса Шеллинга подчеркивает известный исследователь его философии В. Г. Якобе: «Столбовую дорогу мышления Шеллинг видит в том, что необходимость постигается как свобода. При этом условии необходимость уже не может быть мыслима абстрактно; она должна порождаться действительной свободой» (*Jacobs W. G. Vom Ursprung des Bosen. Zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie und Metaphysik. — Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Stuttgart, 1996. S. 26.*)

<sup>14</sup> Там же. С. 102.

способность к добру и злу»<sup>15</sup>. Это положение вовсе не означает какого-либо пересмотра ранее высказанных положений о свободе как первичной реальности и сущности всех явлений. Речь здесь идет о том, что человек есть высшее воплощение природы и именно поэтому в нем субстанциальная реальность свободы обретает самое реальное, самое живое выражение. Как бы не была универсальна и всеобъемлюща свобода, она есть прежде всего человеческая проблема, проблема человеческой деятельности.

Вопрос о происхождении зла занимает, как известно, особо важное место не только в теологии, но и в философии. И теологи, и философы постоянно стремились примирить понятие всемогущего, всеблагого Бога с существованием в нашей земной жизни зла. Лейбниц утверждал, что зло представляет собой не нечто самостоятельное, обладающее независимой от добра сущностью; зло есть недостаток совершенства, недостаток неизбежный, поскольку полнота совершенства присуща лишь Богу, который, естественно, не мог наделить совершенством сотворенного им человека, не сделав его тем самым божественным существом. Кант отверг эту концепцию зла, фактически отрицающую определенность его содержания, которая существует безотносительно к какому бы то ни было совершенству. По Канту, зло изначально присуще человеческой природе, т. е. поступки не могут быть объяснены господством чувственности над разумом или какими-либо внешними обстоятельствами, вынуждающими человека поступать вопреки нравственному императиву. Корень зла, согласно Канту, в самом трансцендентальном субъекте, ибо только при этом условии зло может быть вменено человеческой личности как результат ее произвола. И Шеллинг подобно Канту стремится выявить глубинные исто-

<sup>15</sup> Шеллинг Ф. В. И. Философские исследования о сущности человеческой свободы... Соч. Т. 2. С. 102.

ки зла. «Изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучал человека в себе и в других, будучи совершенно независимо от свободы в своем отношении к нашей эмпирической жизни, тем не менее есть по своему происхождению собственное деяние человека...»<sup>16</sup>

В отличие от Канта, Шеллинг в своем поиске источника зла обращается к понятию Бога. Бог не есть, не может быть источником зла, это противоречит его сущности. Но в самом Боге есть нечто такое, что не есть Бог. «Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом... Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении... Она есть природа в Боге, неотделимая от него, но все же отличная от него сущность»<sup>17</sup>. Бог первичнее своей основы, ибо не будь Бога, не было бы и этой основы, которая представляет собой темное начало в Боге, начало, заключающее в себе слепую, неразумную волю, из которой проистекает своеволие, противостоящее разуму как универсальной воле. И там, где своеволие превозносит себя над разумом, универсальной волей, там и возникает зло как свободный акт воли. Таким образом, в человеке соединены друг с другом особенная, частная воля и воля всеобщая. Это соединение есть противоречие, окончательное разрешение которого едва ли возможно. Добро не может существовать без своей противоположности подобно тому, как любовь предполагает ненависть, единство — борьбу. Ре-

<sup>16</sup> Шеллинг Ф. В. И. *Философские исследования о сущности человеческой свободы...* Соч. Т. 2. С. 133.

<sup>17</sup> Там же. С. 107. В другом месте этой же работы Шеллинг подчеркивает: «нельзя также утверждать, что зло исходит из основы или что воля основы — источник зла. Ибо зло может возникать лишь в сокровеннейшей воле собственного сердца И никогда не совершается независимо от собственного деяния человека» (Там же. С. 143-144).

альность зла и реальность свободы обуславливают друг друга. Там, где отрицают реальность зла, исчезает и реальное понятие свободы, «Человек, — говорит Шеллинг, — вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна»<sup>18</sup>.

Все эти, на первый взгляд, совершенно спекулятивные идеалистические рассуждения не остаются у Шеллинга лишь абстрактными, противоположаемыми эмпирической реальности положениями. От абстракций, реальное содержание которых представляется достаточно проблематичным, философ переходит к анализу и осмыслению основных черт социально-исторического процесса. Предметом исследования становится внутренний механизм превращения свободы в необходимость. При этом имеется в виду не только специфическое, социальное содержание свободы, но и специфический характер той необходимости, которая сущностным образом отличает социальный процесс, общественные отношения от процессов, совершающихся в природе. Понятие свободы наполняется поддающимся эмпирическому описанию содержанием, а совершенно умозрительный, на первый взгляд, тезис о возникновении необходимости из свободы доказывается, конкретизируется путем анализа фактов общественной жизни.

<sup>18</sup> Там же. С. 121. Нельзя, на мой взгляд, согласиться с Г. Хольцем, который видит во всех этих рассуждениях Шеллинга лишь теологическую проблему и, соответственно этому, определяет учение Шеллинга как теорию «взаимодействия между божественным всемогуществом и человеческой свободой» (*Holz H. Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling. Bonn, 1970. S. 175*). В действительности, в рамках, на первый взгляд, теологических вопросов Шеллинг обсуждает реальную проблему происхождения зла, пытаясь вскрыть в этом процессе не только свободу, но и закономерность, необходимость.

Человеческие индивиды свободны именно как индивиды, самостоятельные существа; их поступки определяются их собственным выбором, который, в свою очередь, определяется желаниями, стремлениями, душевным состоянием этих индивидов. Это положение, принимаемое в качестве вывода из всего предшествующего учения о свободе, является, однако, достаточно абстрактным утверждением: ведь те же самые индивиды, будучи членами общества (вне общества существование человеческих индивидов в принципе невозможно), находятся в определенных многообразных отношениях друг к другу, отношениях, которые при ближайшем рассмотрении оказываются взаимозависимостью, а тем самым и ограничением свободы. Из того, что свобода каждого члена общества ограничена свободой других его членов, возникает, согласно Шеллингу, необходимость. Следствием ограничения свободы человеческих индивидов, ограничения, масштабы которого могут быть самыми разными, становится тот факт, что результаты самих по себе свободных поступков подвластны необходимости, которая хотя и возникла из этих свободных поступков, возвышается над ними как ставшая независимой от них объективная реальность.

Исторические события свидетельствуют о том, что каждый сам по себе взятый поступок (отдельного ли человеческого индивида, народа или даже всего человечества) свободен именно как данный отдельный поступок, но последствия этой свободы, например, совокупность различных поступков, уже не свободны, а необходимы. Необходимость оказывается, таким образом, следствием свободы, которая не исчезает, а пребывает внутри необходимости. Взаимозависимость индивидов, которую Шеллинг характеризует как «скрытую необходимость», есть, с одной стороны, граница свободы каждого индивида, а с другой — необходимое условие развертывания, осуществления его свободы. обстоятельный анализ этого отношения взаимозависимости индивидов, являющейся кон-

клетным единством свободы и необходимости, их превращением друг в друга, выступает в философии Шеллинга как теоретическое обоснование правового государства, в котором свобода членов общества самым непосредственным образом связана с их гражданскими правами, с равенством всех граждан перед законом.

Понятие свободы, которая первоначально определялась как вневременная субстанциальная самость человеческой личности, как ее изначальное отличие от всех других существ, обретает конкретно-историческое социальное содержание. Оно теперь уже внутренне связано с буржуазно-демократическим переустройством общества, т.е. предполагает упразднение сословных привилегий и тем самым установление системы права, обеспечивающей равенство всех граждан перед законом, установленным посредством их самостоятельного волеизъявления. Шеллинг утверждает: «Успех моей деятельности зависит, таким образом, не от меня, а от воли всех остальных, и я нисколько не продвинулся к достижению этой цели, если к ней не будут стремиться все»<sup>19</sup>. Речь идет, следовательно, об общей цели всех членов общества, о единстве индивидуального и общественного. Эта общность, нисколько не исключающая различий между человеческими индивидами и их целями, осуществима лишь постольку, поскольку все члены общества, как граждане, свободны.

Таким образом, взаимодействие между членами общества, их солидарность относительно общих целей не зависят, во всяком случае непосредственно, от присущей им, как человеческим существам, свободной воли. Свобода воли, свободная самость человека есть, разумеется, необходимая предпосылка гражданского общества, однако свобода как гражданское состояние, предполагающее гражданские права и свободы, покоится на более общей,

<sup>19</sup> Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. Соч. Т. 1. С. 459.

независимой от отдельных индивидов основе, которой может быть лишь *правовое государство*. Свобода гражданина, в отличие от изначальной свободной самости человеческого существа, не первична, а вторична, производна, обусловлена соответствующим устройством общества, его государственной формой. «Всеобщее правовое устройство является, — пишет Шеллинг — условием свободы, так как без него свобода гарантирована быть не может... Свобода не должна быть милостью или благом, которым можно пользоваться только как запретным плодом. Свобода должна быть гарантирована порядком, столь же явным и неизменным, как законы природы»<sup>20</sup>.

Гарантируемая правовым строем свобода, которую Кант называет внешней свободой, поскольку она отлична от изначальной свободной самости человеческой личности и представляет собой достижение определенной исторической эпохи, все же предполагает, согласно Шеллингу, эту изначальную вневременную свободу как первичное условие своей возможности. Но как согласовать то обстоятельство, что правовой строй возможен лишь благодаря субстанциальной свободе человеческой личности со столь же существенным обстоятельством, в соответствии с которым эта субстанциальная свобода может быть вполне реализована лишь в условиях правового строя? Это противоречие разрешается, согласно Шеллингу, благодаря тому, что в самой свободе содержится необходимость, что свобода становится необходимостью. Это, конечно, слишком общий ответ на вопрос, который встает перед философией, в особенности в эпоху буржуазных революций. Но это не умаляет ни гносеологического, ни онтологического значения принципа диалектического тождества необходимости и свободы, обосновываемого Шеллингом. Значение этого принципа, как уже

<sup>20</sup> Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. С. 456.

указывалось в начале главы, состоит в том, что он представляет собой отрицание псевдодialeктического принципа тождества свободы и необходимости.

Итак, исследование необходимых предпосылок гражданской свободы постоянно приводит Шеллинга к постулируемому всей его философией принципу тождества необходимости и свободы. То, что это тождество необходимости и свободы составляет основу противоположности между ними, не подлежит какому-либо сомнению. Однако нельзя избежать вопроса: является ли тождество необходимости и свободы первоосновой как этих противоположностей, так и всего многообразия существующих в мире вещей? Предшествующее изложение, в рамках которого свобода, соответственно высказываниям самого Шеллинга, понималась как первичная, субстанциальная реальность, подсказывает, казалось бы, однозначно положительный ответ на поставленный вопрос. Однако такой ответ означал бы исключение теологических интенций философии Шеллинга, в которой теоретическое осмысление и оправдание религиозного мировоззрения занимает первостепенное место. Именно поэтому тождество необходимости и свободы, пусть и признаваемое основой всех других противоположностей и различий, не может быть первоосновой, которой, соответственно его понятию, может быть лишь безусловное, не нуждающееся в основании именно потому, что оно само есть первое основание.

То обстоятельство, что Шеллинг отказывается трактовать тождество необходимости и свободы как первооснову всего сущего, выступает, во всяком случае на первый взгляд, как непоследовательность философа, внутренняя несогласованность его системы, противоречие. Однако это лишь кажущееся противоречие, поскольку, согласно Шеллингу, свобода, а также необходимость укоренены в том, что составляет основу их тождества, в первооснове. Ведь принцип тождества необходимости и свободы означает признание первичности свободы *по отно-*



шению к необходимости. Однако само *это* отношение, как и любые отношения вообще, отнюдь не является изначальной, первичной реальностью. Такая реальность может быть мыслима лишь как исключаящая всякие различия, а тем самым и отношения, которые возможны лишь при наличии различий. Таков ход рассуждений Шеллинга, в соответствии с которым тождество необходимости и свободы оказывается все же вторичной субстанциальной реальностью\*. Лишь идея абсолютной индифференции, т. е. такой онтологической реальности, которая не включает в себе никаких различий, а значит, и никаких отношений, дает, по учению Шеллинга, подлинный ключ к пониманию всей целостности мира, всей совокупности совершающихся в мире процессов. Эта основная идея системы Шеллинга формулируется следующим образом: «До всякой основы и всего существующего, следовательно, вообще до всякой двойственности должна быть некая сущность; как бы можно было ее еще назвать, если не праосновным или, скорее, бесосновным (Ungrund). Поскольку она предшествует всем противоположностям, они не могут быть в ней ни различимыми, ни вообще каким-либо

\* В этой связи следует отметить наличие в системе Шеллинга понятия *производной абсолютности* как вторичной реальности. «Понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии. Подобная божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода настолько не противоречат друг другу, что только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге; несвободное же, и поскольку оно несвободно, необходимо вне Бога» (*Шеллинг Ф. В. И. Философские исследования о сущности человеческой свободы...* Соч. Т. 2. С. 98). Таким образом, понятие абсолютного обогащается новым содержанием и абсолютное тем самым становится также относительным. На это правильно указывает В. Лазарев: «Абсолютное есть то, что становится заслоном против абсолютизации не только коренных противоположностей, но и самого абсолютного» (*Лазарев В. В. Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990. С. 109*).

образом наличествовать. Поэтому такая сущность не может быть определена как тождество обоих начал, а только как их абсолютная *неразличенность*<sup>21</sup>.

Разграничение между абсолютной индифференцией и тождеством противоположностей (необходимости и свободы прежде всего) образует главный принцип философии Шеллинга. Тождество, как определенное отношение, всегда относительно и, следовательно, предполагает свою противоположность, абсолютное. Абсолютная индифференция, как основа тождества необходимости и свободы, так же, как и всех других отношений и различий, предполагает существование своей основы, которая, как первооснова, не нуждается в каком бы то ни было основании. «Сущность основы, как и сущность существующего, может быть только *предшествующей* всякой основе, следовательно, неким абсолютным, рассмотренным как таковое безосновным. Но быть таковым оно может (как было доказано), только распадаясь на два в равной степени вечных начала, не так, чтобы быть в обоих *одновременно*, но в каждом из них *одинаково*; следовательно, в каждом оно есть целое или особая сущность»<sup>22</sup>.

Два равно вечных начала — Бог и то, что наличествует в Боге, но вместе с тем отлично от него. Это отличное от Бога, но вместе с тем божественное, есть основание всего сущего или абсолютная индифференция. Вопреки обыденному представлению, абсолютная индифференция не есть бездеятельность; последняя представляет собой субъективную установку, которая предполагает наличие противоположности между субъектом и объектом, т. е. то, чего нет в абсолютной индифференции. Термин «безразличие», являющийся синонимом индифференции, также не выражает действительного содержания понятия абсолютной индифференции.

<sup>21</sup> Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 2. С. 149.

<sup>22</sup> Там же. С. 151.

Абсолютная индифференция именно потому, что она абсолютна, характеризуется Шеллингом как деятельное начало, воление. Речь идет, разумеется, о безличном во-лении, стремлении, самодвижении, наглядным выражением которого является жизнь в ее лишенных сознания, многообразных и вместе с тем могущественных формах. Эти формообразования жизни, широко представленные уже в растительном мире, не предполагают никаких желаний, предпочтений, стремлений к осуществлению той или иной цели. Жизнь в ее всеобщности трактуется Шеллингом как субстанциальный процесс, который совершается бессознательно, но представляет собой вместе с тем особое состояние созидающего духа. Формулируя эти положения, Шеллинг выступает как выдающийся предшественник «философии жизни», которая, отвергая противопоставление материи и духа, абсолютизирует жизненный процесс, интерпретируя его как изначальную субстанциальную реальность.

«В последней, в высшей инстанции, нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к воле-нию приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение»<sup>23</sup>. Таким образом, первоначальное, абсолютное воление характеризуется как основа всех основ. Оно, следовательно, не может находиться в зависимости от чего-либо другого и поэтому есть не что иное, как свобода. Шеллинг категоричен: «Первое в каждой определенной цепи понятий, вещей или событий следует понимать как акт *абсолютной свободы*»<sup>24</sup>. Эта первоначальная свобода, свобода ничем не обусловленного воления, присущего вечной жизни, радикально отлична от

<sup>23</sup> Шеллинг Ф. В. И. Соч. Т. 2. С. 101.

<sup>24</sup> Шеллинг Ф. В. И. О конструировании в философии. Соч. Т. 2. С. 20.

той свободы, которая вместе с порождаемой ею необходимостью образует тождество противоположностей, посредством которого она, собственно, и осуществляется. Правда, и в первоначальном абсолютном волеии свобода также заключает в себе необходимость. Но это не порожденная человеческой свободой необходимость, это — предвечная, святая необходимость, получившая название *провидения*. И подлинная человеческая свобода, полагает Шеллинг, заключается в согласии с этой святой необходимостью, которая как божественное знание каждой человеческой судьбы никоим образом не сковывает человеческой свободы. Божественное предопределение, поскольку оно постигается как абсолютное знание, предшествующее всякому человеческому познаванию, представляет собой, по Шеллингу, высшее единение необходимости и свободы.

Заключая свои «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», Шеллинг приходит к возвышающему человеческую жизнь выводу. Все природные существа «суть по отношению к Богу периферийные существа. Только человек есть в Боге, и именно благодаря этому бытию в Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой... Таким образом, человек — спаситель природы, на него как на свою цель направлены все ее прообразы»<sup>25</sup>. Говоря иными словами, человек есть единственное исключение во всем мироздании. С этим связаны его возможности, права и обязанности. Именно так, по моему убеждению, следует понимать последнее слово метафизики свободы, которая, как стремится доказать Шеллинг, прокладывает столбовую дорожку к подлинному пониманию всего истинного не только в религии, но и во всей человеческой жизни.

<sup>25</sup> Шеллинг Ф. В. И. О конструировании... Соч. Т. 2. С. 153-154.

### ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О ПЕРВИЧНОСТИ СВОБОДЫ

Немецкая классическая философия как духовный феномен исторически определенной эпохи — единое, целостное по своему основному содержанию идейное направление. Однако все ее выдающиеся представители противостоят друг другу как создатели собственных систем, каждая из которых образует отправной пункт нового философского направления: кантианства, фихтеанства, шел-лингианства и т. д. И все же, несмотря на всю остроту расхождений, имеется общая всем этим философам главная тема, которую каждый из них разрабатывает с громадным воодушевлением и неиссякаемым упорством. Это и есть тема свободы. Свобода трактуется как сущность человека и общества, бытие и долженствование, реальность и идеал. Рождена эта тема эпохой буржуазных революций, Великой французской революцией прежде всего.

Проблема свободы, в той форме, в какой она ставится классиками немецкой философии, радикально отличается от обсуждавшейся предшествующими мыслителями проблемы свободы воли. Эти мыслители рассматривали волю как одну из способностей, присущих человеческому индивиду. Анализируя эту способность, они обсуждали вопрос: может ли воля сама определять свои действия или же ее действия определяются независимыми от воли причинами. Индетерминисты считали волю причиной волевых актов, детерминисты настаивали на существовании независимых от человеческого индивида мотивов волевых актов. Спор между детерминистами и индетерминистами, продолжавшийся в течение столетий, показал, что ни то, ни другое направление не может объяснить человеческих действий.

Классики немецкого идеализма принципиально по-новому поставили проблему свободы и воли. Воля уже не рассматривается как одна из человеческих способностей-

тей наряду с другими; речь идет о человеке в целом как волящем существе, о практическом разуме. На место вопроса, свободна или не свободна воля, Гегель выдвигает тезис: свобода — это и есть воля. Иными словами, воля немыслима, невозможна вне свободы. Но и свобода реальна именно как воля. При этом, однако, имеется в виду не только человеческий индивид. Содержание свободы в принципе не сводимо к волевым актам человеческого индивида. Индивид есть родовое существо, которое как персонификация человечества является воплощением субстанциального духа, но как конечное, смертное существо оказывается преходящим моментом субстанциального процесса. Так возникает коллизия субъективной, эмпирической воли и воли всеобщей, субстанциальной. Эта коллизия составляет существенное содержание истории человечества, в ходе которой эти противоположности претерпевают изменения и в конечном итоге достигают органического взаимопроникновения, что, однако, не устраняет изначального противоречия.

Таким образом, проблема свободы непосредственно связывается с историей человечества, понимаемой как противоречивый, но вместе с тем неустанный прогресс, и благодаря этому становится историей освобождения человека, прогрессирующей человеческой эмансипацией. Такая постановка проблемы, отразившая эпохальные буржуазно-демократические преобразования, несомненно сохраняет громадное познавательное значение и за пределами эпохи, которая выдвинула эту проблему на первый план. И можно с полным правом сказать, что проблема свободы как сущностной определенности человека, проблема освобождения человека, наполняющаяся новым историческим содержанием, сегодня не менее значима, чем во времена Канта и Гегеля.

Кант, сформулировавший в качестве одного из постулатов своей системы принцип безусловной противоположности свободы природе, не мог не прийти к выво-

ду, что человеческое существо свободно лишь как трансцендентальный субъект, т. е. в меру своей независимости от эмпирического существования, полностью подчиненного необходимой связи событий. Дуалистическая интерпретация человеческой природы как эмпирической, с одной стороны, и трансцендентальной — с другой, означает, по Канту, что свобода возможна лишь как независимость от необходимости. Человек, следовательно, свободен в той мере, в какой чувственные побудительные мотивы его поведения уступают место сверхчувственному, априорному императиву.

Фихте отвергает кантовский дуализм и тем самым представление о двойственной природе человека, в силу которой сверхчувственная свобода и необходимость как сущностная определенность природы оказываются абсолютными противоположностями. Однако сохраняющаяся в системе Фихте бесконечная противоположность между абсолютным Я и эмпирическим человеческим индивидом свидетельствует о том, что кантовский дуализм не вполне преодолен.

Не следует, однако, недооценивать основное убеждение Фихте, согласно которому эмпирический субъект постоянно возвышается над самим собой и тем самым приближается в ходе истории человечества к абсолютному, абсолютно свободному Я. Недостигаемость абсолютного для конечного эмпирического субъекта означает вместе с тем также и то, что любая степень приближения к нему в принципе возможна. Идеал, следовательно, не остается одним лишь абстрактным долженствованием.

Философия Шеллинга — новая, весьма важная ступень в развитии понятия свободы. Противоположность свободы и необходимости, которая у Канта и Фихте все еще остается абсолютной, поскольку свобода понимается как деятельность, независимая от необходимости, впервые осмысливается как отношение, в котором обе стороны превращаются друг в друга. Принципиально

новое в этой концепции состоит в том, что свобода не сводится к познанию необходимости, как это было у стоиков, у Спинозы и в известной мере оставалось также у Канта и Фихте. Необходимость с этой точки зрения не есть первичное, которое предстоит постигнуть человеку. Необходимость и свобода изначально тождественны; различие между ними возникает исторически и преодолевается в ходе развития правового строя.

Исследователи философии Гегеля, анализируя его концепцию свободы, обычно указывают на ее связь с философией Фихте. Я далек от недооценки отношения преемственности между Гегелем и Фихте. Идеиное родство мыслителей особенно впечатляюще выявляется в «Феноменологии духа» Гегеля, которая, по известному замечанию К. Маркса, представляет собой исходный пункт абсолютного идеализма. Фихтевский анализ диалектики Я и не-Я, диалектики, вследствие которой Я частично определяет не-Я, частично же само определяется последним, вплотную подводит к пониманию общественно-исторического процесса как субъект-объектной реальности.

Понятие субъект-объектной реальности становится центральным пунктом, средоточием идей гегелевской философии. Значение этого понятия для правильной, диалектической постановки проблемы свободы и необходимости трудно переоценить. И все же, нисколько не умаляя роли Фихте как предшественника Гегеля, я считаю весьма важным указать на бесспорное, недооцененное многими исследователями значение философии Шеллинга для формирования диалектического идеализма Гегеля. Ведь понятие субъект-объекта, которое специфическим образом характеризует именно общественно-исторический процесс, а вовсе не всю действительность, как это утверждали Гегель и его непосредственные предшественники, неразрывно связано с той концепцией изначального фундаментального тождества, которую впервые разработал Шеллинг в противовес Канту и Фихте,



сохранявшим по существу абсолютное противопоставление субъективного и объективного. Именно Шеллинг обосновывал в высшей степени плодотворное положение: объективное должно быть понято как результат объективации субъективного. Само собой разумеется, что истинный смысл этого положения раскрывается лишь тогда, когда речь идет о тех специфически объективных, качественно отличных от природных явлениях, исторических формах общественного бытия, которые создаются людьми, многими человеческими поколениями, в силу чего они, конечно, независимы от сознания и воли каждого из этих поколений.

Таким образом, Шеллинг поставил вопрос о превращении субъективного в объективное и объективного в субъективное, наметив тем самым новые пути исследовательского поиска в проблемном поле свободы и необходимости, которые впервые были осмыслены в их коррелятивном отношении.

В марксистских исследованиях гегелевское понимание свободы характеризуется, прежде всего, известной, задолго до Гегеля появившейся формулой: свобода есть познанная необходимость. При этом, конечно, подчеркивается, что Гегель, в отличие от Спинозы и других философов, обосновывавших эту формулу, рассматривал познание необходимости как исторический процесс. Это несомненно весьма важное, принципиальное отличие гегелевской концепции свободы, о котором еще будет речь ниже. Но прежде всего следует решить вопрос: действительно ли, по учению Гегеля, свобода есть познанная необходимость? На первый взгляд, положительный ответ на этот вопрос неизбежен. Ведь не кто иной, как Гегель подчеркивал: «Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии»<sup>1</sup>. Но не

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. М., 1974. С. 323.

будем основывать свои выводы на отдельных, пусть и весьма красноречивых высказываниях Гегеля, тем более, если они берутся вне контекста.

Я предлагаю рассмотреть исходные положения философии Гегеля, но, конечно, в той мере, в какой они непосредственно связаны с понятием свободы. Абсолютный идеализм собственно потому и называется абсолютным, что он трактует дух, мышление не только как первоисточник, первооснову всего существующего, но и потому, что все существующее, которое непосредственно не является духовным, интерпретируется как *в сущности* духовное, т. е. лишь внешним образом отличное от него. Дух, следовательно, абсолютен как всеобщее, вопреки его непосредственным проявлениям, которые в качестве природных, материальных вещей выступают как бездуховные явления. Поэтому Гегель критикует противопоставление свободы природе, противопоставление, превращающее непосредственное, внешнее отношение во внутреннее, сущностное. Метафизика, говорит он, считала природу «подчиненной необходимости, а дух свободным». Это воззрение фиксирует отношение, существующее в мире явлений, но оно ошибочно противопоставляет природное духовному, необходимость свободе. «Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима»<sup>2</sup>, — утверждает Гегель. Смысл этого тезиса никоим образом не сводится к настаиванию на относительности противоположности между свободой и необходимостью, духом и природой. Абсолютный идеализм идет несравненно дальше, поскольку он принципиально несовместим с признанием равноправных, равнозначных, равновеликих противоположностей духа и

*Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. I. С. 143.

природы, свободы и необходимости. Существует лишь одно абсолютное, дух, а свобода — его субстанция, сущность. Следовательно, свобода есть абсолютное, а необходимость — относительное. Поэтому Гегель утверждает, что «все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы»<sup>3</sup>.

В таком понимании отношения свободы и необходимости находит свое прямое выражение отправной пункт философии Гегеля — диалектическое тождество бытия и мышления, тождество, которое в конечном счете означает сведение бытия к абсолютизированному мышлению, интерпретируемому как субстанция, становящаяся субъектом, как начало всего сущего, которое в результате его имманентного развития становится также его конечным результатом. Бытие не устраняется; оно трактуется как непосредственное, неадекватное своей сущности состояние духа, которое подвергается отрицанию, диалектическому снятию, но вместе с тем сохраняется как противоположность духа, порождаемая его самодвижением.

Итак, по учению Гегеля, свобода первична, а необходимость вторична, производна. Упомянутый выше тезис о слепой необходимости имеет в виду не осознавшую своей сущности необходимость. С этой точки зрения дух, постигающий необходимость, постигает ее как собственное деяние, а ее внешнее существование — как свое отчужденное бытие.

Мышление в рамках гегелевской философии есть не только человеческая, специфически человеческая духовная определенность, но и всеобщее, субстанция, ставшая субъектом. Субстанция есть мышление о мышлении, т. е. мышление есть и то, что мыслит (субъект), и то, что составляет предмет мышления (объект). В этом субстанциальном мышлении дух находится в своей собственной

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 17.

стихии, безотносительно ко всему тому, что не есть (разумеется, лишь непосредственно) мышление, дух. Это нахождение в самом себе, для самого себя, эта абсолютная автономия духа и есть, по Гегелю, его изначальное, вневременное, абсолютное состояние. «Субстанция духа, — пишет Гегель, — есть свобода, т. е. независимость от другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, само себя своим предметом имеющее, осуществленное понятие. В этом имеющемся в нем налицо единстве понятия и объективности, заключается одновременно и его истина, и его свобода»<sup>4</sup>.

Дух как «само-для-себя-сущее» есть не что иное, как чистое мышление. Однако эта спекулятивно-идеалистическая абстракция явно недостаточна для объяснения природы, общества, человеческого существа, так как эти фундаментальные реальности не могут быть интерпретированы как мышление, а тем более мышление о мышлении. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы дедуцировать из изначальной свободы, абсолютной сущности духа, существование не свободных, а необходимых реальностей. Необходимость должна возникнуть из свободы. И, больше того, метафизическая система Гегеля требует, чтобы необходимое в своем последующем развертывании превратилось в свободу, вернее, выявило и утвердило свою субстанциальную сущность, каковой и является свобода.

Поскольку тождество бытия и мышления есть двойственное отношение, предполагающее наличие в мышлении его собственной противоположности, постольку чистое мышление, согласно логике Гегеля, переходит в свое другое, в то, что непосредственно не есть уже мышление. Говоря словами самого Гегеля, «дух есть дух, лишь будучи опосредован природой»<sup>5</sup>. Это значит, что нет духа

<sup>4</sup> Гегель Г, В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. III. С. 41.

<sup>5</sup> Там же. Т. I. С. 373.

бег природы, впрочем, как и природы без духа. В метафизической системе Гегеля предвечная «абсолютная идея», развернувшая все свои логические определения, порождает природу. Природа есть *бытие* «абсолютной идеи», или ее внешнее, отчужденное, несвободное существование. «Абсолютная идея», как утверждает Гегель, «решается *из самого* себя свободно *отпустить* себя в качестве природы»<sup>6</sup>. Речь идет не о процессе, совершившемся во времени, а о некоторой вневременной последовательности, в рамках которой предшествование свободы необходимости есть логический, а не исторический процесс. Однако логика у Гегеля, как известно, является основной онтологической структурой абсолютного.

Не стоит, однако, фиксировать внимание на этой искусственной гегелевской конструкции, которая при всех своих пороках имеет по меньшей мере тот *raison d'être*, что она элиминирует креационистскую концепцию. Главное в этом несомненно искусственном переходе состоит в признании объективно-необходимой связи, детерминации природных явлений. Следовательно, отрицание кантовского противопоставления свободы природе ограничивается: эта противоположность признается относительной, а не абсолютной. Природа внутри себя духовна, но имманентный природе дух еще не осознал свою субстанциальную сущность, свободу. Именно поэтому, по словам Гегеля, «в природе господствует не свобода, а необходимость»<sup>7</sup>. Это и есть та «слепая необходимость», о которой говорилось выше.

Иерархия природных явлений — от механических процессов к химическим и, наконец, к жизни — рассматривается Гегелем как процесс преодоления самоотчуждения «абсолютной идеи», поэтапное обнаружение субстанциальной духовности, становление свободы.

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. С. 424.  
<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. III. С. 34.

Человек есть высшая ступень в природной иерархии феноменов. Он есть становление природного сверхприродным, возвышение необходимости до внутренней своей сущности, свободы. Человек, утверждает Гегель, есть свободное существо. В этом состоит основное определение его природы. Но поскольку человек поступает соответственно своим чувственным побуждениям, он не свободен, а подчинен природе, необходимости. Разумеется, это его собственная природа, его чувства, его интерес, но они имеют внешний по отношению к мышлению источник. «В чувствах своих человек всегда определен чем-то другим и поэтому не свободен... лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен»<sup>8</sup>. Таким образом, человек, с одной стороны, противостоит природе как «сверхприродное», отличное от всего живого, существо. А с другой стороны, он все же остается природным существом. «Человек, поскольку он дух, не есть природное существо, поскольку же он ведет себя как таковое и следует целям своих вожеланий, он *хочет* зла», — утверждает Гегель<sup>9</sup>. Это убеждение родственно кантовской концепции, согласно которой радикальное зло, имманентное человеческой природе, неотделимо от чувственности, которой, однако, противостоит специфически человеческая способность поступать соответственно априорному нравственному императиву. Но если у Канта двойственность человеческой природы обусловлена тем, что человек есть и эмпирический субъект, и вместе с тем «вещь в себе», неподвластная времени и пространству, то в учении Гегеля над эмпирическую, сверхчувственную сущность человека образует его субстанциальная принадлежность к роду, социальная сущность человеческого.

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IX. С. 20.

<sup>9</sup> Там же. Т. I. С. 131.

Не следует, однако, слишком противопоставлять Гегеля Канту в данном вопросе. Кантовский категорический императив, как показывает сама его формулировка, есть, конечно, *социальное* долженствование. И сверхличное, сверхчувственное, априорное, в котором Кант видит основу нравственности, свободы и человечности вообще, есть не что иное, как независимое от индивидуальных различий общечеловеческое. Однако, подчеркивая то, что сближает Гегеля с Кантом в понимании человека и человеческой свободы, не надо также умалять существенных различий, благодаря которым Гегель, несомненно, превосходит Канта в постановке проблемы свободы. У Канта противоположность между чувственностью и трансцендентальным человеческим субъектом выступает как статическое, лишённое динамики состояние, фиксируется в своей, по существу, трагической непреодолимости, вследствие чего нравственный закон да и сама свобода фактически остаются лишь долженствованием. У Гегеля же, поскольку он отвергает дуализм посюстороннего и потустороннего, противоположность между человеческим индивидом и родом, обществом, человечеством преодолевается в процессе образования и развития личности и свобода осуществляется не только посредством действий индивида, но и внутри исторически определенного общественного состояния.

Кант пытается решить проблему свободы путем рассмотрения природы отдельного человека. Гегель же не ограничивается такой постановкой проблемы, отражающей в рамках его системы предмет философской антропологии, исследующей первую, низшую ступень субъективного духа. Идя дальше Канта, Гегель рассматривает проблему свободы, прежде всего, как проблему *общественного строя* и именно поэтому трактует всемирную историю как поступательное развитие свободы.

Итак, мы находим у Гегеля основополагающий тезис о свободе как субстанциальной сущности духа вообще и субстанциальной сущности человека — высшего воплощения духа. Но тот же Гегель, как это ни парадоксально на первый взгляд, утверждает, что *непосредственно* человек отнюдь не свободен. Свобода — сущность духа, но человек — не только духовное, но и телесное существо, подчиненное законам природы. Чтобы стать свободным, необходимо преодолеть свою природную ограниченность. Разумеется, эта задача неразрешима для отдельного, единичного человеческого существа, хотя бы потому, что он смертен; она разрешается человечеством, которое свободно от природной ограниченности индивида. «Человек, — говорит Гегель, — становится действительно духовным существом лишь тогда, когда он преодолевает свою природность». Парадокс, следовательно, разрешается просто. Речь идет о том, чтобы возвыситься над материальной природой. При этом имеется в виду не реально совершающееся, прогрессирующее овладение стихийными силами внешней природы, а духовная эмансипация, осуществляемая посредством религии. Поэтому, продолжая цитируемую выше мысль, Гегель утверждает: «Это преодоление становится возможным лишь благодаря той предпосылке, что человеческая и божественная природа в себе и для себя тождественны и что человеку, поскольку он есть дух, свойственны и существенные свойства и субстанциальность присущие понятию Бога»<sup>10</sup>.

Таким образом, Гегель приходит к важнейшему в рамках своей системы выводу: человеческая сущность исторически становится действительностью, развитие свободы — основная характеристика каждой исторической эпохи. В обществах Древнего Востока, говорит Гегель, свободен лишь тиран, все остальные же несвобод-



ны, вопреки своей изначальной сущности. Однако и свобода тирана есть не более чем произвол, который в отличие от свободно определяющего себя разума есть порабощающее личное господство чувственности.

Гегель вообще убежден в том, что свобода не может быть достоянием одного, т. е. тем, что исключает свободу других. Он пишет: «...я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается за свободного. Эта свобода *одного* в *другом* соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, *потребность* и *нужда* сводит их вместе только внешне»<sup>11</sup>.

В античном рабовладельческом обществе, рассматриваемом Гегелем как вторая всемирно-историческая эпоха, свободны лишь *некоторые*. Следовательно, и здесь свобода не есть соединяющее всех членов общества, конституирующее общественный строй взаимодействие индивидов. Раб не свободен, вопреки своей человеческой природе. Но то, что делает его рабом, представляет собой не следствие внешних обстоятельств, а следствие неразвитости его человеческой природы. Человек, утверждает Гегель, становится рабом лишь потому, что он предпочитает жизнь в рабстве. Такое, по существу, лишь психологическое объяснение рабства, объяснение, не затрагивающее действительного, социально-экономического генезиса рабовладельческого строя, конечно, совершенно недостаточно. Общественный строй не может быть результатом вынужденного выбора отдельных индивидов, если даже они составляют большинство в массе населения.

Гегель объясняет несвободу человеческих индивидов в древневосточных деспотиях, античном обществе, в эпоху средневековья тем, что человек еще не познал своей сущности, не осознал себя как существо, которое по природе своей не может, не должно быть несвободным. Чтобы правильно понять этот тезис, следует учесть, что речь

<sup>11</sup>Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. III. С. 221.

идет не о каком-то субъективном незнании, когда одни люди не знают того, что знают другие, не знают по своей вине и вследствие этого терпят ущерб. Правильнее, по-видимому, понимать Гегеля в том смысле, что незнание исторически, объективно обусловлено, что знание, которое имеется в виду, еще не могло быть, так же как, скажем, не могло быть ядерной физики в XVIII веке.

Такое незнание, как и знание, не может быть поставлено в вину или, напротив, в заслугу отдельным индивидам и, следовательно, вполне согласуется с гегелевской концепцией всемирной истории как закономерного объективно обусловленного процесса. С этой точки зрения, и раб, который не постиг своей субстанциальной свободы, должен быть понят как продукт определенной системы общественных отношений, а не просто как индивид, которому в отличие от других индивидов не хватает сознания своей собственной сущности. Однако это воззрение, по существу вытекающее из гегелевского понимания действительности как развертывания необходимости, которая лишь в себе, т. е. потенциально, является свободой, не получает конкретного развития в учении Гегеля. Это объясняется тем, что всемирная история трактуется Гегелем лишь как духовный процесс, развитие сознания и самосознания. Вопрос о материальной, в частности, экономической основе духовного развития человечества исключается в силу основной идеалистической установки.

Новое время, которое Гегель ограничивает рассмотрением «германо-христианского мира», характеризуется философом как эпоха адекватного постижения человеком его субстанциальной сущности, эпоха человеческой эмансипации. Сначала посредством христианства, затем благодаря развитию правового государства, гражданского общества народный дух познает себя как свободную самодеятельность, благодаря которой существует и развивается общество, государство. Этот освободительный процесс

охватывает несколько столетий, т. е. представляет собой не кратковременный переворот, а результат длительного эволюционного развития. «Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю... Всемирная история есть прогресс в сознании свободы — прогресс, который мы должны познать в его необходимости»<sup>12</sup>.

Гегель выступает против теории естественного права, трактующей государство как сознательный отказ индивидов от присущей им от природы неограниченной свободы с целью обеспечения посредством устанавливаемой ими государственной власти той ограниченной свободы, которая за ними сохраняется. Государство, которое Гегель сплошь и рядом отождествляет с системой права, не является, по его убеждению, ограничением, хотя бы даже частичным, свободы членов общества. Ограничению подвергается лишь произвол индивидов, а такое ограничение не ущемляет свободы.

Гегель решительно не согласен с Ж. Ж. Руссо и другими просветителями XVIII в., которые описывают предшествующее цивилизации «первобытное» общество как такое устройство, в котором «дикари» свободны от каких-либо оков, живут в согласии с природой и наслаждаются ее дарами. Такого рода идиллического состояния, полагает Гегель, никогда не существовало. Свобода, поскольку она противоположна произволу, предполагает разумную волю, право, государство. Право — наличное бытие свободы, следовательно, вне права существует лишь произвол, субъективная воля.

<sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 18-19.

Гегель, как мы видим, не разграничивает качественно различные формы права и государства. Говоря о праве и государстве, он имеет в виду главным образом общественный строй, утверждающийся в результате Реформации и буржуазных революций XVII-XVIII вв. Понятно поэтому, например, его заявление, что «при католической религии невозможно никакое разумное государственное устройство»<sup>13</sup>. Это как бы мимоходом сделанное замечание влечет за собой вывод, который у Гегеля нигде не формулируется достаточно определенно и отчетливо: и право, и государство не могут быть однозначно определены как разумные. Но в таком случае они также не могут быть определены как осуществление свободы.

Рационалистическая концепция свободы, наиболее последовательное развитие которой мы находим у Спинозы, характеризует свободу как власть разума над чувствами. Гегель не разделяет радикальных выводов, вытекающих из присущего рационализму отождествления воли и разума, хотя бы уже потому, что он диалектически трактует тождество, как заключающее в себе свое отрицание, нетождество. И тем не менее, свойственное рационализму отрицание чувственной свободы в основном сохраняется и у Гегеля, который определяет свободу лишь как сознательное подчинение разумному по природе закону: «...лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой себе и оказывается у самой себя и свободной»<sup>14</sup>. Повиновение закону, как нетрудно понять, означает, с точки зрения Гегеля, согласие с разумом, который, однако, не есть нечто чуждое субъективной воле, а образует ее субстанциальную основу. Иными словами, частное и общее, индивидуальное и общественное образуют

<sup>13</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 15.

<sup>14</sup> Там же. С. 38.

единство противоположностей, в границах которого, однако, сохраняется различие и даже противоречие между ними.

Разграничивая субъективную волю и волю объективную, субстанциальную, Гегель следующим образом характеризует отношение между ними: «Как субъективная воля в ограниченных страстях, она зависима, и она может достигать осуществления своих частных целей лишь в пределах этой зависимости. Но субъективной воле присуща и субстанциальная жизнь, действительность, в которой она движется в существенном, причем само существенное и оказывается целью ее наличного бытия. Это существенное само есть соединение субъективной и разумной воли: оно есть нравственное целое — государство, представляющее собой ту действительность, в которой индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею, причем она оказывается знанием всеобщего, верой в него и желанием его»<sup>15</sup>. С этой точки зрения, повиновение закону есть согласие субъективной воли со своей субстанциальной основой. В рамках гегелевского учения о государстве и праве вопрос о разумности законов, права, государства решается однозначно: они, по определению, разумны. Правда, гегелевская диалектика указывает на односторонность любого отдельно взятого определения, характеризуя его как абстрактное и поэтому неистинное. Истинное, или конкретное есть единство различных, в том числе и противоположных определений. Следовательно, определение законов, юридических установлений вообще как разумных в лучшем случае фиксирует лишь одну, правда, по учению Гегеля, важнейшую сторону сущности, которая многообразна, противоречива.

Нельзя, конечно, сказать, что Гегель совершенно игнорирует противоречивость, присущую единству различных определений одного и того же предмета. Так,

<sup>15</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 37.

несмотря на свой основной тезис о государстве как субстанциальной сущности общества, Гегель в «Философии истории» как бы вскользь говорит, что государство существовало не всегда. Конкретизируя эту мысль в другом месте этого сочинения, философ разъясняет: «...настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существует различие сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла»<sup>16</sup>.

Гегель, таким образом, непосредственно связывает возникновение государства с развитием противоположности между имущими и неимущими. Соответственно этому он характеризует государство как «напряженное состояние», обусловленное недовольством, протестом неимущих масс. Такое состояние типично для общественного строя, который, по гегелевскому определению, является *буржуазным*. Однако это определение, так же как и «напряженное состояние» Гегель относит лишь к «гражданскому обществу», сфере частных, эгоистических интересов, которой противопоставляется государство. Последнее, по учению Гегеля, возвышается над своими конечными сферами (семья и гражданское общество), независимо от каких-либо особенных интересов. Сущность государства заключается в единстве единичного, особенного и всеобщего, благодаря которому оно приводит в единство противоположности, разрешает противоречия, конфликты, гармонизирует частные интересы и интересы общественного целого. Таким образом, Гегель полностью разделяет иллюзорное представление о государстве как примиряющей противоположности власти, сущность которой определяется как право, справедливость, свобода.

В гегелевской трихотомии духовного (субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух) государство занимает второе, срединное место. Субъективный дух постигает свою свободу в моральном сознании, объективный дух, государство, поскольку оно соответствует своему понятию, есть нравственность, которую Гегель отличает от морали, субъективной нравственности, не вполне приобщившейся к субстанциальному. То обстоятельство, что лишь «абсолютный дух» (религия, искусство, философия) является высшей ступенью в иерархии свободы, несколько не умаляет государства, так как только оно является абсолютным средоточием права, правомерного принуждения, которому никто не вправе оказывать сопротивление. «Ведь нужно знать, — патетически возглашает Гегель, — что государство является осуществлением свободы, т. е. абсолютно конечной цели, что оно существует для самого себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность существует благодаря государству»<sup>17</sup>.

Этот панегирик государству, которое Гегель именуется земно-божественным существом, несомненно, свидетельствует о консервативных тенденциях в гегелевской философии, которые вполне уживались с прогрессивными и даже революционными тенденциями. Изображение государства как нравственного организма, наличного бытия свободы явно не согласуется с тем историческим подходом к феномену государства, который спорадически выявляется в философии Гегеля, на что я указывал выше. Гегель, как показывает ближайшее рассмотрение его социальной доктрины, идеализирует буржуазно-демократическое государство, которое лишь начинало утверждаться в Европе в эту эпоху. К. Маркс подвергает критике положение Гегеля, согласно которому государство возвышается над экономическими отношениями, подчиняет

<sup>17</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 38.

себе частную собственность. В действительности, указывает Маркс, имеет место радикально противоположное отношение. «К чему же, — спрашивает Маркс, — сводится власть политического государства над частной собственностью? К *собственной власти частной собственности, к ее* сущности, которая доведена до существования. Что же остается политическому государству в противоположность этой сущности? Остается *иллюзия*, будто оно является определяющим, в то время как оно является определяемым»<sup>18</sup>.

Маркс критиковал Гегеля как мыслителя, видевшего в конституционной, буржуазной монархии царство человеческой свободы. Разумеется, идеализация монархии, даже в ее конституционной форме, подлежит критике. Следует, однако, учитывать, что в тогдашней Германии, состоявшей из полусотни абсолютистских государств, отгороженных друг от друга таможенными и иными барьерами, требование конституционной монархии было, несомненно, прогрессивным. И гегелевский панегирик конституционной монархии полемически заострен против феодальной раздробленности страны, которой противопоставляется национальная государственность.

Идея единого немецкого государства трактуется Гегелем как отрицание феодализма, который характеризуется как общественное состояние, органически враждебное государственности. «Феодализм, — пишет Гегель, — есть многовластие: существуют только господа и холопы; наоборот, в монархии есть один господин и нет холопов; потому что холопство сокрушено ею, и в ней господствуют право и закон: из нее вытекает реальная свобода. Итак, в монархии подавляется произвол отдельных лиц и устанавливается общая организация власти»<sup>19</sup>. Основой монархии, подчеркивает Гегель, является на-

<sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. Г. С. 335.

<sup>19</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 374.



ция. Именно благодаря преодолению феодальной раздробленности конституируется адекватное своему понятию государство, или, как говорит Гегель, «начинается образование государств, между тем как феодализм не признает никаких государств»<sup>20</sup>. Это уже прямое выступление против феодальной государственности, решительное противопоставление должного существующему.

В некоторых посвященных Гегелю исследованиях его приверженность конституционной монархии истолковывается как антидемократическая черта мировоззрения. Однако, как показывает анализ существа дела, эта приверженность к не существовавшей в Германии форме правления, исторически связанная со стремлением к объединению многочисленных немецких монархий в единое национальное государство, нисколько не мешает Гегелю обосновывать безусловную необходимость гражданских прав и свобод, существующих в буржуазно-демократической республике.

К. Маркс и Ф. Энгельс в своей полемике с буржуазными радикалами, абсолютизовавшими различие между монархией и республикой, указывали, что сущность государства определяется не формой правления, а политическим господством того или иного класса. Гегель, по-видимому, осознавал эту истину. Он был убежден в том, что гражданские права и свободы вполне сочетаются с конституционной монархией, которая при наличии достаточно развитых демократических институтов превращается в формальную надстройку, не обладающую правом самостоятельного решения сколько-нибудь политически

<sup>20</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 375. В этом процессе образования подлинного государства, которое трактуется как отрицание феодализма, решающее значение придается конституции. Гегель утверждает: «Лишь благодаря конституции отвлеченное понятие государства претворяется в жизнь и действительность...» (Там же. С. 42).

значимых вопросов. Опыт современных буржуазно-демократических государств, в которых сохранился, подобно реликвии прошлого, институт монархии, доказывает, что убеждения Гегеля не были иллюзией, хоть они и представлялись таковыми его оппонентам — буржуазным республиканцам. Гегель фактически исходил из исторического опыта Англии, которая в начале XIX в. была, несомненно, наиболее демократически развитым буржуазным государством, несмотря на существование королевской власти.

Гегель обосновывает необходимость правового государства как конкретной институциональной формы, посредством которой свободные граждане осуществляют свой жизненный выбор. Он утверждает: «Для реальной свободы необходима свобода выбора занятий, заключающаяся в том, чтобы человеку разрешалось пользоваться своими силами, как он желает, и был открыт свободный доступ ко всем государственным должностям». И далее: «Нужно, чтобы гражданин мог не только заниматься своим делом, но и получать доход от этого; недостаточно, чтобы человек мог пользоваться своими силами, — он должен находить и применение для них»<sup>21</sup>.

В наших марксистских исследованиях эти и аналогичные положения Гегеля обычно характеризовались как ограниченная буржуазным кругозором концепция демократии, человеческих прав и свободы вообще. Историческая ограниченность гегелевской (и буржуазно-демократической в целом) концепции не подлежит сомнению, но подчеркивая это обстоятельство, нельзя, больше того, недопустимо игнорировать непреходящее значение таких демократических завоеваний человечества, как свобода совести, гражданские права, всеобщее равное тайное избирательное право, разделение законодательной и исполнительной властей, независимость судебной власти и т. д. Тот факт, что в буржуазном обществе демократи-

<sup>21</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 414.

ческие институты и гражданские права сплошь и рядом оказываются урезанными, не только не умаляет, но, напротив, подчеркивает их значение.

Лишь оценив должным образом демократические завоевания революции и последующей эпохи, в ходе которой освободительное движение трудящихся все более утверждало демократические институты, можно и должно говорить об ограниченности буржуазно-демократической концепции свободы и ее философского обоснования в системах классиков немецкой философии, в данном случае у Гегеля.

Гегелевская концепция субъект-объектной реальности, которая изображается философом как всеобщая, субстанциальная онтологическая реальность и тем самым мистифицируется, является в действительности диалектическим проникновением в сущность общественно-исторического процесса. Люди сами делают свою историю, но они ее делают не так, как им заблагорассудится, ибо объективные условия их деятельности созданы деятельностью предшествующих поколений и, следовательно, независимы от их сознания и воли. Разумеется, не абсолютно, а относительно независимы, так как люди в большей или меньшей мере изменяют эти объективные условия своей деятельности, но изменяют их, конечно, не произвольно, а в рамках реальных возможностей, наличествующих в данной исторической ситуации. Таким образом, объективные закономерности общественно-исторического процесса существуют не безотносительно к деятельности людей; они возникают, функционируют посредством человеческой деятельности, ее объективации, опредмечивания. Специфический характер социально-исторической необходимости состоит в ее субъект-объектном характере, в единстве субъективного и объективного, их взаимопревращении. Люди, говорил Маркс, являются продуктами обстоятельств в той мере, в какой они эти обстоятельства творят.

Не трудно понять, что без анализа диалектики субъективного и объективного, человеческой деятельности и ее объективации проблема свободы, в особенности проблема человеческой эмансипации, не может быть не только решена, но и правильно поставлена. Можно сказать, что Гегель вплотную подошел к правильной постановке этой проблемы, поскольку он доказывал, что результатом субъективной человеческой деятельности является объективное, которое так или иначе обуславливает последующую деятельность людей, в том числе и цели, которые они преследуют. Диалектику субъективного и объективного в общественной жизни Гегель образно характеризует как хитрость мирового разума, который, позволяя людям действовать по своей воле, в конечном счете осуществляет «лишь *свою* собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление *его* целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»<sup>22</sup>.

Можно, пожалуй, отвлечься от того обстоятельства, что объективное, по Гегелю, оказывается не только результатом опредмечивания человеческих действий, но и опосредованным выражением божественного промысла: ведь, по учению Гегеля, божественное и человеческое едины по своей природе, а «абсолютный дух» есть не только «абсолютная идея», постигшая в ходе онтологического логического процесса свое содержание, но и само человечество в полном объеме его возможного исторического развития. И все же, несмотря на это субстанциальное тождество божественного и человеческого, свобода как специфически человеческая сущность развертывается, осуществляется, по Гегелю, в границах предопределения.

<sup>22</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. С. 397-398.

Гегелевская концепция предопределения не только устанавливает непреодолимые границы человеческой свободы. Предопределение интерпретируется Гегелем как предшествующее истории человечества, вневременное установление свыше, которое как бы гармонизирует всемирно-исторический процесс. Однако такой постулат не позволяет Гегелю увидеть другой, в высшей степени существенный факт истории человечества: господство стихийных сил общественного развития над людьми. Правда, этого факта не видели и другие буржуазные философы, в том числе и те, которые отрицали наличие исторических закономерностей и не видели в истории ничего, кроме бесконечного нагромождения событий.

Впервые вопрос о господстве стихийных сил общественного развития над людьми был поставлен мелкобуржуазными критиками капитализма и утопическими социалистами начала XIX в. Но только Маркс и Энгельс связали этот вопрос с исследованием противоречивого развития материального производства, антагонистическим характером общественного прогресса и специфическими характеристиками капиталистического строя. Они показали, что прогрессирующее овладение стихийными силами природы и развитие личной свободы, с одной стороны, и порабощение людей стихийными силами общественного развития, с другой, являются двумя сторонами единого исторического процесса, обусловленного определенными, исторически преходящими, а не изначальными условиями, характером и уровнем материального производства.

Гегелю, как отметил Маркс, принадлежит та несомненная заслуга, что он правильно понял труд как специфическую деятельную сущность человека. В этой связи он высказывал глубокие мысли о роли орудий труда в деятельности людей, направленной на изменение внешнего мира. Однако эти гениальные прозрения, являЮ'

щиеся как бы прорывом к материалистическому пониманию истории, не получают развития в системе абсолютного идеализма. Неудивительно поэтому, что мы не находим у Гегеля даже намека на понимание действительной роли материального производства в развитии общества. Производство рассматривается им как деятельность, посредством которой достигаются весьма ограниченные цели, т. е. удовлетворяются насущные человеческие потребности, в которых Гегель не видит ничего принципиально отличающего человека от животного. Развитие человеческих потребностей и способностей благодаря и посредством производства материальных благ остается вне исследовательских интересов Гегеля, несмотря на то, что он изучал английскую политическую экономию и не мог, конечно, не знать о промышленной революции, развернувшейся в Англии во второй половине XVIII в. Это отсутствие интереса к развитию производительных сил объясняется, по-видимому, не только идеалистическим мировоззрением Гегеля, но и социально-экономической отсталостью тогдашней Германии.

За полтора века до рождения Гегеля Ф. Бэкон в созданной им утопии «Новая Атлантида» гениально предвосхищал выдающиеся достижения техники, которые станут возможными благодаря новым научным открытиям. Он писал о телескопах и микроскопах, передаче света на большие расстояния, искусственных магнитах большой мощности, подводных судах, новых видах растений и животных, созданных научно обоснованной селекцией. За полвека до рождения Гегеля Р. Оуэн, подводя итоги промышленной революции в Англии, разъяснял, что развитие материального производства создает все необходимые условия для освобождения трудящихся масс *от* гнета нищеты, необеспеченности, чрезмерного, непосильного труда. Он писал: «Производительные силы, созданные наукой с помощью изобретений, *от-*

крытий и усовершенствований — при населении, медленно возросшем в течение столетия с пятнадцати до двадцати восьми миллионов, — выросли за этот период с величины, равной приблизительно труду двенадцати миллионов взрослых мужчин, до величины, которая без содействия научных знаний потребовала бы теперь труда более чем восьмисот миллионов хорошо обученных взрослых людей для производства той же самой работы за то же самое время...»<sup>23</sup> И Ф. Бэкон, идеолог буржуазии XVII в., и Р. Оуэн, как идеолог нарождающегося английского рабочего класса, констатируя мощное развитие производительных сил и предвосхищая еще более грандиозные научно-технические достижения, видят во всем этом начало новой всемирно-исторической эпохи. По-иному оценивает Гегель эпохальные события европейской истории XVII-XVIII вв. Реформация и Великая французская революция, характеристикой которых завершается «Философия истории» Гегеля, рассматриваются в качестве «последней стадии истории»<sup>24</sup> \*. Гениальный диалектик разрабатывал свой метод в рамках метафизической системы, которая согласно требованиям жанра мыслилась как окончательное разрешение всех философских проблем, что в свою очередь предполагало принципиальное завершение всемирно-исторического процесса.

Антидиалектическое представление о достижении абсолютной цели во всех областях деятельности человечества, представление, которое Гегель к тому же приурочил к своей эпохе, естественно, делало невозможным критическую оценку того, что объявлялось высшим и последним достижением человечества. Фактическое отрицание фундаментальных исторических перспектив возникновения радикально нового означало абсолютизацию

<sup>23</sup> Оуэн Р. Избранные сочинения. Т. II. С. 88.

<sup>24</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 409.

ограниченных, все еще не завершенных, не доведенных до конца буржуазно-демократических преобразований тогдашней эпохи. Столь умеренная требовательность по отношению к «абсолютному духу», который трактовался Гегелем как уже достигший самосознания, аутентичного самовыражения и, следовательно, упокоившийся, не могла, конечно, не обеднять разрабатываемое философом понятие свободы. Нельзя, однако, сказать, что у Гегеля отсутствовало сознание трудностей, с которыми неизбежно сталкивается идеалистическое сведение свободы к мышлению. Критикуя разработанную стоиками концепцию свободы как осознания необходимости и сознательного ей подчинения, следствием чего становится свобода сознания, мышления, Гегель резонно возражал: «Свобода мысли имеет лишь *чистую* мысль в качестве своей истины, которая лишена жизненного наполнения; следовательно, эта свобода есть также лишь понятие свободы, а не сама живая свобода; ибо лишь мышление вообще есть для нее сущность, форма как таковая, которая, покинув самостоятельность вещей, ушла обратно в себя»<sup>25</sup>. Гегель полагал, что он преодолел стоицистскую концепцию свободы, поскольку, согласно его учению, мышление всеобщее, субстанциально и, следовательно, изначально свободно. Но именно этот идеалистический постулат влечет за собой вывод, что свобода является действительной свободой лишь постольку, поскольку мышление, разум, дух находятся в собственной стихии, т. е. не выходят во внешний, отнюдь не духовный мир. Гегель не устает повторять, что дух «пребывает только у самого себя и, следовательно, свободен, ибо свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. IV. С. 108.

<sup>26</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. I. С. 124.



Такая интерналистская концепция свободы, в рамках которой внешние материальные предметы выступают как отрицание свободы, делала в принципе невозможным понимание «субстанциальности» труда как необходимого и вместе с тем свободного самоопределения личности. Труд, как уже подчеркивалось выше, оказывается у Гегеля все же внешней необходимостью, обусловленной прозаическими обстоятельствами: человеку необходимы пища, одежда, жилище и т. д. Он является внешней необходимостью, несвободой, поскольку существенно отличается от «чистого» мышления, имеет дело с внешними, природными предметами, применяет материальные средства с целью создания материальных предметов, в которых нуждается не мышление, а бренное человеческое тело.

Идеалистическое представление о внешней необходимости труда, материального производства, несмотря на фундаментальное заблуждение, образующее его исходный теоретический пункт, отражает, пусть не покажется это парадоксом, реальные исторические условия и соответствующие им формы трудовой деятельности. Критический анализ материального производства мог бы, повидимому, привести Гегеля к открытию феномена отчужденного труда. Но это не произошло, так как Гегель не занимался исследованием развития материального производства и, конечно, слишком расширительно толковал отчуждение, подводя под это понятие все без исключения материальные процессы. Такой теоретический подход делал невозможным установление факта отчуждения труда как существенно отличного от других социальных процессов феномена. Что же касается проблемы преодоления отчужденного труда, то такая проблема вообще не вписывается в систему абсолютного идеализма, да и буржуазного мировоззрения в целом.

К. Маркс, исследуя развитие производительных сил, механизацию производства, первые достижения в области автоматизации трудовых процессов, пришел к выводу,

который полностью подтвердился в ходе современной научно-технической революции: «...непосредственный труд как таковой перестает быть базисом производства»<sup>27</sup>. Непосредственный труд предполагает работника, который с помощью определенных орудий обрабатывает сырой материал. Такой труд уходит в прошлое, поскольку орудия труда применяются не человеком, а машинами. Это значит, что труд все более превращается в свободную жизнедеятельность человека, который *управляет* системой машин и технологическим процессом. Такая свобода не есть просто познание необходимости и действия, согласующиеся с нею; речь идет о качественном изменении самой необходимости.

Проблема свободы не может быть ни правильно поставлена, ни тем более решена без всестороннего осмысления сущностного значения трудовой деятельности людей. Преодоление отчужденного труда — важнейшее условие его освобождения. Важнейшее, но не единственное. Человеческая свобода немислима без многообразия личностной деятельности, разностороннего развития человека. А это, как указывал Маркс, невозможно без сокращения рабочего дня.

Необходимо, конечно, разумное использование свободного времени. Оно может и должно стать условием «того полного, — по словам Маркса, — развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила воздействует на производительность труда»<sup>28</sup>. Можно с полной уверенностью сказать, что человечество уже встало на этот путь коренного преобразования человеческой деятельности, благодаря которому не только рабочее, но и свободное время становится мерой производительности труда. Философы, об-суждавшие проблему свободы и необходимости, не

Маркс Г., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 218. Там же. С. 221.

включали в это проблемное поле рассмотрение трудовой деятельности людей, материального производства. Этот фатальный пробел, свойственный всему идеалистическому пониманию истории, неизбежно приводил к абстрактной, умозрительной постановке проблемы свободы.

Кант утверждал, что один лишь идеализм способен разрешить проблему свободы. Эту же мысль настойчиво проводили Фихте, Шеллинг и Гегель. Но поскольку идеализм выносил за скобки материальную действительность и пытался понять свободу лишь как духовное отношение, он фактически ограничивал ее свободой духа, мышления, самосознания. И тем не менее, именно классики немецкого идеализма, в особенности Гегель, в несравненно большей мере, чем предшествующие мыслители (в том числе и материалисты), наметили, а частью и предвосхитили весьма важные пути и подходы к правильной постановке и решению проблемы свободы. Гегелевские положения о единстве необходимости и свободы, свободы и необходимости, взаимопревращении этих противоположностей, гегелевское понятие субъект-объектной реальности — все это стало в высшей степени важной предпосылкой материалистического понимания истории, на базе которого находит свое научно-философское решение великая проблема свободы.

#### ПРОБЛЕМА ДОЛЖЕНСТВОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Гегелевский принцип диалектического тождества противоположностей (бытия и мышления прежде всего), несмотря на то, что он, несомненно, предполагает наличие между ними существенных различий и противоречий (в этом, собственно, и состоит диалектический характер тождества), является глубинным теоретическим обоснованием

не только философского, но и социально-политического пафоса всей системы философа, необходимым выражением которого оказывается идея примирения сознания с действительностью. Правда, действительность трактуется Гегелем как в принципе отличное от просто существующего, как безусловно необходимое в отличие от случайного, которого могло и не быть. Такое разграничение призвано предотвратить бездумную апологию status quo. И тем не менее в гегелевской концепции примирения человеческого сознания с действительностью, несомненно, проявляется консервативная сторона его философской системы, сторона, которая теоретически предопределена абсолютным идеализмом, согласно которому все, что совершается в эмпирической истории человечества, уже осуществлено (правда, лишь идеальным образом) во вневременном бытии «абсолютной идеи». Ведь именно Гегель решительно утверждает: «Добро, абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя осуществилось, и ему не придется ждать нас для этого». Отсюда следует вывод, который формулируется еще более категорически: «Осуществление бесконечной цели состоит поэтому лишь в снятии иллюзии, будто она еще не осуществлена»<sup>1</sup>.

Приведенное положение, разумеется, не исчерпывает гегелевского понимания действительности, хотя бы уже потому, что она рассматривается как развивающаяся. Соответственно этому и примирение с действительностью, провозглашенное абсолютным идеализмом в качестве высшей задачи философии, следует понимать как примирение с развивающейся действительностью. А поскольку развитие понимается Гегелем как переход от низшего к высшему, от менее совершенного к более свершенному, то речь, следовательно, идет о согласии с необходимым и

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 399.

спонтанно совершающимся процессом. Примириться с действительностью — значит, с этой точки зрения, не противиться объективному ходу событий, не препятствовать закономерному процессу развития своими субъективными пристрастиями и предубеждениями. Такое понимание примирения сознания с действительностью делает его вполне совместимым с прогрессивной стороной философии Гегеля, с ее несомненной антифеодальной направленностью, которая предполагает не сохранение существующих социальных порядков, а их коренное переустройство. Однако не следует забывать, что прогрессивная сторона гегелевской системы не существует сама по себе, независимо от ее консервативной стороны. Обе стороны системы находятся в единстве; последнее, однако, включает в себе непреодолимое в рамках системы противоречие, которое проявляется в гегелевской постановке каждой проблемы.

В этой главе предметом рассмотрения является проблема долженствования, в постановке которой особенно рельефно выявляется указываемая выше двойственность, органически присущая абсолютному идеализму Гегеля.

Понятие долженствования образует центральный пункт философии Канта, его учения о практическом разуме, прежде всего. Долженствование, согласно Канту, специфическим образом характеризует человека как свободное существо и общество как результат взаимодействия между человеческими индивидами. К природе, указывал Кант, понятие долженствования неприменимо. «Невозможно, чтобы в природе нечто *должно было существовать* иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе... мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе...»<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 487-488.

Понятие долженствования трактуется Кантом как основополагающее не только в этике и учении о праве; оно столь же существенно и для философии истории, поскольку последняя исследует прогресс человечества, развитие гражданского общества, становление условий, которые могут в конечном счете сделать возможным устранение войн и дружественный союз между всеми народами нашей планеты. Таким образом, с точки зрения Канта, прогресс человечества немислим без осознания противоположности должного сущему, без противопоставления должного существующему, без преодоления противоположности между ними. Совсем по-иному понимает прогресс человечества Гегель, который исходит из представления об имманентном, обусловленном «абсолютной идеей» развитии, каждая ступень которого логически вытекает из предыдущей ступени. С точки зрения Гегеля, понятие долженствования, поскольку оно применяется к истории, выражает всего лишь субъективное унастроение, стремление внести в объективно совершающийся процесс развития свои индивидуальные пристрастия. Философия, утверждает Гегель, имеет дело не с субъективным по своей природе долженствованием, а с объективной действительностью. «Задача философии — постичь то, что *есть*, ибо то, что *есть*, есть *разум*». И если какой-либо мыслитель «строит мир, *каким он должен быть*, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении...»<sup>3</sup>

Абсолютный идеализм утверждает, что в мире господствует разум, в силу чего всемирная история представляет собой, в сущности, разумный процесс, осуществление разумного. Все действительное разумно, и все разумное действительно, утверждает Гегель. Это идеалистическое основоположение влечет за собой приведенный выше вывод, что действительный мир таков, каким

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.

он, собственно говоря, и должен быть. Кантовский принцип долженствования, т. е. противопоставления должного существующему, отвергается Гегелем, поскольку Кант противопоставляет идеи разума наличной, эмпирической, далекой от совершенства социальной действительности. Гегель же, продолжая платоновскую традицию, считает идеи, понятия не субъективными представлениями людей, а первичными, субстанциальными реалиями, внутренней сущностью вещей. И, разясняя свое понимание предмета философии, интерпретируемого как предмет абсолютного идеализма, Гегель настаивает на том, что идеи (точнее, идея, абсолютная идея) не есть нечто, противостоящее действительности; она, идея, «не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть...»<sup>4</sup>

Мы видим, следовательно, что отрицание противоположности должного сущему глубоко укоренено в основных идеалистических посылках абсолютного идеализма, в его представлении о субстанциальной «абсолютной идее», в лоне которой якобы совершается всемирно-исторический процесс, который лишь внешним, отчужденным образом выражается в эмпирической, творимой самими людьми истории человечества. Столь же очевиден и консервативный социальный подтекст гегелевской критики кантовской концепции долженствования. Эта критика призвана, выражаясь словами самого Гегеля, «способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силою, способной осуществить себя»<sup>5</sup>.

Приведенные выше высказывания Гегеля, отвергающие принцип долженствования, взяты, в частности, из его «Философии права». Однако именно в философском

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 91.

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Соч. Т. VIII. С. 35.

учении о праве и государстве принципиально невозможно обойтись без разграничения существующего и должного. Ведь философия права, в отличие, скажем, от философии истории, имеет своим предметом не прошлое человечества, т. е. события, которые не могут уже быть иными, а главным образом настоящее, т. е. существующее в данное время социальное устройство, а также перспективы его возможного и необходимого изменения. И тем не менее, определяя предмет своей «философии права», Гегель со всей определенностью заявляет, что она «должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство таким, каким оно должно быть*»<sup>6</sup>. Предметом философского рассмотрения является, как учит Гегель, не то или иное конкретное государство, государственное устройство со всеми присущими ему чертами несовершенства, а идея государства, его высшая божественная сущность, ибо государство есть земнобожественное существо, шествие Бога по Земле. Такая общая, по существу, абстрактная постановка проблемы государства, которое фактически выступает в системе Гегеля как, в сущности, уже осуществленный идеал (Гегель, правда, говорит не об идеале, а об идее, объективном духе), неизбежно зауживает рамки философского исследования государства и права. Поэтому в гегелевской «Философии права» лишь мимоходом и притом весьма скупо говорится о тех государственных образованиях, которые не соответствуют идеальному понятию государства, понятию земно-божественного существа. Однако невозможно игнорировать тот факт, что существовали (и существуют) государства, которые весьма и весьма далеки от того, чтобы быть осуществлением божественного на Земле. И Гегель вынужден говорить о *дурных государствах*. Такова, например, деспотия, которую Гегель характеризует как состояние беззакония. Дурное государство не является,



по словам Гегеля, действительным, оно «не имеет подлинной реальности»<sup>7</sup>. Тем не менее оно существует, существует вопреки присущей природе государства божественной разумности.

Таким образом, получается, что, несмотря на свое отрицание принципа долженствования, Гегель фактически воспринимает этот принцип путем проводимого им разграничения между действительностью и простым существованием, наличным бытием. Этот же принцип долженствования выявляется и в гегелевском разграничении явлений, соответствующих своему понятию, и явлений, которые своему понятию не соответствуют. Дурное государство, в частности деспотия, есть государство, не соответствующее своему понятию.

Гегелевская философия права обосновывает необходимость конституционной монархии, в которой, согласно Гегелю, в полной мере осуществляется идея государства, важнейшим определением которой является ставшая законом гражданская свобода. Конституционная монархия фактически противопоставляется антидемократическим формам монархического государства. По отношению к этим исторически предшествующим формам государственного устройства она выступает как высшая ступень развития и вместе с тем как осуществление должного.

Было бы неверно полагать, что идея долженствования как бы подсознательно присутствует в гегелевском философствовании. В той же «Философии права» Гегель разграничивает законы права и законы природы. Первые в отличие от вторых создаются людьми; они не абсолютны, могут быть несовершенны, подлежат улучшению и т. д. В этой связи Гегель замечает: «Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 305.

<sup>x</sup> Там же. С. 57.

Обращение Гегеля к понятию долженствования выступает, во всяком случае на первый взгляд, как явная непоследовательность. В действительности дело обстоит не так. Гегель в полном соответствии со своей концепцией диалектического тождества различает должное и должное, иначе говоря, абстрактное и конкретное долженствование. Несмотря на приведенные выше обобщающие формулировки, относящиеся к предмету философии вообще, к философии права в особенности, Гегель отвергает не всякое признание долженствования, а лишь такое понимание последнего, которое вследствие своей абстрактности и субъективности противопоставляется историческим реалиям. Именно такую, оторванную от действительности концепцию долженствования Гегель приписывает (увы, без достаточных оснований) философии Канта. Критикуя ее, Гегель развивает свое понимание долженствования, смысл которого состоит в преодолении противоположности между должным и сущим в процессе становления и развития социальной реальности. Гегель, следовательно, рассматривает должное как обусловленную процессом развития реализацию внутренне присущего этому процессу высшего начала, которое становится результатом развития именно потому, что оно изначально (правда, лишь «в себе») наличествовало в этом процессе. С этой точки зрения, то, что должно быть, уже есть, правда, не как завершенное целое, а как его становление. Тем самым как бы преодолевается противоположность между долженствованием и существованием, ибо о должном уже нельзя сказать, что оно не есть и представляет собой лишь априорное требование чистого практического разума.

Следует признать, что гегелевское понимание должного как внутреннего содержания и необходимой ступени действительного развития является неоспоримым достижением диалектического идеализма. Но уместно также поставить вопрос: является ли такая, диалектическая концепция долженствования совершенно чуждой кантов-

ской философии, как это стремится доказать Гегель? Анализ гегелевской критики кантовского понимания долженствования позволяет, на мой взгляд, сделать вывод, что эта критика оказывается в ряде отношений односторонней, следствием чего является упрощение кантовского принципа. Гегель истолковывает кантовское долженствование как оторванное от действительности, беспочвенное, субъективное требование субъективного сознания, как абстрактный и в принципе неосуществимый идеал. Однако кантовское понимание должного, в том числе и идеала, несравненно содержательнее такой интерпретации.

Категорический императив, формулируемый Кантом, есть, несомненно, определение должного как нравственного идеала. Кант неоднократно подчеркивает, что едва ли найдется такой человек, мотивы поведения которого полностью исключали бы воздействие чувственности, т. е. представляли бы собой одно лишь априорное сознание долга, формулируемого категорическим императивом. Нравственный закон является, с этой точки зрения, идеалом, полное осуществление которого недостижимо. Однако любое приближение к этому идеалу возможно, согласно учению Канта. Это значит, что человек способен руководствоваться в своих поступках нравственным законом, т. е. превращать этот закон в определяющий мотив своего поведения. Поэтому можно сказать, что категорический императив хоть и не полностью, но все же вполне осуществимый идеал. Кант настаивает на этом заключении, подчеркивая, что категорический императив лишь потому-то и является нравственным законом, что он выполним, в то время как невыполнимое требование, несовместимое с природой человека, не может быть нравственным законом. В этой связи Кант замечает: «Не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте...»<sup>9</sup>

Таким образом, категорический императив принципиально отличается от «вещи в себе», которая запредельна по отношению к познанию, вследствие чего любой прогресс в познании явлений ни на йоту не приближает нас к познанию трансцендентных «вещей в себе». Совершенно иное дело — категорический императив, выполнение которого полностью во власти человека, т. е. определяется его свободной волей. И если тот или иной человек уклоняется от выполнения категорического императива, то причиной этого оказывается его собственная субъективность, его личный произвол, а не обстоятельства, которые не зависят от его сознания и воли. Без этого была бы невозможна вменяемость, ответственность человека за свои поступки.

На примере категорического императива становится понятным, что кантовское понимание долженствования, вопреки его критике Гегелем, отнюдь не является умозрительно субъективным, беспочвенным. Противопологая должное существующему, Кант обосновывает реальную возможность и даже необходимость превращения существующего в должное.

Республиканское устройство общества также трактуется Кантом как априорное требование чистого разума, априорное долженствование. Однако Кант вовсе не считает, что развитие общества представляет собой лишь приближение (не более чем приближение) к осуществлению принципа республиканизма. Суть этого принципа заключается, согласно Канту, в разделении законодательной, исполнительной и судебной властей, причем это разделение возможно и при сохранении монархии, если она ограничена соответствующей конституцией. Некоторые современники Канта склонны были видеть сущность республики в упразднении монархии. Кант не согласен с таким пониманием республиканизма. Сущность последнего он справедливо усматривает в законодательном обеспечении гражданских прав членов общества, которое как раз и

достигается благодаря разделению властей. Такое понимание сущности республики не имеет ничего общего с абстрактным, субъективным долженствованием. Кант, как это видно из его сочинений, вполне осознавал, что принципы республиканизма уже осуществляются в ряде стран.

Характеризуя республиканское устройство общества, Кант подчеркивает, что «каждый член общества должен иметь возможность достигнуть в нем каждой ступени того или иного состояния (доступного для подданного), которой он может достичь благодаря своему таланту, прилежанию и удаче; а все прочие подданные не должны стоять ему поперек дороги со своими *наследственными* прерогативами (как привилегиями определенного сословия) с тем, чтобы навеки держать его и его потомство на низшей ступени»<sup>10</sup>. Такое конкретное социально-политическое понимание долженствования убедительно говорит о том, что Кант не ограничивается общей, априорной формулой; он наполняет понятие долженствования вполне определенным, исторически сложившимся политическим содержанием.

В работе «К вечному миру» Кант доказывает, что установление постоянного мира между народами, образование дружественного союза независимых государств является исторической необходимостью и, более того, неизбежностью. Вечный мир между народами есть требование чистого, нравственного по своей природе, практического разума, требование, непосредственно вытекающее из категорического императива. Но категорический императив не детерминирует хода исторических событий, что вполне осознается Кантом, который неоднократно подчеркивает, что следование этому нравственному закону — дело свободного произвола человеческой личности. Это значит, что вечный мир между народами не может быть следствием нравственных побуждений, свойственных людям.

<sup>10</sup> Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 2. С. 81.

Необходимым условием прекращения войн между народами является, согласно Канту, республиканское устройство общества. Благодаря такому общественному устройству решение вопроса о войне становится уже не делом правителей, которые не испытывают на себе бедствий войны, а делом народа, вполне сознающего, что война никоим образом не соответствует его потребностям и интересам. Однако республиканское устройство общества все же недостаточно для того, чтобы сделать мир между народами не просто желанным, то также и неизбежным.

Неизбежность вечного мира как исторической перспективы Кант доказывает, анализируя диалектическое взаимодействие тех негативных свойств человеческой природы, которые являются причинами враждебных отношений между индивидами и народами. Не природная доброта человеческой природы (о которой наивно рассуждали некоторые предшественники Канта), а стихийное развитие противоречий между людьми приведет, в конечном итоге, к преодолению этих противоречий (антагонизмов, по терминологии Канта). Кант пишет: «Средство, которым природа пользуется для того, чтоб осуществить развитие всех задатков людей — это *антагонизм* их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка. Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением»<sup>11</sup>. Обосновывая перспективу установления постоянного мира между народами, Кант нащупывает объективные условия, развитие которых рано или поздно приведет к тому, что войны исчерпают себя, станут фактически невозможными.

<sup>11</sup> Кант И. Соч. Т. 6. С. 11.

Здесь нет нужды подробнее рассматривать это воззрение Канта, поскольку оно выходит за пределы нашей темы. Главное, что следует подчеркнуть: перспективу вечного мира Кант обосновывает указанием на не зависящие от сознания и воли людей условия, стихийно складывающиеся в результате их сознательной деятельности. Не абстрактное долженствование, а развитие общества, человечества положит конец войнам между народами, — такова основная идея Канта, которая приводит его к выводу, что вечный мир «есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и... становится все ближе к осуществлению»<sup>12</sup>.

Выше говорилось о том, что Гегель, подвергая критике кантовскую концепцию долженствования, противопоставляет ей новое понимание должного как имманентного процесса развития и его закономерного результата, который в зародыше уже содержался в начале этого процесса. Теперь же я могу констатировать, что это новое понимание должного, в сущности, уже намечено в кантовском рассуждении об исторической неизбежности прекращения войн. И хотя даже в наше время, несмотря на все достижения в социально-экономической области, перспектива вечного мира представляется в высшей степени туманной, методологическое значение приведенных выше рассуждений Канта об объективном механизме социального прогресса не подлежит сомнению. Главное в этих рассуждениях — тезис о том, что объективные, независимые от сознания людей механизмы развития создаются самими людьми.

Гегель, несмотря на свою критику кантовской концепции долженствования, является продолжателем обосновываемого Кантом понимания должного как осуществляющегося путем развития противоречий, независимых от сознания и воли людей, хотя и созданных их

<sup>12</sup> *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 309.

деятельностью. Это понимание должного, которое уже у Канта было органическим образом связано с идеей развития, прогресса, становится у Гегеля неотъемлемым элементом теории развития, применяемой к человеку, к обществу.

Гегелевская теория развития, разработанная в рамках идеалистической, но в то же время и диалектической системы, носит ярко выраженный телеологический характер. Гегель выступает против упрощенного телеологического истолкования природы, согласно которому, как он остроумно замечает, виноградная лоза произрастает, чтобы было из чего делать вино, а пробковый дуб — чтобы делать из него пробки для затыкания бутылок с вином. Этому поверхностному, вульгарному воззрению Гегель противопоставляет имманентную телеологию, согласно которой отношение целесообразности внутренне присуще процессу развития безотносительно к тому, как этот процесс может быть использован человеком. Имманентная телеология — несомненно идеалистическое учение. Однако целесообразные отношения объективно присущи не только сознательной деятельности людей, но и всей живой природе, начиная с простейших форм живого вещества. Имманентная телеология, несмотря на свои заблуждения, указывает на факт, который безосновательно отвергался материалистами. В этом ее несомненно позитивное историческое значение.

Имманентная телеология как концепция развития истолковывает превращение возможности в действительность как осуществление цели, заложенной в начале каждого процесса развития. Но возможность не существует в единственном числе; существует по меньшей мере несколько возможностей. Действительностью становится определенная, реальная, по Гегелю, возможность благодаря наличию соответствующих условий, а также благодаря деятельности, реализующей эту возможность. И поскольку речь идет о человеческой, целеполагающей и



целесообразной деятельности, посредством которой осуществляется развитие, этот процесс характеризуется Гегелем как *становление должного*.

Человеческий разум, по учению Гегеля, представляет собой как способность познания, так и способность целесообразного изменения мира. Разграничение теоретического и практического разума — одна из основ трансцендентального идеализма Канта, который, однако, сводил практический разум к одному лишь нравственному сознанию. Гегель вслед за Фихте, преодолевшим эту ограниченность учения Канта, раздвигает рамки практического разума, характеризуя его как практическую деятельность человека вообще. И эта деятельность, согласно Гегелю, направлена на осуществление должного. Гегель утверждает: «В то время как интеллект (*der In-telligenz*) старается брать мир лишь так, как он *есть*, воля, напротив, стремится к тому, чтобы сделать мир тем, чем он *должен* быть... Благо должно быть реализовано; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное благо. Но если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпадала бы как лишняя деятельность воли»<sup>13</sup>.

Таким образом, долженствование, которое Гегель подверг критике как субъективное (и субъективистское) умонастроение и пристрастие, обретает, согласно собственному признанию философа, объективную основу: мир не таков, каким он должен быть. Доказательством этого является деятельность воли, поскольку она разумна.

Гегелевское понятие конкретного долженствования является, как это стало, надеюсь, ясным из предшествующего изложения, развитием основополагающего тезиса диалектического идеализма о единстве бытия и небытия, тождества и различия, тождества и нетождества. Различие, внутренне присущее тождеству (бытию, дей-

<sup>13</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 418.

ствительности), столь же существенно, как и само тождество. Долженствование и есть это отличие действительности от самой себя, это — становление действительности, осуществляемое человеческой деятельностью. Это значит, что противопоставление долженствования действительности подвергается диалектическому отрицанию вследствие развития самой действительности.

К. Маркс в своих подготовительных работах к докторской диссертации подчеркивает, что уже Аристотель «глубокомысленно указал на поверхностность метода, который принимает за исходный пункт какой-нибудь абстрактный принцип, но не допускает самоотрицания этого принципа в высших формах»<sup>14</sup>. Диалектика, важнейшей чертой которой является содержательное и поэтому положительное отрицание, принципиально несовместима с таким односторонним и, в сущности, догматическим подходом. И нет поэтому ничего удивительного в том, что Гегель, отрицая долженствование, поскольку оно выступает как абстрактный, противопоставляемый действительности императив, признает и обосновывает конкретное долженствование, снимающее это противопоставление. Правда, полемическая заостренность гегелевского изложения, выступающего не столько как продолжение, развитие кантовской концепции, сколько как ее опровержение, не может не породить обманчивого представления о принципиальной непоследовательности Гегеля. И если ограничиваться простым сопоставлением разных высказываний философа, то такое впечатление вполне подтверждается. Однако этот способ анализа гегелевской философии оказывается лишь упрощением исследовательской задачи.

Суть дела, как уже говорилось выше, состоит в том, что теория развития, поскольку она не ограничивается воспроизведением пройденных ступеней, не может обой-

<sup>14</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С 125.

тись без понятия долженствования. Эта теория заглядывает в будущее; формулируемые ею законы относятся не только к тому, что было или есть, но и к будущему, как бы ни было оно отлично от настоящего.

Гегель так же, как и Кант, связывает понятие долженствования не с независимой от человека природой, а именно с природой человека, общества, государства. В этой сфере, которая в отличие от внешней природы образует специфическую, человеческую реальность, необходимость не существует сама по себе, она предполагает свою противоположность, свободу, находится в единстве с последней. С точки зрения диалектического идеализма, понимающего свободу как субстанциальное определение духа, необходимость содержится внутри свободы, порождается ею. И это парадоксальное, на первый взгляд, убеждение отнюдь не лишено оснований. Ведь обстоятельства лишь в той мере определяют людей, в какой люди сами творят эти обстоятельства. Объективные условия, определяющие развитие общества (в отличие от других, например, природных объективных условий), создаются самим обществом, людьми. Это значит, что исходное положение материалистического понимания истории предвосхищается, правда, в абстрактной, спекулятивной форме, диалектическим идеализмом.

Единство свободы и необходимости, как осуществление и свободы, и необходимости, немислимо без реализации должного как внутреннего содержания рациональной человеческой деятельности. С этой точки зрения, учение Гегеля о человеке есть учение о становлении человечности в человеческой особи. Различение человека и человечности, безусловно, необходимо и теоретически оправданно, поскольку человек не рождается членом общества, а становится им в результате индивидуального и общественного развития. «По природе человек, — говорит Гегель, — не таков, каким он должен быть; лишь благодаря процессу преобразования он доходит до исти-

ны»<sup>15</sup>. Истина в данном контексте понимается не просто как знание, правильное представление, а как постижение и тем самым самоутверждение подлинно человеческой сущности, которая первоначально наличествует лишь «в себе», т. е. в еще неосуществленной форме, и только благодаря воспитанию и самодеятельности индивида в рамках установившегося в обществе образа жизни становится истинно человеческим бытием, сущность которого образует свобода, как позитивное, диалектическое снятие произвола. «Действительная свобода, — указывает в этой связи Гегель, — не есть поэтому нечто непосредственно сущее в духе, но нечто такое, что еще только *должно быть* (курсив мой. — Т. О.) порождено его деятельностью»<sup>16</sup>. Таким образом, индивидуальное развитие человеческого существа, если оно совершается свободно, есть становление должного, которое в качестве природных задатков заложено в человеческой природе. Будут ли эти задатки человечности вполне или же не вполне реализованы, в каких формах проявятся их осуществление — все это зависит не столько от внешних, независимых от индивидов условий, сколько от самих индивидов, поскольку каждый из них обладает разумом и волей, причем обе эти субстанциальные способности образуют единство, которое еще Кант определил как практический разум, или свободу. И Гегель следует в этом отношении по пути своего великого предшественника.

В «Философии духа» Гегель характеризует детство человека как состояние естественной гармонии субъекта с окружающим миром и с самим собой. Дитя не сознает еще противоречия между мышлением и бытием, между должным и сущим. Сознание этого противоречия развивается вместе с взрослением человеческого индивида, который в процессе своего становления «должен поднять-

<sup>15</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. С. 395.

<sup>16</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. III. С. 42.

ся на такую ступень развития, чтобы противопоставить себя всеобщему как в-себе-и-для-себя-сущему, готовому и устойчивому предмету, — должен постигнуть себя в своей собственной самостоятельности»<sup>17</sup>. Такой переход от непосредственного бытия, неразвитой человечности к опосредованию, благодаря которому индивид становится самосознающей личностью, происходит посредством пробуждающегося в индивидах чувства, что они «еще не *есть то*, чем они *должны быть*»<sup>18</sup>. Таким образом, индивидуальное развитие человеческого существа есть реализация его сущности или осуществление должного, которое представляет собой субъект-объектный процесс, единство спонтанного, обусловленного самой человеческой природой развития человеческих задатков и субъективной деятельности личности, созидающей себя самое. Юноша, говорит Гегель, абстрактно противопоставляет должное существующему, в то время как зрелый муж постигает должное в том, что есть. Взрослый человек, по словам Гегеля, отказывается от юношеского плана радикального преобразования мира; он создает только то, что уже есть, т. е. продолжает начатое дело. Но, осуществляя свои личные цели в рамках существующих общественных порядков, взрослый человек должен способствовать общественному прогрессу. Это долженствование — необходимое выражение зрелой человечности.

Воля характеризуется Гегелем как практический дух, заключающий в себе «двойное *долженствование*»<sup>19</sup>. С одной стороны, воля как стремление, присущее индивиду, выступающему в качестве отдельного, единичного существования, носит характер ограниченного субъективного стремления. Но, с другой стороны, та же воля, воля отдельного человеческого существа, поскольку она осу-

<sup>17</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. III. С. 88.

<sup>18</sup> Там же. С. 91.

<sup>19</sup> Там же. С. 281.

шествляет имманентно присущую ей разумность, возвышается к всеобщности своих целей, что находит свое адекватное выражение в нравственном поведении, которое следует не просто желанному, но должному. Неудивительно поэтому, что Гегель в конечном итоге приходит, по существу, к кантовской формулировке основной нравственной заповеди: «Я должен исполнить долг ради него самого, и *то*, что я выполняю как долг, есть моя собственная объективность в подлинном смысле этого слова: исполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен»<sup>20</sup>. Хотя в этой формулировке Гегель почти буквально повторяет кантовскую формулу категорического императива, следует иметь в виду, что Гегель, в отличие от Канта, связывает этот нравственный закон с развитием личности, с одной стороны, и развитием всего человечества — с другой. В кантовской философии такой исторический подход к нравственным нормам лишь намечен в его философско-исторических сочинениях, в то время как у Гегеля историзм образует основную черту его метода исследования.

В гегелевской философской антропологии проблема должного и сущего обсуждается также в рамках традиционной для всей философии темы: отношение между душой и телом. Гегель характеризует это отношение как органическую и, более того, интимную связь, которая принципиально отличается от связи живого человеческого существа со всем остальным телесным миром. Однако человеческое тело, именно потому, что оно есть тело, принадлежит также этому внешнему предметному миру, подчиняется его законам. И становление человеческой личности, духовное развитие человека, необходимо предполагает разрешение этого противоречия, что становится возможным благодаря господству индивида не только над внешними предметами, но и над самим собой. Человек, учит Гегель, должен посредством своей собственной

деятельности сделаться господином своего тела. «Чтобы стать соответствующей этому своему понятию, душа должна... сделать свое тождество со своим телом таким тождеством, которое *положено* или опосредовано духом, она должна *овладеть* своим телом, создать из него податливое и *удобное орудие* своей деятельности...»<sup>21</sup>

Гегель выступает против тех идеалистических концепций, которые принижают жизненное значение человеческого тела, противопоставляет этим концепциям идею диалектического тождества души и тела. Это тождество, разумеется, предполагает различие, из которого проистекает долженствование души по отношению к телу. Весьма показательным (и это свидетельствует о реалистической тенденции философии Гегеля), что философ связывает реальную свободу человека с реализацией долженствования в отношении тела. Он пишет: «Если я буду вести себя соответственно с законами моего телесного организма, то моя душа будет в своем теле свободна»<sup>22</sup>. В таком понимании долженствование выступает как необходимость, превращающаяся в свободу.

Мы рассмотрели некоторые аспекты гегелевского понимания принципа долженствования в его отношении к учению Канта. Вывод, к которому приводит этот анализ, состоит в том, что полемика Гегеля с Кантом, которая, на первый взгляд, выступает как отказ *от* принципа долженствования, является в действительности дальнейшим развитием этого принципа и притом таким его развитием, которое в ряде отношений продолжает наметившиеся в кантовской философии методологические подходы. С этой точки зрения, распространенное в нашей литературе противопоставление Гегеля Канту должно быть подвергнуто определенной корректировке.

*Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. III. С. 193. Там же. С. 192.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЭМАНСИПАЦИИ в  
ФИЛОСОФИИ Л. ФЕЙЕРБАХА

Философия всегда вела и в настоящее время ведет теоретическую борьбу за эмансипацию человека. Само возникновение слова «философия» исторически связано с решимостью освободиться от бремени повседневности, мелочных интересов и страстей. Диоген Лаэртский в своем знаменитом сочинении рассказывает, что Пифагор был первым греком, который назвал себя философом. И когда его спросили, что означает это до сих пор неизвестное словообразование, Пифагор ответил, что философ — человек свободный от жажды наживы и славы, а также от других низменных, по его убеждению, страстей, так как единственное, к чему устремлены его помыслы, — постижение истины. Это воззрение на философию, отождествляемую с интеллектуальной свободой, сохранилось и в последующие эпохи философского развития.

Эпикур, один из мыслителей, которые завершают древнегреческую философию, утверждал, что для освобождения *от* власти независимых от человека жизненных обстоятельств философу следует покончить со страхом перед богами, а также со страхом перед смертью. Философ и есть именно тот человек, который постиг, что основанием этих страхов является незнание, непонимание мира и в особенности человеческой природы. Человек страшится гнева богов и пытается снискать их благословение. Но боги совершенно безразличны к человеческим судьбам; они не утруждают себя какими-либо заботами и ведут блаженную жизнь в межмировых пространствах. Что же касается смерти, то хотя она и неизбежна, страшиться ее неразумно: пока мы живем, ее нет, когда же она приходит, нас уже нет. Живой человек со смертью не встречается.

Эпикур — один из первых философов, который не будучи атеистом тем не менее поставил вопрос о свободе как преодолении страха перед сверхприродными силами, а



также собственной, человеческой судьбой. Ж.-П. Сартр — мыслитель совершенно другой эпохи, разумеется, чуждый наивному эпикурейскому представлению о богах и его, конечно, слишком прямолинейному представлению о путях преодоления страха перед смертью, тем не менее подчеркивает революционный характер учения Эпикура, ибо он «первый, который определенно хотел освободить людей от страхов и цепей...»<sup>1</sup>

На протяжении всей истории философии эпикуреизм постоянно подвергался критике и искажению; его действительный смысл, органически связанный с тем основным убеждением, которое Диоген Лаэртский, по-видимому, не без основания приписывает Пифагору, фактически игнорировался или даже подвергался прямому отрицанию. В действительности же у Эпикура, так же как у Пифагора, назначением философии является культивирование человечности, гуманизм. Именно в этом заключен, по убеждению Людвиг Фейербаха, основной смысл философии, который писал, отвечая одному из критиков своей «Сущности христианства»: «Существенная тенденция философской деятельности вообще не может состоять в чем-либо ином, кроме того, чтобы делать *философа человеком*, делать *человека философом*»<sup>2</sup>. Речь, следовательно, идет о развитии философии гуманизма во всеобщее, родовое сознание человека, а вовсе не о том, чтобы превращать каждого человеческого индивида в философа.

Может показаться, что все эти рассуждения, связывающие гуманистическое призвание философии с преодолением культа сверхприродного, сверхъестественного, с борьбой против клерикализма, с отрицанием религиозных воззрений на Вселенную и человека, не относятся к идеалистическим учениям, так как последние, как правило, положительно оценивали религию и даже прини-

<sup>1</sup> Sartre J.-P. Situations. Vol. II. Paris, 1948. p. 173-174.

<sup>2</sup> Feuerbach L. Kleinere Schriften. Gesammelte Werke. Bd. 9. Berlin, 1970. S. 240.

мали религиозное мировоззрение в качестве отправного пункта своего философствования. В действительности отношение идеализма к религии носит гораздо более сложный характер. Сошлемся в этой связи на Гегеля, непосредственного предшественника Фейербаха. Гегель нередко утверждает, и притом не только в «Философии религии», что философия и религия в сущности тождественны. И это не экзотерическая декламация, от которой далеко не всегда свободен Гегель. Суть дела в том, что и религия, и философия, по учению Гегеля, являются высшими формами субстанции, ставшей субъектом, абсолютным духом, самосознанием. Однако существует, по Гегелю, иерархия форм абсолютного духа, вследствие которой его адекватной и в этом смысле единственно высшей формой, действительно совпадающей с его содержанием, является философия. В религии же содержание абсолютного выражено неадекватно, посредством чувственных, по существу, фантастических образов, которые не совместимы с понятием, теоретическим мышлением, логически необходимыми выводами. И совершенно не случайно следующее заявление Гегеля: «Мы не должны делать вид, что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание скрыть, что философия выступает против религии»<sup>3</sup>.

Гегель, конечно, не противник религии, вопреки утверждению младогегельянцев, изображавших его чуть не атеистом. И Фейербах правильно критиковал Гегеля как философа, который стремился рационализировать теологию посредством спекулятивной идеалистической философии. Однако здесь возникает вопрос: не является ли гегелевский критический анализ неадекватной, религиозной формы абсолютного завуалированным отрицанием трансцендентной реальности, а потому также и борьбой против религиозного гнета, столь характерного для фео-

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Соч. Т. IX. Кн. I. С. 63.

дального общества? Ответ на этот вопрос должен быть результатом исследования, которым мы, естественно, не можем заниматься в данной главе. Ограничимся лишь констатацией факта: Фейербах, так же как и младогегельянцы, выступавшие не только против клерикализма, но и против религии, вышел из Гегеля, в частности, из гегелевского разграничения содержания и формы религии. Это разграничение не просто существенно, оно вследствие диалектического понимания отношения формы и содержания носит бризантный характер. Форма, согласно гегелевской «Науке логики», есть содержание, переходящее в форму, а содержание — форма, переходящая в содержание. Принцип диалектического тождества формы и содержания (тождества, которое включает в себе различие, противоположность, противоречие) поднимает критику религии, даже в рамках гегелевской философии, на необычную в истории философии высоту. И это обстоятельство придает фейербаховской критике религии, как и всему фейербаховскому пониманию человеческой эмансипации, несравненно более глубокий по сравнению с предшествующими атеистическими учениями характер.

Французские материалисты XVIII века были последовательными атеистами. Однако они совершенно недостаточно исследовали глубинные корни религиозного сознания; они относились к нему высокомерно, презрительно. Несмотря на то, что в работах этих великих просветителей мы нередко встречаем глубокие догадки относительно происхождения религии, эти заслуживающие развития мысли теряются в массе саркастических афоризмов, избличающих нелепости догматического богословия. Известное замечание Г. В. Плеханова об аристократическом происхождении атеизма эпохи ранних буржуазных революций вполне подтверждается той критикой атеизма, которую мы находим у Руссо и его последователей-якобинцев\*.

«Атеизм аристократичен, — говорил Робеспьер. — Идея же великого существа, ограждающего угнетенную невинность

Как ни велико освободительное влияние атеизма французских материалистов XVIII века, его теоретическое содержание сплошь и рядом сводится к формуле: религия — плод встречи дурака с мошенником. Л. Фейербах, прошедший школу Гегеля и выступавший как революционный демократ, не мог, конечно, согласиться с такой уничижительной оценкой массового, народного сознания. Обман, самообман, надувательство, использование религии правящими «верхами» для умирения угнетенных «низов» — все это, конечно, имеет место, и Фейербаху не приходит в голову недооценивать, а тем более отрицать эти факты, о которых он неоднократно писал. Его, следовательно, нельзя упрекнуть в том, что он игнорирует идеологическую функцию религии как орудия социально-политической, в особенности феодальной реакции. Однако Фейербах, в отличие от предшествующих атеистов, показывает в своем анализе сущности религии, что она не просто насаждается сверху в народные массы; религия возникает как народное сознание и существует, прежде всего, потому что выражает реальную, жизненную ситуацию массы людей, насущные человеческие потребности, бедствия народных масс.

Таким образом, Фейербах чужд абстрактному отрицанию религии, которое с его точки зрения легкомысленно, научно несостоятельно. Он — первый материалист, постигший, что религиозное сознание отражает реальное бытие людей. «Сознание, — говорит Фейербах в одном из своих посмертно изданных фрагментов, — предполагает бытие, оно само является лишь осознанным бытием, лишь бытием осмысленным, наличествующим в представлении»<sup>4</sup>.

и карающего торжествующий порок, — глубоко народна...» (цит. по: *Олар Л.* Культ разума и культ верховного существа во время Французской революции. Л., 1925. С. 137).

<sup>4</sup> Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt von Karl Grim. Bd. II. S. 306. Leipzig und Heidelberg, 1874. Читатель, знакомый с трудами К. Маркса и Ф. Энгельса, не может, конечно,

С точки зрения дофейербаховского материализма, понятие отражения фактически было синонимом истины, т. е. считалось применимым лишь к истинным высказываниям. Ложное высказывание, ложное представление, согласно этому воззрению, не отражает чего-либо реально существующего; в ином случае оно было бы не ложным, а истинным. Что же касается сознания, то оно вообще не рассматривалось с точки зрения разграничения истинного и ложного. Понятно поэтому, почему французские материалисты XVIII в., характеризуя религию как совокупность фантастических представлений, были убеждены в том, что она не отражает, не воспроизводит чего-либо действительно существующего. Именно в этом пункте Фейербах принципиально расходится со своими предшественниками-материалистами, предвосхищая тем самым основное положение материалистического понимания истории, согласно которому всякое сознание, сколь бы ни было оно ложным, искаженным, отражает исторически определенные феномены общественной жизни. Правда, Фейербах почти не пользуется термином «отражение» (*Widerspiegelung*). Но трактуя сознание как осознанное бытие, применяя это основоположение к религиозному сознанию, вскрывая присущее ему объектив-

не вспомнить в этой связи известного, сформулированного в «Немецкой идеологии» положения основоположников марксизма: «Сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewusste Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* Т. 3. С. 25). Это положение было сформулировано Марксом и Энгельсом задолго до того, как Фейербах высказал свой приведенный выше тезис. Но Фейербах не мог знать содержания «Немецкой идеологии», в частности ее первого раздела, опубликованного лишь в начале нашего века. Остается лишь допустить, что мысль Фейербаха развивалась в направлении к материалистическому пониманию истории. Это не исключает и того, что Фейербах сформулировал приведенный нами тезис благодаря знакомству с другими произведениями основоположников марксизма.

ное, земное содержание, Фейербах тем самым придает понятию отражения универсальное, гносеологическое, а также философско-историческое значение. Что же отражает религия, религиозное сознание? Таков главный вопрос фейербаховского учения о религии и о путях человеческой эмансипации. Фейербах правильно отмечает, как это, впрочем, делали и другие исследователи, что религия исторически возникает как обожествление природы, преклонение перед господствующими над человеком стихийными природными силами. С помощью религии человек стремится овладеть этими, нередко угрожающими его существованию силами, «привести природу в подчинение человеку, заставить ее служить стремлению человека к счастью». Человек зависит от природы, сознает эту зависимость и стремится освободиться от нее, т. е. овладеть природными стихиями. Однако если зависимость от природы есть, по Фейербаху, основание, начало религии, то «свобода от этой зависимости как в разумном, так и в неразумном смысле есть конечная цель религии»<sup>5</sup>.

Фейербах отнюдь не считает, что религия в какой бы то ни было степени служит осуществлению провозглашаемой ею цели — освобождению человека от оков природной зависимости. Религия ориентирует человека на потустороннее, исключая возможность освобождения от власти природных сил в посюстороннем мире. Религия призывает к предельному ограничению потребностей человека, к подавлению его чувственности, а это не имеет ничего общего с человеческой сущностью, а значит, и свободой. Фейербах вообще не считает, что зависимость человека от природы поработщает человека. Природа — реальное поприще человеческой деятельности. Тело человека, которое принадлежит его сущности, есть также природа. Поэтому человеческая свобода не есть нечто сверхприродное; она, скорее, заключается в том, чтобы жить в союзе с природой. Фейербах иногда высказывает мысль, кото-

<sup>5</sup> Фейербах Л. Избр. философ, произведения. Т. 2. С. 721.

рая, правда, не получает у него систематического развития, что действительное освобождение человека от господства природной стихии достигается посредством человеческой деятельности, целесообразно изменяющей природу. «Многие растения, даже животные, — пишет он, — так изменились благодаря заботливой человеческой руке, что их прототипа больше уже не найти в природе»<sup>6</sup>. В этой связи Фейербах критикует религиозный обскурантизм, который осуждает изменение человеком природы как якобы богопротивное, греховное деяние. Он указывает, что «все культурные средства, все изобретения, которые сделал человек, чтобы сбросить себя *от* насилий природы, как например громоотводы, последовательная религиозная вера осуждала как посягательство против божественного управления, осуждала — кто бы мог это подумать? — еще даже в наше время»<sup>7</sup>.

Человек обожествляет природу, поскольку она представляет собой независимую от него, господствующую над ним, угрожающую его существованию реальность. Но не только внешняя природа, но и собственная человеческая природа независима от человека. Природа человека есть, прежде всего, человеческая чувственность, которая является спонтанной силой, господствующей над человеком. Рационалисты доказывали, что разумный человек, собственно, потому и является разумным, что он подчиняет свои чувства, эмоции разуму, который призван господствовать над этой якобы низменной сферой человеческой жизни. Фейербах решительно не согласен с рационалистическим принижением чувственности. Человек, утверждает Фейербах (и в этом он, конечно, прав в своем споре с рационалистами) отличается от животных не только разумом, но и чувствами, которые качественно отличаются от свойственных животным ощущений. И призвание разума состоит вовсе не в подавлении

<sup>6</sup> Фейербах Л. Избр. философ, произведения. Т. I. С. 266.

<sup>7</sup> Там же. С. 682.

человеческих чувств, а в том, чтобы культивировать их, развивать присущую им человечность. Человеческая жизнь есть, прежде всего, чувственная жизнь, и счастье, к которому стремится каждый человек, невозможно вне многообразия, вне богатства чувственной деятельности. Отношение человека к внешней природе, как и его отношение к своей собственной природе, есть в основном, в главном, определяющем, чувственное отношение. Поэтому и религия коренится в человеческой чувственности, в эмоциях, которые вызываются внешней реальностью, с одной стороны, и человеческой, антропологической сущностью — с другой. К этой антропологической сущности относится и стремление к счастью, и неизбежность смерти, и все то, из чего изначально и в ходе всемирной истории складывается жизнь человека. Этим определяется и противоречивость религиозного чувства, в котором сочетаются страх и надежда, отчаяние и блаженство. Двойственность религиозного чувства есть, по учению Фейербаха, следствие *отчуждения* чувственной сущности человека и самого предмета чувственности — внешней природы, так же как и нашей собственной, человеческой природы. Фейербах не дает сколько-нибудь основательного анализа происхождения этого отчуждения\*. Однако его систематическое описание многообразных форм религиозного отчуждения является несомненной заслугой философа, благодаря которой фено-

Так, Фейербах предлагает, в частности, психологическое объяснение возникновения отчуждения, религиозного сознания. «Прежде чем искать свою сущность в себе, человек полагает ее *вне* себя. Свою собственную сущность он объективирует в качестве другой сущности. Религия — *младенческая сущность* человечества; но ребенок свою сущность, человека, рассматривает как нечто постороннее...» {Фейербах Л. Избр. философ, произв. Т. II. С. 42). Такое объяснение едва ли согласуется с психологической наукой, а кроме того, оно нисколько не объясняет, почему религиозное отчуждение сохраняется и после того, когда человечество вышло из своего первобытного, «младенческого» состояния.



мен религии постигается как в высшей степени существенный общечеловеческий фактор всемирно-исторического процесса.

Л. Фейербах утверждает, что Бога «можно определить только так: *Бог есть чистое, неограниченное, свободное чувство*. Всякий иной Бог, тобою предполагаемый, навязан твоему чувству извне. Чувство *атеистично* в смысле ортодоксальной веры, которая связывает религию с внешним объектом; чувство отрицает *предметного Бога*, оно есть *Бог само для себя*\*<sup>8</sup>. Это значит, что Бог есть отчужденная сущность человека, сущность, которая представляется человеку возвышающейся над ним, предопределяющей судьбу всемогущей силой. Религия, разъясняет Фейербах, не есть только продукт воображения, фантазии; она — выражение человеческого стремления сделать жизнь лучше, устранить все уродующее эту жизнь, все то, что делает человека несчастным. Человек «верит в блаженное существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но и потому, что он сам хочет быть блаженным; он верит в совершенное существо потому, что он сам хочет быть совершенным; он верит в бессмертное существо потому, что он сам не желает умереть»<sup>9</sup>. Место рождения Бога — человеческие страдания и надежды, обездоленность людей, которые, не находя счастья на земле, надеются обрести его в мифологическом потустороннем мире. Расшифровывая основные догматы христианства, Фейербах убедительно показывает, что каждый из них выражает посредством фантастических образов человеческие устремления, потребности, несчастья, заботы и страхи. Так, представление о бессмертии отражает стремление обездоленной массы людей осуществить свое естественное стремление к счастью, хотя бы в потустороннем мире. Поэтому «загробная жизнь есть потерянная и вновь обретенная и потому ярче сияющая земная жизнь...

<sup>8</sup> *Фейербах Л.* Избр. философ, произв. Т. II. С. 40.

<sup>9</sup> Там же. С. 713.

А небесные радости ничем не отличаются от земных, они только свободны от ограничений и зла этой жизни»<sup>10</sup>. Но жажда бессмертия, подчеркивает Фейербах, есть не изначальное свойство человеческой природы, а отражение сложившейся в течение тысячелетий обездоленности подавляющего большинства человечества. Следовательно, личное бессмертие — это, в сущности, мнимая потребность, так как в действительности человек хочет не бессмертия, а счастливого, плодотворного долголетия. Фейербах не просто раскрывает, анализирует двойственность религиозного, чувственного сознания. Его оценка религии, соответственно этому анализу, также носит двусторонний характер. Силы, которые воспринимаются религиозным сознанием как сверхъестественные, господствующие над человеком силы, представляют собой «не что иное, как создание его собственного, несвободного, боязливого духа и невежественного, необразованного ума...»<sup>11</sup> И вместе с тем религиозные представления, или то, что Фейербах характеризует как «религиозный объект», есть, пользуясь его собственным выражением, «нечто интимное, интимнейшее, наиболее близкое человеку»<sup>12</sup>. Это указание на интимность религиозного чувственного сознания является, по Фейербаху, одной из наиболее существенных его характеристик, которую обычно подчеркивали лишь религиозные мыслители, видя в ней как бы указание на сверхъестественный источник веры. Дофейербаховские материалисты частью игнорировали, частью недооценивали этот факт, в особенности потому, что его настойчиво выдвигали на первый план многие теологи, в особенности теологи протестантизма. Несомненной заслугой Фейербаха является то, что он увидел в религии не одни только сковывающие человека путы, но и нечто такое, что его возвышает, придает ему силы, хотя бы посредством уте-

<sup>10</sup> Фейербах Л. Избр. философ, произв. Т. II. С. 216.

<sup>11</sup> Там же. С. 516-517.

<sup>12</sup> Там же. С. 41.

шения, надежды, иллюзии, как бы ни были они обманчивы. Иное дело, что эта атрибутивная характеристика религии зачастую истолковывается философом превратным образом: преодоление религиозного отчуждения представляется ему возможным посредством создания принципиально новой религии, религии без Бога, религии обожествляющей самого человека. Человек человеку Бог — таков принцип этой новой религии, которая, конечно, не является религиозным мировоззрением, но сохраняет то земное, отнюдь не потустороннее содержание религии, которое ранее отчуждалось, мистифицировалось и тем самым превращалось в орудие подавления человеческой самостоятельности. И Фейербах, убедительно доказывающий, что атеизм есть разоблаченная сущность религии, тем не менее утверждает: «Если до сих пор непознанная религия, религиозная тьма была верховным принципом политики и морали, то отныне или, по крайней мере, когда-нибудь в будущем определять судьбу людей будет религия познанная, растворенная в людях»<sup>13</sup>.

Конечно, этот парадоксальный тезис говорит о том, что Фейербах, злоупотребляя словами, неправомерно называет свое отрицание религии новой, свободной от предрассудков религией. Но это не оговорка, не случайное заблуждение. Это, скорее, не доведенная до конца демистификация религии, поскольку Фейербах убежден в том, что основные эпохи истории человечества определялись развитием мировых религий. Эта концепция имеет своей предпосылкой идеалистическое понимание истории. Отсюда и вывод, что преодоление отчужденного сознания должно быть делом самого сознания, разумеется, свобод-

<sup>13</sup> *Фейербах Л.* Избр. философ, произв. Т. II. С. 517. В этом смысле Фейербах утверждает, что «новая философия», которую он создал, является критически и рационально постигнутой сущностью религии. «Будучи порождена самой сущностью религии, она носит эту истинную сущность в себе и сама по себе, как философия, является религией» (Там же. С. 28).

ного, раскрепощенного сознания. Но откуда возникнет такое сознание? Здесь Фейербах выдвигает на первый план философию, свою философию, которая, вскрывая земное содержание религии, просвещает людей и воодушевляет их на борьбу за осуществление реальных, посюсторонних идеалов. «Новая философия», проповедуемая Фейербахом, есть не только положительное, содержательное отрицание религии и теологии, но и отрицание спекулятивно-идеалистического, преимущественно рационалистического философствования, которое истолковывало Бога как безличный вселенский разум, противостоящий человеку — единственно разумному существу. Разрыв с этой философией — настоятельная необходимость. «Стащить ее из божественного, ни в чем не нуждающегося мысленного блаженства в царство человеческой скорби»<sup>14</sup>. «Новая философия», исходя из убеждения, что высшее существо есть сам человек, встает на защиту человека обездоленного, угнетенного, эксплуатируемого человека прежде всего. Этот вывод, намечающийся уже в «Сущности христианства», становится лейтмотивом в «Лекциях о сущности религии», читавшихся в дни революционной бури 1848 года. В эти дни Фейербах, отправляясь от критики религии и идеалистической спекуляции, переходит к критике политики и существующего социально-экономического устройства. А это означает также изменение самого характера материалистического анализа религии: отныне она подвергается критике и как консервативная идеология, оправдывающая общество, основной определяющей чертой которого является противоположность между имущими и неимущими. В своей первой лекции о сущности религии Фейербах провозглашает, «...довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами»<sup>15</sup>. То, что Фейербах отвергает как философский идеализм, есть, судя по контексту,

<sup>14</sup> Фейербах Л. Избр. философ, произв. Т. I. С. 134.

<sup>15</sup> Там же. Т. II. С. 494.

мнимая беспартийность идеалистической философии, создатели которой мнят себя возвышающимися над бурным морем житейским, над социальными конфликтами и противоположностями. Политическим материализмом является, с точки зрения Фейербаха, поворот философии к реальным, в особенности материальным, экономическим интересам большинства человечества. «Когда начинается в истории новая эпоха? Всюду тогда, когда против исключительного эгоизма нации или касты заявляет свой вполне законный эгоизм угнетенная масса или большинство, когда классы или целые нации, одержав победу над высокомерными претензиями господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществить и осуществит свое право и начнет новую эпоху в истории... недопустимо, чтобы немногие имели собственность, а другие — ничего не имели; собственность должна быть у всех»<sup>16</sup>. В. И. Ленин в своем конспекте книги Фейербаха «Лекции о сущности религии», приводя это положение философа, указывает, что оно заключает в себе зародыш исторического материализма, а также свидетельствует о приближении немецкого материалиста к социализму<sup>17</sup>. И действительно, фейербаховское представление о «законном эгоизме», эгоизме «угнетенного большинства человечества» фиксирует коренные, общие, долговременные интересы трудящихся масс, интересы, не имеющие ничего общего с эгоистическими притязаниями отдельного индивида, которому нет дела до общих интересов класса, нации, общества, человечества. Фейербах также подчеркивает, что законный эгоизм угнетенного большинства восстает против «исключительного эгоизма» господствующих. Таким образом, философ, по существу, говорит о классово-антагонистической структуре общества.

<sup>16</sup> *Фейербах Л.* Избр. философ, произв. Т. II. С. 835. <sup>17</sup> *Ленин В. И.* Поли. собр. соч. Т. 29. С. 58.

Фейербах, как известно, не принимал непосредственного участия в революции 1848 г., он ограничился лишь чтением цитируемых мною «Лекций о сущности религии», опубликованных им в 1851 г. Однако содержание этих лекций свидетельствует о том, что революционная борьба масс была воспринята философом как великий исторический поворот, открывающий перед человечеством обнадеживающие перспективы. Но религия осуждает революционную борьбу масс. Более того, она осуждает всякое стремление социальных низов изменить якобы установленные свыше социальные порядки. «Все оставить таким, каково оно есть, — вот необходимый вывод из веры в то, что Бог правит миром, что все происходит и существует по воле божией, — говорит Фейербах. — Каждое самовольное изменение существующего порядка вещей есть святотатственная революция»<sup>18</sup>. Такая оценка социальной роли религии, ее отношения к «законному эгоизму» угнетенных и эксплуатируемых существенно отличается от столь характерного для всей фейербаховской философии стремления выявить и сохранить интимно-человеческое, гуманистическое содержание религии.

Гуманизм, философское обоснование которого образует лейтмотив всего творчества Фейербаха, развивается философом как учение о сущностном, антропологическом равенстве людей, совершенно независимом от сословного и всякого иного неравенства, а также от различий, существование которых атрибутивно характеризует человеческую личность. Это равенство не сводится к общности биологических характеристик. Оно есть, скорее, сущностная общность, которая выражается в общности изначальных потребностей людей, в том, что все люди в равной мере хотят жить и т. д. Фейербах развенчивает застарелые аристократические предрассудки господствующей феодальной идеологии, согласно которой противоположность между правящими сословиями и массой «простых» людей будто

бы коренится в самой человеческой сущности, а именно в том, что аристократы принадлежат к высшей человеческой породе. Но природа, возражает Фейербах, не может быть источником *социальной* несправедливости; социальное неравенство, господство человека над человеком — извращение человеческой природы. Конечно, понятие извращенной человеческой природы, восходящее к представлениям идеологов ранних буржуазных революций, весьма далеко от понимания *исторического* развития человечества, в рамках которого изменение человеческой сущности, природы, носит объективно обусловленный характер. Следует, однако, напомнить, что и основоположники марксизма, прежде чем они разработали материалистическое понимание истории, характеризовали общественный строй, в котором создатели общественного богатства являются обездоленной, угнетенной массой, как извращенную социальную реальность, извращение человеческой природы.

Ход идейного развития Фейербаха — становление революционно-демократического гуманизма. В первой половине сороковых годов революционность Фейербаха ограничивается главным образом обоснованием атеизма и необходимости радикальной реформы философии, вследствие чего эта революционность, оставляющая в тени коренные социально-экономические проблемы, носит абстрактный характер\*. Революция 1848 г. и последующий период существенно способствуют осознанию

В статье «Необходимость реформы философии» (1842) Фейербах заявляет: «Потребность удержать старое есть искусственная, вымученная потребность, — это реакция». И далее: «Только тот имеет силу, у кого есть смелость быть абсолютно отрицательным» (Избр. философ, произв. Т. I. С. 108). В другой, несколько ранее написанной работе Фейербах утверждает: «Если человечество хочет основать новую эпоху, оно должно решительно порвать со своим прошлым; оно должно допустить, что все до сих пор бывшее — ничто». И несколько ниже: «Поэтому человечество должно изредка хватать через край. Оно должно становиться несправедливым, пристрастным» (Там же. С. 256).

философом необходимости сочетать критику религии, господствующей феодальной идеологии, с критикой политики. Фейербах все более определенно высказывается относительно безусловной необходимости занять партийную позицию в борьбе классов, происходящей на его глазах. Уже в первой своей лекции о сущности религии философ заявляет, что «человечество в известные эпохи должно позабыть ради предстоящей ему задачи все остальные...»<sup>19</sup> Такова эпоха революции, когда политический интерес поглощает все другие интересы, когда каждый становится, сознательно или бессознательно, вольно или невольно, партийным, т. е. сторонником одного определенного политического направления и противником противоположного. Фейербах пишет: «Каждый — и тот, который воображает себя наиболее беспартийным, даже против собственного сознания и воли, является, хотя бы только в теории, человеком партии...»<sup>20</sup>

Партийность — императив революционной эпохи, и Фейербах сознательно выступает как «человек партии», то есть тех общественных сил, которые ведут борьбу против феодального гнета. Он разделяет и их иллюзии: уничтожение сословных привилегий, формальное равенство перед законом представляется ему не только политической, но и человеческой эмансипацией. Фейербах даже называет себя коммунистом, поскольку коммунизм, по его убеждению, сводится к последовательному признанию общественной сущности человека, родового единства людей, альтруизма. Это отождествление человеческой эмансипации с буржуазно-демократическим преобразованием

В этих высказываниях, несмотря на радикальный характер провозглашаемого отрицания, прошлое, против которого выступает Фейербах еще не определяется сколько-нибудь конкретным образом. Остается не вполне ясным, идет ли речь об отрицании старого образа мыслей или исторически определенной социально-экономической реальности.

<sup>19</sup> *Фейербах Л.* Избр. философ, произв. Т. II. С. 493.

<sup>20</sup> Там же.



общества является, несомненно, знаменем времени, закономерным идеологическим выражением эпохи буржуазных революций, особенно в XIX в., когда рабочий класс превращается в основную движущую силу эпохи социальных преобразований. Буржуазно-демократические иллюзии стимулировали и возвышали революционную борьбу против феодальных общественных отношений; классово ограниченный характер этой борьбы станет выявляться лишь в последующую эпоху, когда буржуазно-демократическое государство и экономическая диктатура капитала станут основными характеристиками общества, сменившего феодальный строй. Революционный гуманизм Фейербаха непосредственно, свободно обнаруживается в его эпистолярном наследии, в котором философ доводит до логического конца положения, формулируемые в подцензурных произведениях. Так, в одном из писем философ, развивая тему партийности, осуждает любые уступки реакции: «В политике, как и в религии, мало помогают половинчатость и двусмысленность: тот, кто их применяет и рекомендует, работает, не зная этого, на реакцию»<sup>21</sup>. Понятие реакции конкретизируется: речь идет о социальных силах, подавивших революцию. Правда, капиталистическое развитие Германии, несмотря на поражение революции, ускоряется, но феодальные сословия, вставшие на путь классового компромисса с крупной буржуазией, фактически сохраняют свое привилегированное положение. И Фейербаху становится все более и более ясным, что невозможно покончить с господством меньшинства над большинством, с тем, что он называет насилием над человеческой природой, на путях одного лишь просвещения, без революционного насилия. Показательно в этом смысле другое его письмо, также относящееся к послереволюционному периоду. «Чего бы я не дал, если бы я мог сменить перо на топор!»<sup>22</sup> — восклицает фило-

<sup>21</sup> *Feurbach L. Briefwechsel. Leipzig, 1963. S. 209.*

<sup>22</sup> *ibidem. S. 310.*

соф. Нельзя не вспомнить в этой связи гениального современника и сторонника Фейербаха, философа-революционного демократа Н. Г. Чернышевского, который писал: «К топору зовите Русь!» Это совпадение тем более примечательно, что Чернышевскому не могли быть известны приведенные фейербаховские строки: они были опубликованы посмертно.

Л. Фейербах является не только предшественником марксизма, но и старшим современником К. Маркса и Ф. Энгельса. «Манифест Коммунистической партии» был опубликован непосредственно перед революцией 1848 г. В те дни, когда Фейербах читал свои «Лекции о сущности религии», Маркс и Энгельс выпускали «Новую Рейнскую газету», которая обосновывала программу и тактику революционного пролетариата, анализировала с этих позиций борьбу классов, просвещала борющиеся массы. Фейербах не сумел ни в годы революции, ни непосредственно после нее подняться на этот теоретический уровень. Его представление о человеческой эмансипации при всем своем радикализме оставалось буржуазно-демократическим. Но в отличие от других буржуазных радикалов — своих современников, Фейербах никогда не был антикоммунистом. У него не было научного, в особенности экономического понимания сущности коммунистического движения, но он полностью разделял его гуманистический пафос. Именно поэтому Фейербах называл себя коммунистом. Коммунизм, — говорил он, — это голос сердца, которому в отличие от рассудка не присущ эгоизм. В коммунизме философ видел необходимое продолжение своего гуманистического идеала — всестороннее развитие общественной сущности человека, осуществление родового единства всех людей.

Разумеется, научный коммунизм ни логически, ни исторически не проистекает из признания того, что человек есть общественное существо. Но и Фейербах не ограничивался одной лишь констатацией этого факта: отправляясь от него, он вплотную подошел к отрицанию общественного строя, в котором имущее меньшинство

господствует над неимущим большинством. Существование неимущих классов является, по Фейербаху, величайшей социальной несправедливостью. И Маркс не без основания писал Фейербаху, что такие его сочинения, как «Основные положения философии будущего» «дали социализму философскую основу»<sup>23</sup>. Следует, правда, учитывать, что в 1844 г., когда было написано это письмо, формирование марксизма еще далеко не завершилось. Существенно, однако, то, что этот исторический процесс совершался под влиянием антропологического материализма Фейербаха, о чем убедительнейшим образом свидетельствуют «Экономическо-философские рукописи 1844 года» Маркса и первый совместный труд основоположников марксизма — «Святое семейство».

Современные критики марксизма зачастую противопоставляют ему феербаховский гуманизм, идею антропологического единства человечества, которая истолковывается в духе отрицания существенности классовых противоположностей. Однако гуманизм Фейербаха, как было показано выше, не есть отрицание существенности деления общества на противоположные классы. Фейербах протестует против антагонистического раздвоения общества, которое, согласно его учению, противоречит человеческой природе, подлинной сущности человека и, следовательно, является его отчуждением. Ясно также и то, что теория классовой борьбы, которая трактует деление общества на классы как исторически неизбежный, но вместе с тем и исторически преходящий социальный феномен, вполне согласуется с феербаховской концепцией изначального, существенного единства человеческого рода. Марксизм развивает это положение на основе современных научных данных и исторического опыта, который показал, как многие считавшиеся в прошлом нецивилизованными народы выходят на широкое поприще социального и культурного прогресса.

*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 381.*

Фейербах стоял на стороне угнетенных и эксплуатируемых, и немецкие рабочие, посещавшие его лекции в 1848 году, отметили этот факт в своем благодарственном послании философу, в котором, в частности, говорится: «Мы не ученые и поэтому не умеем должным образом оценить научное значение Ваших лекций, но мы достаточно чувствуем и понимаем, что поповский и религиозный обман, против которого Вы боретесь, есть последний оплот существующей системы угнетения и подлости, под игом которой мы страдаем, и что поэтому Ваше учение, которое ставит на место веры любовь, на место религии — образование, на место попов — учителей, может стать единственно прочной основой того будущего, к которому мы стремимся...»<sup>24</sup>

Нет ничего случайного в том, что в конце своей жизни, в 1870 г., Фейербах вступил в социал-демократическую партию Германии. Тяжело больной философ писал в этой связи, что он лишен возможности непосредственно участвовать в работе партии, но вступлением в ее ряды он выражает свою солидарность с ее гуманистической программой.

В последний траурный путь великого немецкого мыслителя-демократа провожали тысячи рабочих. Но не было в этой процессии представителей власти имущих, так же как и представителей официальной академической науки. Венки на могилу Л. Фейербаха, возложенные от имени К. Маркса, Ф. Энгельса, А. Бебеля, В. Либкнехта свидетельствовали о том, что рабочий класс признает в нем своего выдающегося союзника.

История философии, так же как развитие политических идей, выявляет различные исторические формы гуманизма, которые иной раз вступают в противоречие друг с другом. Фейербаховский гуманизм нередко подвергался критике его оппонентами, в том числе и марксистами,

<sup>24</sup> *Griin K.* Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass... Bd. I. S. 385-386.

указывающими на его абстрактный характер. Существует, однако, в ходе интеллектуальной истории человечества восходящее движение от абстрактного к конкретному. И гуманизм Фейербаха, его основополагающая идея единства всего человечества, становится в наше время, в эпоху надвигающегося планетарного экономического кризиса и все еще сохраняющейся угрозы термоядерного самоуничтожения человечества, все более и более конкретной.

Человеческая эмансипация — всемирно-историческая задача, которая будет решена объединенными усилиями всех народов. И да будет позволено мне дополнить великий лозунг Маркса и Энгельса, завершающий изложение «Манифеста Коммунистической партии» призывом, который в новых исторических условиях может и должен способствовать осуществлению идеала, который разделяли и Л. Фейербах, и основоположники марксизма: Гуманисты всех стран, объединяйтесь!

Л. Фейербах, несомненно, является одним из родоначальников современного всемирного гуманистического движения. Великие, действительно прогрессивные мыслители, связавшие свои думы с народными чаяниями, во многом, пожалуй, даже в самом главном, остаются нашими современниками. Гуманистическая непримиримость ко всякому угнетению человека человеком, вера в человеческий разум и его права, пафос истины, несовместимый с узколобым догматизмом и доктринерством, — все эти черты передового общественного сознания не могут быть преходящими, исчезающими в потоке времени. Они возрождаются последующими историческими эпохами, обогащаются новым, все более значимым, конкретным социальным содержанием, отражающим историческую необходимость и общественные потребности более высокого порядка. Все это без всякого преувеличения можно сказать о важнейшем, сохраняющем свою актуальность учении Фейербаха о человеческой эмансипации.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Введение в эту книгу было посвящено главным образом вопросам, составляющим предмет ее первой части и лишь опосредованным образом второй ее части, поскольку немецкая классическая философия, единая в своем социальном содержании, представляет собой, как и вся философия, плюралистическое течение. В этом заключении мы и намерены рассмотреть как плюралистический характер этого философского течения, так и его социальное единство.

Родоначальник немецкой классической философии И. Кант во многом предопределил проблематику учений своих продолжателей. Нельзя, конечно, согласиться с О. Либманом, неокантианцем второй половины прошлого века, который в своей книге «Кант и эпигоны» утверждал, что Фихте, Шеллинг и Гегель просто повторяли идеи Канта, несмотря на то, что каждый из них полемизировал с ним. Однако нельзя впадать и в другую крайность, т. е. не видеть того, что эти продолжатели Канта развивали, обосновывали созданную Кантом систему трансцендентального идеализма. Фихте и Шеллинг неоднократно заявляли об этом и видели свою задачу в том, чтобы завершить дело Канта. Гегель подчеркивал отличие своей системы абсолютного идеализма от кантовской философии, однако анализ этой системы показывает, что ее создатель онтологически интерпретировал учение Канта об априорном мышлении, непосредственно продолжая в этом отношении философию Фихте.

Таким образом, Фихте является непосредственным продолжателем учения Канта, Шеллинг — непосредственный продолжатель Фихте, Гегель развивает основные идеи Фихте, а также Шеллинга. Такая, если можно так выразиться, прямая линия идейной преемственности между крупнейшими философами — явление поистине уникальное. Однако преемственность в философии (и в данном случае в особенности) не сводится к тому, что один мыслитель воспринимает и развивает идеи своего предшественника. Коммулятив-ная модель исторической преемственности совершенно не-

совместима с природой историко-философского процесса даже в тех случаях, когда речь идет об одном, едином по своему содержанию, процессе. И классики немецкого идеализма, несмотря на отмеченное выше идейное единство, которое можно охарактеризовать как развитие трансцендентального идеализма, радикально расходятся друг с другом в ряде основных положений.

Кант, выступая против рационалистов XVII в., которые создали учение об интеллектуальной интуиции как способности разума независимо от опыта, не прибегая к логическим выводам, т. е. теоретическим доказательствам, непосредственно постигать сверхчувственное, трансцендентное. В противоположность этой основополагающей рационалистической концепции Кант доказывал, что познание в принципе осуществимо лишь в границах возможного опыта, в силу чего сверхопытное, сверхчувственное, трансцендентное принципиально непознаваемо. Из этого основоположения, прогрессивный характер которого не подлежит сомнению, следовали два основных вывода, на которых построена система Канта. Первый вывод: интеллектуальная интуиция, т. е. непосредственное усмотрение истины чистым разумом, невозможна. Второй вывод: поскольку сверхопытное, трансцендентное принципиально непознаваемо, поскольку существует не один лишь чувственно воспринимаемый мир, постольку необходимо признать существование недоступных опыту, непознаваемых «вещей в себе». Признание мира «вещей в себе» означало в системе Канта признание независимой от познающего субъекта объективной реальности. Фихте, который как уже было показано в книге, неоднократно громкогласно заявлял, что его система отличается от кантовской лишь по способу изложения, уже в первых изложениях своего «Наукоучения» обосновывает в качестве отправного положения своей философии необходимость интеллектуальной интуиции и тут же, не затрудняя себя какой-либо аргументацией, отбрасывает понятие «вещи в себе». Такое отношение преемственности между Фихте и Кантом оказывается весьма противоречивым. Это в некоторых отношениях переход в свою противоположность. И все таки это — отношение теоретической преемственности, что находит свое выражение во всех частях системы Фихте, за исключением разве только его последних работ, в которых преобладает религиозное умонастроение.

Шеллинг и Гегель, подобно Фихте, отвергают кантовское понятие «вещи в себе», истолковывая его как проявление дуализма и пережиток «догматизма», приписываемого философскому материализму. Шеллинг придает понятию интеллектуальной интуиции, которую он характеризует как чистое созерцание, основополагающее значение в построении своей системы. В своих первых работах он выступает как фихтеанец, но в дальнейшем осознает, что крупнейшим пробелом системы Фихте является отсутствие философии природы, поскольку природа характеризуется Фихте чисто отрицательным образом, как абстрактное не-Я. В противовес фихтеанству Шеллинг создает натурфилософию, в которой благодаря диалектической интерпретации природных процессов предвосхищает некоторые выдающиеся естественно-научные открытия, в частности, открытие электромагнитной индукции.

Если Фихте утверждал, что отправным положением философии должно быть понятие абсолютного Я, то Шеллинг, пересматривая это основоположение, доказывает, что сознание, интеллект следует выводить из природы, которая, правда, изображается как развитие бессознательного духа, постепенно переходящего из одной фазы в другую, более совершенную, становится в конечном итоге сознанием, самосознанием.

Гегель, подытоживший развитие идеалистических учений своих непосредственных предшественников, вместе с тем подвергает эти учения суровой критике. Несмотря на высокую оценку учений Канта и Фихте, Гегель полагает, что они «не дошли еще ни до *понятия*, ни до *духа*, как он есть *в себе и для себя*, но только до духа, как он есть в отношении к другому»<sup>1</sup>. Иными словами, Кант и Фихте, по убеждению Гегеля, не дошли до представления о саморазвитии духа, совершающемся, согласно гегелевской системе, как саморазвитие понятия, которому Гегель придает онтологическое, субстанциальное значение.

Высокая оценка философии Шеллинга, которую Гегель оценивает как «единственно значительный шаг вперед по сравнению с фихтевской философией»<sup>2</sup>, сочетается с весьма

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. III. С. 205.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. XI. С. 485.



резкой оценкой философии тождества Шеллинга, с критикой шеллинговской концепции интеллектуального созерцания, с которой у Шеллинга связано отрицание онтологического статуса понятия. «Понятием, — пишет Гегель, — Шеллинг называет именно обыденные рассудочные категории, в действительности же понятие есть конкретное, бесконечное внутри себя мышление»<sup>3</sup>.

Л. Фейербах, завершающий развитие немецкой классической философии, создает материалистическую систему, которая является вместе с тем критическим анализом, отрицанием абсолютного идеализма Гегеля и его непосредственных предшественников. Но Фейербах не просто отвергает эти учения; его философская антропология так же, как и его философия религии материалистически перерабатывают идеи его предшественников-идеалистов, в особенности идеи Гегеля. Свой материализм Фейербах характеризует как антитезу гегелевской философии, в которой мышление трактуется как субъект, а природные вещи да и сам человек как предикат. По этому поводу Фейербах замечает: «Достаточно повсюду подставить *предикат* на место *субъекта* и *субъект* на место *объекта* и *принципа*, то есть *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получили истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде»<sup>4</sup>. Фейербах поставил гегелевский идеализм с головы на ноги и таким путем, путем «преобразующей критики» идеализма, создал свою материалистическую философию.

Мы лишь бегло коснулись кардинальных различий между системами классиков немецкой философии, поскольку их подробное рассмотрение было предметом второй части книги. Здесь же констатация этих кардинальных различий в рамках одного и того же философского течения, представители которого являются непосредственными продолжателями своего предшественника, необходима для иллюстрации процесса плюрализации, специфически характеризующего философию и ее историю.

Конфронтация между классиками немецкой философии не помешала тому, что каждый из них выдвигал в качестве центральной философской и социальной проблемы пробле-

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. XI. С. 495.

<sup>4</sup> Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 115.

му свободы. В учениях этих мыслителей получила адекватное выражение историческая эпоха, началом которой была Великая французская революция, а завершением — революции 1848-1849 гг. во Франции, Германии, Австрии.

Кант, который противопоставил свободу природе, не ограничился этой общей, абстрактной постановкой проблемы. Он объявил республику постулатом практического разума, высшим нравственным требованием, в согласии с которым должно быть осуществлено разделение законодательной, исполнительной и судебной властей, а гражданские права и свободы должны быть закреплены конституцией. Вот одно из высказываний Канта о политической свободе, высказывание, которое звучит актуально и сегодня: «Признаюсь, что мне решительно не по вкусу употребляемые порой даже очень умными людьми выражения: известный народ (в смысле введения узаконенной свободы) не созрел для свободы; крепостные помещика для свободы еще не созрели; и далее: для свободы люди вообще не созрели. Но если исходить из подобных предположений, свобода никогда не наступит, ибо для нее нельзя *созреть*, если предварительно не ввести людей в условия свободы...»<sup>5</sup>

Не мешает напомнить, что эти слова были сказаны двести с лишним лет тому назад. И даже в наше время трудно сказать, когда это предупреждение Канта утратит свою актуальность.

В 1793 г., т. е. свыше двух веков тому назад, Фихте выступил с двумя небольшими работами: «К исправлению суждений публики о Французской революции» и «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали». Обе работы вышли анонимно, что нисколько не умаляет их выдающегося идейно-политического значения. В этих работах Фихте не только оправдывает Французскую революцию, но и доказывает необходимость революции всюду, где существует крепостное право, сословные привилегии, подавление свободы слова и свободы совести.

В 1794 г. Фихте опубликовал свои лекции, собранные в книге «О значении ученого». В ней он, развивая идеи Ж.-Ж. Руссо, решительно заявляет: «...всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда дей-

<sup>5</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. — «Трактаты и письма». С. 262.

ствительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным...»<sup>6</sup> Стоит напомнить, что это говорилось с университетской кафедры!

Социально-политические воззрения Шеллинга представляются более умеренными по сравнению со взглядами Фихте. Однако и он, подобно своему предшественнику, открыто выражает свой протест против феодального строя. Он пишет: «Самый недостойный и возмущающий душу вид приобретает зрелище такого устройства, при котором владыками являются не закон, а воля устроителя и деспотизм, разыгрывающий роль какого-то внутреннего провидения по отношению к праву...»<sup>7</sup>

В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг, исходя из понятия свободы, обосновывает необходимость разделения властей, без чего, по его убеждению, не может быть правового государства. Развивая идеи Канта, высказанные в работе «К вечному миру», Шеллинг полагает, что правовой строй в отдельных государствах может и должен быть гарантирован «всеобщим правопорядком», т. е. международным демократическим объединением правовых государств, благодаря которому каждое государство может рассчитывать на полную безопасность своего существования. Так же, как и Кант, Шеллинг предвосхищает современные международные организации, признанные способствовать мирному сосуществованию народов.

Гегель, утверждавший необходимость конституционной монархии, подчеркивал, что конституция необходима не только для ограничения власти монарха, но главным образом для того, чтобы узаконить «свободу народа, его участие в выборах, в решениях...»<sup>8</sup>

Будучи непримиримым противником материалистической философии, Гегель, тем не менее, высоко оценивает роль французского материализма XVIII в. в борьбе за граждан-

<sup>6</sup> Фихте И. Г. Соч. Т. 2. С. 27.

<sup>7</sup> Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. М., 1936. С. 331.

<sup>8</sup> Гегель Г. В. Ф. Письмо Нитхаммеру, ноябрь 1807 г. / Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 284.

ские права и свободы. Он писал: «Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями... он обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления, политического авторитета...»<sup>9</sup> Эти слова убедительно свидетельствуют о том, что идеалист Гегель вполне солидарен с французскими материалистами в их борьбе за гражданские права и свободы против феодализма.

Таким образом, даже принципиальные расхождения между идеалистами, принадлежащими к одному философскому течению, развитие которого в значительной мере обусловлено общей, восходящей к Канту линией преемственности, даже радикальная противоположность между идеализмом и воинствующим, атеистическим французским материализмом не помешала солидарному выступлению этих различных, а частью и противоположных друг другу философских учений против феодального гнета, за гражданские права и свободы, необходимость которых философия провозглашала и обосновывала до того, как эти социально-политические вопросы практически встали на повестке дня.

Плюрализм философских учений — специфическая форма познания, развития философского знания, его обогащения новыми идеями, проблемами, выводами. Плюрализация философии несколько не исключает преемственности; больше того, лишь благодаря никогда не исчезающей преемственности философских идей и происходит возникновение новых философий. Это подтверждает вывод, сделанный в начале нашего исследования: философия всегда и везде существует не как отдельно взятое, самодостаточное учение, а как совокупность философских учений, их взаимодействие, взаимное оплодотворение и, как следствие этого, прогрессивное развитие. В этом находит свое непосредственное выражение единство философии как историко-философского процесса.

<sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Соч. Кн. 3. Т. XI. С. 385. Несколько ниже Гегель подчеркивает, что французы отстаивали «великое человеческое право на субъективную свободу» (С. 390).

# PHILOSOPHIE ALS PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Pluralität philosophischer Lehren — das ist augenscheinlicher, empirisch fixierter Fakt, die aber wie jede Augenscheinlichkeit einer kritischen Analyse, theoretischem Durchdenken unterliegt. Es geht nicht einfach um die Meinungsverschiedenheit, sondern um die grundsätzlich verschiedenen philosophischen Systeme. Solche Unterschiede sind so wesentlich, daß keine allgemeingültige Bestimmung des Philosophiebegriffs möglich ist, ungeachtet dessen, daß man philosophische Texte von nichtphilosophischen ohne Schwierigkeiten unterscheidet.

Der philosophische Skeptizismus stellt das Vorhandensein der Vielheit der sich ausschließenden philosophischen Überzeugungen fest und kommt ständig zur Schlüsselfolgerung über die grundsätzliche Haltlosigkeit der Philosophie. Wir sehen dieser Tatsache an, wie eine richtige Feststellung der Fakten zur fehlerhaften Konklusion führt. Die Philosophieentwicklung widerlegt den philosophischen Skeptizismus, weil Philosophie dank dieser Entwicklung durch neuen Ideen bereichert wird. Die Pluralität philosophischer Lehren schließt in keiner Weise ihre eigenartige Einheit aus. Einheit und Pluralität in der Philosophie bilden das Verhältnis der Gegensätze, die einander bedingen. Das ist der objektive Widerspruch des philosophiegeschichtlichen Prozesses, die ihn innewohnende Triebkraft.

Die Klassiker der Philosophie, die nach Verwandlung der Philosophie in ein System der wissenschaftlichen Erkenntnis strebten, verurteilen die Pluralität philosophischer Lehren als etwas, was mit dem Imperativ der wahren Philosophie, mit den Prinzipien der Wissenschaftlichkeit unvereinbar ist. In Wirklichkeit äußert sich in dieser Pluralität besonders anschaulich der qualitative Unterschied der Philosophie von Einzelwissenschaften, ihre spezifische Form der Erkenntnis. Aber die Klassiker der Philosophie sahen nicht, daß eben in der Pluralität philosophischer Lehren die Mannigfaltigkeit, der Reichtum der philosophischen Ideen, ein ständiger schöpferischer Prozess zuffl

Vorschein kommt. In der Philosophiegeschichte, in der alle Stadien der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung für alle Generationen gleichzeitig gegeben werden, haben wir die einzige intellektuelle Ebene, auf der sich die Denker der verschiedenen Epochen wie Zeitgenossen begegnen. Wir können diesen Denkern Fragen stellen, und obwohl wir auf diese Fragen selber antworten müssen, helfen uns die philosophischen Lehren der Vergangenheit, die zeitgemässen Probleme zu durchdenken und teilweise zu lösen.

Die Philosophieentwicklung, die ich mit Begriffen wie Differenzierung, Divergenz, Polarisierung der Lehren, *Stro-laungen* und Richtungen charakterisieren mochte, ist zugleich ein Prozess der Integration der philosophischen Ideen. Der Integrationsprozess entfaltet sich v. a. innerhalb jeder entgegengesetzten Richtungen. Z. B., sind Materialismus und Idealismus durchaus keine absolute Gegensätze, denen gemeinsame Züge fehlen. Es existiert nicht seitens zwischen ihnen ein Verhältnis der geschichtlichen Kontinuität. Somit sind die Pluralität, die Pluralisierung philosophischer Lehren und ihre Integration zwei Seiten eines einheitlichen und widersprüchlichen Prozesses der fortschreitenden Entwicklung der Philosophie. Folglich hat dieser philosophische Pluralität nichts mit einer Selbstisolierung der philosophischen Systeme und ihrer gegenseitigen Entfaltung gemein.

Vom gegenwärtigen Standpunkt aus ist die negative Stellungnahme zur Pluralität philosophischer Lehren als eine veraltete, bereits überwundene Konzeption zu betrachten. Es wäre deswegen ein grosser Fehler, die Pluralität philosophischer Lehren als den historisch vorganglichen Charakterzug der Philosophieentwicklung vorzustellen, d. h. als eine Bestimmtheit, die nur bis dahin existiert, bis nicht ihre Entwicklung die kronende letzte Philosophie erschaffen hat, jene Philosophie, die das endgültige System, die absolute Wahrheit in letzter Instanz darstelle. Diese Thesen, die zum Inhalt des ersten Teiles der Monographie gehören, werden im zweiten Teil des Buches durch die Analyse der Lehren Kants, Fichtes, Schellings, Hegels und Feuerbachs erklärt, bekräftigt, begründet.

*Директор издательства:*

***О. Л. Абышко***

*Главный редактор:*

***И. А. Савкин***

*Художественный редактор:*

***О. А. Грызлова***

*Редактор:* Т.

*М. Савкина*

*Корректор:*

*Н. М. Баталова*

*Оригинал-макет:*

*А. Б. Левкина*

**Теодор Ильич Ойзерман**

«Философия как история философии»

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»: Санкт-Петербург, пр.  
Обуховской обороны, д. 13 Телефон издательства:  
(812) 567-2239 Факс: (812) 567-2253

Сдано в набор 20. 04. 1998 г. Подписано в печать 15. 01. 1999 г. Бумага офсетная.  
Формат 60x88V<sub>6</sub>. Печать офсетная. Объем 28 п. л. Тираж 1500 экз. Заказ №3020-

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в Академической типографии «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

**Printed in Russia**

