

Ю. В. Перов

Лекции по истории
классической
немецкой философии

Ю. В. Перов





Том 96

Ю. В. Перов



Лекции по истории
классической
немецкой
философии



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2010

УДК 10(09)4
ББК 87.3
П26

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

Составление: Цыпина Л. В.

Перов Ю. В.

П26 Лекции по истории классической немецкой философии. — СПб.: Наука, 2010. — 531 с. (Серия «Слово о сущем». Т. 96).

ISBN 978-5-02-025446-6

В книге представлены лекции по истории немецкой классической философии, которые Ю. В. Перов (1940—2008) более 20 лет читал в Санкт-Петербургском государственном университете.

УДК 10(09)4
ББК 87.3

ISBN 978-5-02-025446-6

© Издательство «Наука», серия
«Слово о сущем» (разработка,
оформление), 1992 (год основания), 2010
© Перов Ю. В., 2010
© Слинин Я. А., вступительная статья, 2010

Я. А. Слинин

ЭВОЛЮЦИЯ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Юрий Валерианович Перов (1940—2008) — один из наиболее значительных петербургских философов конца XX — начала XXI в., крупный специалист в области западноевропейской философии Нового времени. Его научные труды широко известны как в России, так и за рубежом. В течение почти четверти века Ю. В. Перов руководил кафедрой истории философии Санкт-Петербургского государственного университета и на протяжении всего этого времени разрабатывал, совершенствовал и шлифовал свой курс лекций по истории классической немецкой философии. Этот курс читался им в студенческой аудитории и являлся одним из основных спецкурсов на философском факультете.

Помимо студентов, которые обязаны были прослушать лекции по истории философии в соответствии с программой обучения, Ю. В. Перов собирал в своей аудитории и много вольнослушателей, поскольку был известен своей необычайной эрудированностью и нетривиальным подходом к излагаемому материалу. Его лекции отличались весьма высоким научно-теоретическим уровнем, но, обладая большим педагогическим талантом, Ю. В. Перов умел ясно изложить трудный материал даже не очень подготовленной аудитории. Он хорошо разбирался во всех тонкостях излагаемых им философских учений — сильная философская интуиция позволяла ему постичь глубины даже самых «неудобопонимаемых» концепций. Будучи оригинальным философом, Ю. В. Перов всегда со своей точки зрения оценивал, сравнивал и систематизировал взгляды мыслителей, о которых рассказывал на лекциях, — это придавало лекциям дополнительный интерес. Он не любил «растекаться мыслию по древу», не любил останавливаться на второстепенных деталях описываемых им философских учений. Ему всегда удавалось выделить их суть, именно о ней он и говорил. Поэтому его лекции компактны, логичны, немногословны, и это, несомненно, является большим их достоинством.

Итак, публикуемый здесь курс лекций Ю. В. Перова носит название «Лекции по истории классической немецкой философии» и посвящен учениям четырех немецких философов конца XVIII — начала XIX в.: Иммануила Канта (1724—1804), Иоганна Готлиба Фихте (1762—1814), Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775—1854) и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770—1831). Каждый из них, по праву, считается оригинальным и выдающимся философом, и все же Канта именуют родоначальником классической немецкой философии, Фихте позиционировал себя как его ученика и последователя, Шеллинг и Гегель каждый по-своему развивали учения Канта и Фихте. Объединяются учения этих четырех далеко не во всем согласных друг с другом мыслителей в философское направление, которое в нашей отечественной литературе принято называть «классической немецкой философией». Название «классическая немецкая философия» закрепилось за ним еще в советское время, когда «официальной» философией был марксизм. Существуют разные объяснения того, почему в названии присутствует слово «классическая». На этот счет я придерживаюсь нижеследующей точки зрения.

Настольной книгой советских философов была работа Фридриха Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В ней описывается, как ученик Гегеля Фейербах порвал с гегелевским идеализмом и в своей книге «Сущность христианства» «без обиняков провозгласил торжество материализма». Фейербах увлек за собой и многих других молодых последователей Гегеля (они именовали себя «младогегельянцами»), в том числе Карла Маркса и самого Энгельса. «Все мы стали сразу фейербахянцами», — пишет последний. Провозгласив торжество материализма, Фейербах, по мнению Энгельса, положил конец немецкой классической философии. Но что она, по его мнению, собой представляет? Каких авторов включает Энгельс в ее состав? Прежде всего это, конечно, Гегель. Но гегелевская философия, как пишет Энгельс в своей работе, является завершением всего философского движения со времен Канта. Вот и указаны границы классической немецкой философии: от Канта до Гегеля.

Энгельс ничего не говорит о том, кого именно, в дополнение к Гегелю и Канту, он включает в состав упомянутого им философского движения. Однако любой мало-мальски эрудированный историк философии и сам может понять, кто это такие. Если брать только крупных философов, то ясно, что таковыми

являются Фихте и Шеллинг, хотя Энгельс в своей работе ни разу не упоминает ни того, ни другого. Конечно, можно вспомнить и о не столь выдающихся философах того времени, таких, например, как Карл Рейнгольд, Фридрих Якоби или Якоб Фриз, однако в отечественной историко-философской литературе сложилась такая традиция, что когда говорят о немецкой классической философии, как правило, имеют в виду лишь труды четырех корифеев: Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. И это справедливо, если не забывать, что классическим мы, по преимуществу, называем то, что высоко оцениваем. В самом деле, едва ли найдется много людей, сомневающих в том, что «философский рейтинг» данных четырех мыслителей заслуженно высок. Так что их учения, взятые как по отдельности, так и в совокупности, достойны того, чтобы именоваться классическими.

Ю. В. Перов следовал установившейся традиции: в своих лекциях он рассказывал студентам только о Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле. Однако в отличие от чисто марксистской интерпретации учений четырех философов, каковая являлась обязательной при советской власти, в его лекциях мы сталкиваемся с попыткой провести объективный научный анализ этих учений. Он, разумеется, учитывает все то дельное, что могли, по его мнению, сказать о Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле марксисты. Но гораздо больше его интересуют тексты представителей других философских течений, посвященные этим мыслителям. Надо сказать, что Ю. В. Перов не считал нужным принимать во внимание разного рода «вторичные» тексты (мы, ведь, знаем, что труды упомянутых мыслителей породили «море» комментаторской литературы). Он полагал, что студентов следует знакомить только с мнениями крупных философов из числа тех, которые сочли возможным написать о Канте, Фихте, Шеллинге или Гегеле солидные исследования. Чаще всего мы встречаем в его лекциях анализ суждений на этот счет, высказанных Вильгельмом Виндельбандом, Георгом Зиммелем, Вильгельмом Дильтемом, Артуром Шопенгауэром, Мартином Хайдеггером, Эрнстом Кассирером, Куно Фишером, Александром Кожевым. С какими-то суждениями данных авторов лектор соглашается, с какими-то — нет.

Как построен курс лекций Ю. В. Перова? Автор сообщает, что основное время лекционного курса он намерен потратить на изучение философских учений Канта и Гегеля. Изучение же философии Фихте и Шеллинга придется, по его мнению, ограничить схематическим изложением. В какой мере данное намере-

ние автора осуществлено в публикуемом здесь тексте? Текст разбит на восемнадцать лекций. Львиная доля их — десять лекций — потрачена на изложение философии Канта. Две лекции посвящены философии Фихте, три лекции — философии Шеллинга и три — философии Гегеля. Но если принять в расчет количество печатных знаков, то самым большим, конечно, оказывается тот раздел, где рассматривается философия Канта; примерно вдвое меньше тот раздел, в котором помещен анализ философии Гегеля; еще меньше раздел, посвященный философии Шеллинга; меньше всех других — раздел, содержанием которого является рассмотрение философии Фихте.

Вполне оправдано то, что Канту отводится в лекциях так много места. Ю. В. Перов пишет: «Кант — общепризнанный основоположник немецкой классической философии, а во многом и всей новейшей философии». Он присоединяется к тем, кто считает учение Канта поворотным пунктом в истории философии.

С такой оценкой Канта нельзя не согласиться. В самом деле, все сколько-нибудь влиятельные направления в философии XIX и следующих за ним веков имеют в качестве своей подоплеки кантовское учение. Каждое из них по-своему интерпретирует многогранное кантовское наследие, более или менее критически относясь к нему. Каждое из них по-своему развивает и дополняет его, высвечивая то одну, то другую из его граней. Кант стоит у истоков не только классической немецкой философии, но и позитивизма, неокантианства, философии жизни, феноменологии, если брать в расчет только самые крупные философские школы. При этом классическую немецкую философию нет оснований считать генеральной линией развития кантовского учения. Правильнее позиционировать ее как одну из равноправных философских школ, в основе которых оно лежит.

Блок лекций Ю. В. Перова, посвященных Канту, открывается разбором «Критики чистого разума».

Поворот, произведенный Кантом в истории философии, многие называют «коперниканским». На мой взгляд, «коперниканство» этого поворота сосредоточено в учении Канта о времени и пространстве. Все остальное в его философии не так важно в данном отношении. Учение Канта о времени и пространстве кардинальнейшим образом обновило философию. После его опубликования стало так же невозможно философствовать по-старому, как после Коперника настаивать на том, что солнце

вращается вокруг земли. Имя новой философии дано ее родоначальником. Кант окрестил ее трансцендентальной.

Зачатки трансцендентализма существовали в западноевропейской философии Нового времени и до Канта. Достаточно вспомнить о *cogito ergo sum* Декарта и о монадах без окон Лейбница. Однако лишь после того, как Кант поставил всем на вид, что ни время, ни пространство не существуют сами по себе, независимо от нашего сознания, а представляют собой лишь априорные формы нашего чувственного созерцания, трансцендентальная философия обрела свои зрелые очертания.

Что означает у Канта слово «трансцендентальный»? Трансцендентальным он называет все находящееся в человеческом сознании и познаваемое интроспективно, изнутри самого этого сознания. Предметы трансцендентального познания являются частями сознания, имманентны ему.

Суть кантовского учения заключается в том, что только такое познание и возможно. В самом деле, все вещи, которые даются нам при помощи чувственного созерцания, существуют во времени и пространстве. И если время и пространство суть лишь априорные формы нашего чувственного созерцания, т. е. являются частями нашего сознания и имманентны ему, то и все вещи, находящиеся во времени и пространстве, тоже являются частями нашего сознания и имманентны ему. И раз уж все то, что «дано нам в ощущениях», имманентно нашему сознанию, то и подавно имманентно ему все то, что традиционно включается в его состав: сами ощущения, мышление, воля, эмоции, память, воображение и т. д.

Кант, однако, не считает, что все существующее имманентно нашему сознанию. По его мнению, имеются и вещи, трансцендентные нашему сознанию, существующие отдельно и независимо от него. Кант называет их «вещами в себе». Он именует их так потому, что они непознаваемы для нас. Мы знаем, что они существуют, но у нас нет средств узнать, каковы они сами по себе. Точнее, мы знаем не только то, что «вещи в себе» существуют, но и то, что они воздействуют на наши органы ощущений, «аффицируют» их. Результат этого аффицирования — наши чувственные созерцания. Таким образом, мы познаем отнюдь не сами «вещи в себе» в том виде, в каком они существуют независимо от нас. Мы способны познавать лишь их явления нам, людям. По Канту, окружающий нас мир — это не мир «вещей в себе», а мир явлений, феноменов. Именно явления, феномены существуют во времени и пространстве, будучи «вещами

для нас», а вовсе не «вещами в себе». Соответственно, и познавать мы способны лишь явления, а не сами вещи в себе. Кант подчеркивает, что так устроено исключительно наше, человеческое, познание. Он допускает, что Бог мог бы воспринимать «вещи в себе» в их подлинном бытии в качестве ноуменов, если бы существовал и был наделен такими атрибутами, какие приписываются ему богословами.

Тут мы сталкиваемся с тем, что можно назвать «антропологизмом» кантовской философии. Антропологизм является одной из основных ее черт. Кант неоднократно и настойчиво заявлял, что намерен иметь дело только с человеческим познанием и не касаться никаких других возможных видов познания. Дело в том, что все великие континентальные философы XVII в. — предшественники Канта — такие как Декарт, Мальбранш, Спиноза и Лейбниц, равно как и англичанин Беркли, в своих трудах позволяли себе обсуждать то, каким образом «устроен» Бог, что и как постигает его бесконечное сознание. Таким образом, их учения можно, условно говоря, назвать не только философскими, но и «квазитеологическими». Так вот, Кант решительно отказывается от всего, что напоминало бы квазитеологию. Он полагал, что вправе исследовать только то, что дано непосредственно человеческому сознанию.

Теперь остановимся на сугубо кантовских терминах *a priori* и *a posteriori*. Что они означают? Здесь Кант следует традиции, идущей от Лейбница. Лейбниц считал, что имеются два вида истин: истины разума и истины факта, имеющие своим источником чувственные созерцания. Истины разума необходимы, истины факта случайны. К числу истин разума Лейбниц относил истины логики, математики, механики и им подобных наук, объединяемых общим названием *mathesis universalis*. К числу истин факта он относил истины естественных наук. Из числа истин разума можно выделить такие, которые совершенно не связаны с чувственным опытом и известны нам до подобного опыта, — это истины чистого разума.

Кант тоже постоянно говорит о чистом разуме. Истины чистого разума интересуют его в первую очередь и по преимуществу. Он называет их истинами *a priori*, доопытными. Истины, опирающиеся на чувственный опыт, носят у Канта наименование истин *a posteriori*, опосредствованных опытом.

Но уже в отличие от Лейбница Кант настаивает на том, что необходимыми могут быть только результаты трансцендентального априорного познания, только трансцендентальные истины

a priori. Он также говорит о том, что такие истины являются всеобщими. Это означает, что с ними вынужден соглашаться каждый из нас, хочет он этого или нет.

Выражению «чистый разум» Кант придает в своих сочинениях двойкий смысл: широкий и узкий. В широком смысле он именуется чистым разумом нашу трансцендентально ориентированную мыслительную способность как таковую, но затем говорит о двух разновидностях этой способности, одну из которых называет рассудком, а другую разумом в узком смысле слова. Рассудок определяется Кантом как способность мыслить предметы чувственного созерцания, которые даны или могут быть даны в опыте. В отличие от рассудка разум — это способность мыслить сверхчувственные предметы, которые в опыте даны быть не могут.

Науку, изучающую чистый разум, взятый в целом, Кант называет трансцендентальной логикой. Она разделена у него на две части. Ту часть, которая посвящена исследованию рассудка, Кант назвал трансцендентальной аналитикой; та же часть, в которой рассматривается разум, взятый в узком смысле, названа им трансцендентальной диалектикой.

Одним из самых фундаментальных положений кантовского учения является тезис о том, что только рассудок способен снабжать нас необходимыми и всеобщими истинами *a priori*. Диалектический же разум не дает нам никакого знания вообще, запутываясь в разного рода противоречиях, парадоксах и антиномиях.

Считая трансцендентальную аналитику опорой всего человеческого познания, наукой, которая только и обеспечивает его возможность, Кант весьма низко ставит трансцендентальную диалектику. Он сравнивает ее с диалектикой древних греков и римлян, которая, по его мнению, была не чем иным, как логикой видимости, софистическим искусством придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины.

Тут невольно напрашивается аналогия с тем, как строил свое учение об умозаклчениях Аристотель. В своих «Аналитиках» он излагает теорию научных силлогизмов, имеющих дело с необходимыми истинами. Всякий подобного рода силлогизм исходит из необходимо истинных начал и приводит к необходимо истинным заключениям. В силу их необходимости ни начала, ни заключения таких силлогизмов никем не могут быть оспорены. Истины такого рода являются всеобщими и неоспоримыми — по их поводу бессмысленно дискутировать, им можно

только обучаться. Не таковы диалектические умозаключения. Им Аристотель посвятил «Топику» и трактат «О софистических опровержениях». Диалектические умозаключения опираются не на необходимые начала, а всего лишь на более или менее правдоподобные мнения людей. Заключение таких диалектических силлогизмов тоже лишь более или менее правдоподобны. Такого рода истины могут быть оспорены и быть предметом разного рода дискуссий. Диалектический силлогизм потому так и назван, что является инструментом, употребляемым в диалогах, диспутах, спорах, препирательствах. Правдоподобным, по Аристотелю, может считаться, например, все то, что «кажется правильным всем или большинству людей, или мудрым — всем или большинству из них, или самым известным и славным».

Приведенная аналогия, может быть, и не является слишком глубокой и ведущей к каким-то важным выводам, но не исключено, что Кант держал в памяти содержание упомянутых трактатов Аристотеля, когда создавал свое учение о трансцендентальной аналитике и трансцендентальной диалектике.

В трансцендентальной аналитике Кант дает классификацию чистых рассудочных понятий, или категорий, и классификацию синтетических основоположений чистого рассудка. По Канту, понятия и основоположения чистого рассудка служат средством упорядочения многообразия чувственных созерцаний. Дело в том, что, согласно Канту, на уровне чистой чувственности мы еще не имеем перед собой мира явлений. Чувственность дает нам лишь хаотическое многообразие изолированных чувственных созерцаний. Функция рассудка состоит в том, что при помощи присущей ему трансцендентальной способности суждения он подводит это многообразие под свои категории и основоположения. В результате изолированные чувственные созерцания, соединяясь друг с другом, образуют многочисленные целостные единства, которые мы называем явлениями, или феноменами. Одновременно между явлениями устанавливаются разнородные и многообразные связи. Перед нами предстает тот упорядоченный и законосообразный мир, наблюдать который мы привыкли. Для Канта очень важно констатировать то, что внесение в мир целостности и связности является прерогативой именно рассудка; в самих чувственных созерцаниях нет ничего цельного и ничего связного.

Установление всевозможных связей и целостностей есть действие рассудка, обозначаемое у Канта понятием синтеза. Если многообразие чувственных созерцаний свойственна известная

пассивность, так как они суть всего лишь результат аффицирования со стороны «вещей в себе», то их синтезирование и внесение единства в их многообразие есть чистая активность трансцендентального субъекта, которому принадлежат как чувственность, так и рассудок. Кант говорит о том, что всякая связь есть представление этим субъектом самому себе синтетического единства многообразного.

Тут мы впервые сталкиваемся с понятием трансцендентального субъекта. Оно возникает тогда, когда Кант выдвигает основоположение о синтетическом единстве апперцепции как высшем принципе всякого применения рассудка. Кант подчеркивает, что всякая осуществляемая рассудком связь — это мысль, мысленное представление синтетического единства многообразного. Но для того чтобы иметь способность осуществлять единство мысленных представлений, рассудок предварительно сам должен представлять собой единство, а не быть скоплением изолированных разрозненных мыслей. Согласно Канту, единство рассудка представляет собой не что иное, как трансцендентальное синтетическое единство апперцепции, т. е. самосознания. Мысля себя самого я осознаю себя как единое Я. На уровне чистого рассудка мое самосознание тоже является чистым, априорным, не зависящим от опыта. На этом уровне и возникнет мое единое трансцендентальное Я, мое единое трансцендентальное *ego*, называемое также трансцендентальным субъектом.

Важно иметь в виду, что, по мысли Канта, трансцендентальный субъект вовсе не является субстратом, «носителем» принадлежащих ему мыслей. Он представляет собой их чистое, не нуждающееся ни в какой опоре единство, не более того. Трансцендентальное единство моей апперцепции выражается в том, что все находящиеся в моем сознании представления с необходимостью должны сопровождаться суждением: «я мыслю». В противном случае я не мог бы признать эти представления моими собственными. Кант констатирует, что многообразные представления не были бы моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному моему самосознанию.

И еще один важный момент. Трансцендентальное *ego* — это единичное, индивидуальное *ego*. Трансцендентальное единство апперцепции — это индивидуальное единство апперцепции, это единство моего и только моего самосознания. Тут возникает неизбежная для трансцендентальной философии проблема существования других Я. Как такое существование возможно? Как

из того, что я существую, вывести заключение о том, что и другие существуют? Возможно ли это? На горизонте появляется призрак солипсизма. Представители современной феноменологической философии по-разному пытаются решить проблему существования Других. Но у Канта эта проблема решается просто. Он даже и не ставит ее. Для него существование других трансцендентальных субъектов, наряду с моим, является чем-то само собой разумеющимся. По сути дела, Кант решает эту столь трудную для современных феноменологов проблему, присвоив необходимым трансцендентальным априорным истинам титул всеобщих.

Понятие всеобщности упомянутых истин не имело бы никакого смысла, если бы помимо моего трансцендентального субъекта, для которого они обязательны, не существовали бы и другие трансцендентальные субъекты, для которых они тоже обязательны. Априорные истины необходимы для всех трансцендентальных субъектов — в этом состоит всеобщность данных истин. Но это означает, что имеется сообщество трансцендентальных субъектов, человеческое общество. К кантовскому антропологизму мы подходим и с этой стороны. Теперь и на трансцендентальном уровне мы с чистой совестью имеем право там, где нужно, говорить «мы» вместо «я».

Трансцендентальный субъект дан самому себе как феномен. Интроспективно мы способны наблюдать все процессы, происходящие в нашем сознании, все отдельные феномены, которые в нем содержатся. Но Кант учит, что, помимо этой открытой ему стороны самого себя, трансцендентальный субъект имеет еще и скрытую от него сторону — ноуменальную. В качестве ноумена человек непознаваем для самого себя, но в практической жизни его ноуменальность себя проявляет.

Подробно рассмотрев проблемы, связанные с функционированием рассудка, Ю. В. Перов переходит в своих лекциях к анализу кантовской трансцендентальной диалектики. Как мы уже знаем, диалектический разум занят сверхчувственными предметами. Каковы же они, эти сверхчувственные предметы? Поскольку они сверхчувственны, постольку они суть ноумены, «вещи в себе». Следовательно, согласно Канту, они непознаваемы. Однако диалектический разум притязает на то, что все-таки способен их познать. Кант ставит своей задачей показать, что такие притязания несостоятельны, что трансцендентальная диалектика есть не что иное, как «логика видимости», что она с начала до конца противоречива, погрязнув в парадоксах и антино-

миях. Поэтому то, что она выдает за истину, вовсе не является истиной.

Трансцендентальная диалектика включает в свой состав, во-первых, трансцендентальные понятия чистого разума, а во-вторых, диалектические умозаключения чистого разума.

Что представляют собой трансцендентальные понятия чистого разума? Кант именует их трансцендентальными идеями. Он рассматривает три априорные трансцендентальные идеи: психологическую, космологическую и теологическую. Эти идеи соответствуют предметам трех разделов прежней, докантовской, метафизики: психологии (учению о бессмертии души), космологии (учению о природе) и теологии (учению о бытии Бога).

Трем перечисленным априорным идеям Кант ставит в соответствие три разновидности диалектических умозаключений чистого разума. Ни одна из этих разновидностей не содержит ни одного корректного умозаключения. Это значит, что ни одно из умозаключений диалектического разума не приводит к достоверному заключению. Учитывая это обстоятельство, Кант и дает всем трем разновидностям диалектических умозаключений подобающие названия. Диалектические умозаключения, соответствующие психологической идее, он называет паралогизмами чистого разума; умозаключения, соответствующие космологической идее, он именует антиномиями чистого разума; умозаключения, соответствующие теологической идее, он зовет идеалом чистого разума.

Кант насчитывает четыре паралогизма чистого разума. Они касаются вопроса о бессмертии души и возникают тогда, когда диалектически пытаются доказать нематериальность, неразрушимость и личностность души, а также найти основания ее связи с телом. Неотвратимость данных паралогизмов заставляет сделать вывод о том, что невозможно рационально обосновать ни тезис о бессмертии души, ни тезис о ее смертности.

Переходя от психологической идеи к космологической, Кант констатирует, что имеется четыре антиномии чистого разума, касающиеся основных вопросов учения о природе. Антиномия, по Канту, возникает тогда, когда оказывается возможным доказать как некоторый тезис, так и его отрицание, антитезис. Кант приводит доказательства четырех касающихся космоса тезисов, давая одновременно доказательства соответствующих этим тезисам антитезисов. При этом каждый раз получается так, что доказательство антитезиса столь же убедительно, сколь и дока-

зательство тезиса. В результате Кант всякий раз приводит нас к неразрешимому противоречию, так что мы не имеем права принять ни тезис, ни антитезис.

Вспомним четыре кантовские антиномии чистого разума:

1. Тезис: мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве. Антитезис: мир не имеет начала во времени и границ в пространстве.

2. Тезис: в мире существует только простое или то, что сложено из простого. Антитезис: в мире нет ничего простого.

3. Тезис: в мире не все совершается по законам природы; в нем действует также и закон свободы. Антитезис: в мире нет никакой свободы; в нем все происходит только в соответствии с законами природы.

4. Тезис: абсолютно необходимая сущность либо находится в мире, либо является его причиной, находясь вне мира. Антитезис: нет никакой необходимой сущности ни в мире, ни вне мира как его причины.

Надо отметить, что в кантовской философии третья антиномия существенно отличается от других. Для чисто диалектического разума она так же неотвратима, как и остальные, но наличествующий у нас, людей, практический разум позволяет ее устранить, получив возможность предпочесть тезис антитезису. Как это получается, Кант объясняет уже не в «Критике чистого разума», а в «Критике практического разума».

Но прежде чем обратиться к практическому разуму, рассмотрим, какие умозаключения сопоставляет Кант последней из трех априорных идей диалектного разума — теологической. Ей, по Канту, соответствуют традиционные доказательства бытия Бога. Их три: онтологическое, космологическое и физико-теологические. Кант опровергает их одно за другим. Получается, что диалектический разум не способен доказать, что Бог есть. Но невозможно доказать и то, что Его нет. Вывод таков: спекулятивная теология невозможна вообще.

Тем не менее Кант не расстается с Богом. В его философии Бог выступает как идеал чистого разума, как некий регулятивный принцип, согласно которому должна строиться философия. Идеал недостижим, но к нему следует неуклонно стремиться. Теологическая идея выступает как регулятивная идея: она дает направление трансцендентальному познанию.

И две другие априорные идеи чистого разума — психологическая и космологическая — тоже имеют, по Канту, регулятивный характер. Категории и основоположения рассудка консти-

тутивны: они создают и формируют явления, базирующиеся на чувственном опыте; они же обеспечивают возможность их познания, имеющего всеобщий и необходимый характер. Идеи же чистого разума всего лишь регулятивны.

Закончив анализ «Критики чистого разума», каковому отведено шесть лекций, Ю. В. Перов переходит к рассмотрению «Критики практического разума», «Критики способности суждения» и работ Канта по философии истории и социальной философии. Рассказ об этом занимает у него четыре лекции.

Если теоретический, чистый разум имеет дело с категориями, основоположениями и идеями, то в компетенцию практического разума входят максимы и императивы. Теоретическое знание — это знание сущего, практическое знание — это знание должного.

Максимы и императивы суть правила, управляющие жизнью людей. Они определяют их волю, их поступки, их поведение в обществе. По Канту, максимы — это чисто субъективные определения воли; они бывают разными у разных людей. Императивы же имеют характер всеобщности: они суть правила, которыми обязан руководствоваться каждый человек.

Императивы Кантом делятся на гипотетические и категорические.

Гипотетические императивы управляют людьми как существами природными; такие императивы целиком и полностью зависят от условий, в каких живут те или иные люди в ту или иную эпоху. В качестве примера гипотетического императива Кант приводит житейское правило: «в молодости надо трудиться и быть бережливым, дабы в старости не терпеть нужду». Гипотетические императивы Кант именуется материальными принципами. Они призваны способствовать поддержанию и облегчению жизни каждого человека и потому имеют дело с полезными или вредными для него предметами. Кант учит, что все отдельно взятые материальные принципы «подпадают под общий принцип себялюбия и личного счастья». Данный принцип Кант считает естественным для человека как природного существа. Этот принцип, по его мнению, полностью согласуется со всеми законами природы.

Но человек — не только природное существо, ведь ему знакомы не только гипотетические, но и категорические императивы. Последние никак не связаны с предметами окружающего нас мира и касаются только поведения людей. Категорические императивы имеют безусловный характер; они одинаковы для

всех людей и обязательны для каждого человека всегда, в какой бы ситуации он ни находился. Они вовсе не направлены на повышение благосостояния людей, не имеют ничего общего с их личным счастьем. Наличие категорических императивов говорит о том, что всякий человек свободен. Он свободен в том смысле, что может не подчиняться рабски своей природе. Если он станет следовать категорическим, а не гипотетическим императивам, то он, по выражению Канта, «будет подчинен не закону природы, а закону свободы».

Есть такие категорические императивы, которые весьма кардинально освобождают нас от подчинения «закону природы». Они требуют своего исполнения даже тогда, когда это исполнение угрожает смертью. В «Критике практического разума» Кант рассматривает ситуацию, в которой категорический императив требует и под угрозой повешения не нарушать заповедь «не лжесвидетельствуй».

Но ведь жизнь — это необходимое условие существования человека во времени и пространстве, не говоря уже о том, что она — необходимое условие для всякого возможного для него благосостояния и счастья. Человек в состоянии подчиняться природной причинности, если и только если он живет в природе. Следовательно, коль скоро категорические императивы стоят выше даже самой жизни человека, то они не могут исходить из этой причинности. Они находятся за пределами этой причинности, за пределами всего феноменального. Откуда же они исходят? Если бы человек был только природным существом, то им неоткуда было бы взяться. Ясно, что они могут корениться только в ноуменальной глубине человека. Человек — не только феномен, но и ноумен. Вот о чем говорит нам чистый практический разум.

Категорические императивы Кант именуется формальными принципами. И подобно тому как все материальные принципы подпадают под уже упоминавшийся общий материальный принцип, все формальные принципы подпадают под общий формальный принцип, который Кант называет нравственным законом и формулирует следующим образом: «поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства». Часто нравственный кантовский закон именуют категорическим императивом в собственном смысле слова, имея в виду то, что категорические императивы частного порядка — такие как «не лжесвидетельствуй», «не убий», «не укради» и им подобные — являются не-

обходимыми следствиями данного общего формального принципа.

Завершив изложение кантовской философии, Ю. В. Перов переходит к анализу философии Фихте. Ей он посвятил две лекции.

Вспомним, что кантовское учение породило не только немецкую классическую философию, но и ряд других философских направлений. У Фихте мы впервые сталкиваемся со многими их тех особенностей, которые отличают послекантовскую немецкую классическую философию от других философских школ кантианского толка.

Как известно, Фихте, заявив себя сторонником и почитателем кантовской философии, начал с того, что предложил Канту улучшить ее. Он посоветовал Канту устранить сомнительное, не соответствующее духу критической философии и потому совершенно излишнее и ненужное понятие «вещь в себе». Опять-таки известно, что Кант предложения Фихте не принял и советом его пренебрег. Он неоднократно заявлял и в устной форме, и в печати о том, что отвергает такое «улучшение» своего учения и настаивает на том, что «вещи в себе» существуют.

Тогда за «улучшение» кантовской философии Фихте принялся сам. По его словам, он хотел всего лишь «систематизировать» критическую философию Канта. Однако на деле эта «систематизация» приняла вид кардинальной перестройки кантовского учения. Фихте замыслил перестроить его в духе того, что обычно называется «философским монизмом». Он задумал дедуцировать все положения Канта из единого принципа. У Канта построение его философии имеет «описательный» характер, Фихте же захотел организовать ее на манер чего-то похожего на аксиоматическую систему.

Каким же должен быть требуемый единый принцип? Согласно Фихте, он должен быть чисто субъективным принципом самосознания. Фихте считал, что следует исходить из Я, из субъекта, и выводить отсюда и только отсюда всю систему знания. Всякое упоминание о «вещах в себе» отмечается тут с порога.

Надо сказать, что отказ от признания «вещей в себе» реально существующими не является отличительной чертой философии Фихте. Вслед за ним «вещам в себе» отказывают в реальности и Шеллинг с Гегелем. Более того, нежелание согласиться с тем, что «вещи в себе» действительно существуют, не является отличительной чертой и классической немецкой философии в целом,

если иметь в виду послекантовский период ее развития. Ведь многие философские направления, берущие свое начало в кантовской философии, поступают точно так же. Взять хотя бы позитивизм или феноменологию. Желание же вывести всё из единого принципа можно, пожалуй, считать отличительной чертой послекантовской немецкой классической философии.

Что представляет собой это Я, этот субъект, из которого Фихте хочет вывести всю систему знания? Понятно, что это кантовский трансцендентальный субъект. При этом Фихте заявляет, что Я интересует его не как эмпирическое сознание, а как самая общая и изначальная деятельность разумного мышления, или чистое самосознание. Это значит, что он намерен придерживаться также и кантовского априоризма и строить свою систему знания как систему априорного трансцендентального знания. Фихте оформляет ее в виде некоего «наукоучения», которое дополняет и уточняет на протяжении всей своей жизни. Он претендует на то, что все положения его наукоучения суть выражения необходимой деятельности «интеллигенции» (разума). Ясно, что наукоучение Фихте имеет своим предметом рассмотрения то же, что имеют предметом рассмотрения все «Критики» Канта, а именно чистый разум, понимаемый в самом широком смысле. Фихтеанское понятие интеллигенции охватывает кантовские понятия рассудка, диалектического разума, практического разума и способности суждения.

Итак, наукоучение требует, чтобы вся система научного знания базировалась только на одном основании, которое должно быть безусловным, необходимым и достоверным. Это абсолютное основание человеческого знания выражено у Фихте в виде трех основоположений.

Первое основоположение — «Я есмь Я» — Фихте понимает как действие Я, направленное на себя. Это действие осознания Я самим себя. Как говорит Фихте, Я «полагает» само себя. Полагание Я самим собой Фихте называет чистой деятельностью Я. Иными словами, «то, бытие чего состоит только в том, что оно полагает себя существующим, есть Я как абсолютный субъект».

Все исследователи отмечают, что философия Фихте имеет динамический, а не статический характер. Для Фихте изначальной и безусловной является деятельность Я, а не его состояние. Существованием Я является его деятельность. Следует отметить, что динамизм присущ не только учению Фихте, но и учениям Шеллинга и Гегеля, являясь, таким образом, отличитель-

ной чертой всей послекантовской немецкой классической философии.

Полагание — это действие чисто мыслительное. Чистый разум, самосознание, существует только потому, что мыслит самого себя. Но мы знаем, что всякое движение мысли находит свое выражение в суждении. Всякое простое суждение имеет в качестве своих частей субъект и предикат. «Я есть Я» — это простое утвердительное суждение, где Я выступает и в качестве субъекта, и в качестве предиката. Я полагающее — это субъект данного суждения, Я полагаемое — это его предикат. Но так как мысль здесь направлена на саму себя, то субъект и предикат здесь — одно и то же; они тождественны друг другу. В силу этого, Фихте и говорит, что первому основоположению его наукоучения соответствует в логике закон тождества.

Второму основоположению наукоучения — «не-Я не есть Я» — Фихте сопоставляет логический закон противоречия. Он вводит в рассмотрение категорию отрицания и формирует второе основоположение в виде простого отрицательного суждения. Если первое основоположение говорит об изначальном и безусловном самоутверждении Я, то второе — о том, что Я порождает нечто, отличающееся от него. В самом деле, ведь всякая мысль есть мысль о чем-то, она всегда направлена на что-то. В общем случае это «что-то» мы называем объектом, на который направлена мысль субъекта. В этом смысле можно сказать, что субъектом порождается объект, что Я противопоставляет себе некое не-Я. Каков статус фихтеанского не-Я? Разумеется, это не что-то внешнее по отношению к сознанию, не что-то внешнее по отношению к абсолютному субъекту, абсолютному Я. Это отнюдь не что-то подобное «вещи в себе»: ведь Фихте всегда остается на почве трансцендентализма. Фихтеанское не-Я — это мыслимый объект, являющийся составной частью сознания, составной частью абсолютного трансцендентального субъекта. Таким образом, абсолютный субъект раздваивается на объектную и субъектную, в узком смысле слова, стороны.

В современной феноменологической философии тоже отмечается этот момент раздвоения трансцендентального сознания. Феноменологи всякое действие (акт) сознания рассматривают как интенцию, направленность на тот или иной интенциональный объект. Все интенциональные объекты суть части трансцендентального субъекта и находятся в его «объектной области», тогда как та область, откуда исходят интенции, является

«собственно субъектной областью» трансцендентального субъекта.

Третье основоположение наукоучения — «Я полагает Я и Я полагает не-Я» — имеет форму сложного конъюнктивного суждения. Фихте сопоставляет его с логическим законом достаточного основания. Из первых трех основоположений следуют, согласно Фихте, все остальные положения наукоучения.

Тут, однако, возникает вопрос: как можно принимать одновременно и первое, и второе основоположения? Ведь взятые вместе, они образуют антиномию. В самом деле, первое основоположение постулирует самотождественность Я, а второе говорит о том, что Я не самотождественно, так как порождает не-Я. Антиномия налицо: Фихте и сам именуется первое основоположение тезисом, а второе — антитезисом. Но разве можно принимать одновременно и тезис, и антитезис, не впадая при этом в противоречие? Как Фихте ухитряется это делать?

Как мы знаем, согласно Канту, то обстоятельство, что диалектический разум порождает антиномии, тезис и антитезис которых в равной степени приемлемы, свидетельствует о том, что он немощен, софистичен и запутывается в противоречиях. Фихте придерживается совсем другого мнения о диалектическом разуме. По его мнению, диалектический разум отнюдь не немощен, а в высшей степени продуктивен. Ведь фихтеанская антиномия разрешима, причем разрешима диалектически, а не так, как обычно разрешаются антиномии в логике. В логике, для того чтобы устранить антиномию, необходимо либо принять тезис, отбросив антитезис, либо принять антитезис, отбросив тезис. Фихте, однако, принимает и тезис, и антитезис. Разрешается же антиномия в их синтезе. Как это получается? Как возможно соединение тезиса и антитезиса без их взаимного уничтожения? Мы уже видели как это происходит: их синтез осуществляется благодаря их взаимоограничению. Первоначальное, абсолютное и безусловное Я разделяется на не-Я и противостоящее этому не-Я и обусловленное им относительное Я.

Логический и терминологический дискомфорт тут может вызвать двусмысленность термина «Я». В формулировке третьего основоположения полагающее Я — это абсолютное безусловное Я, а полагаемое Я — это относительное Я, обусловленное не-Я и ограниченное этим не-Я. Впрочем, данная двусмысленность контекстуально легко устраняется.

Таким образом, у Фихте тезис и антитезис «примираются» в их синтезе; противоречие, имеющее между ними место, в этом

синтезе «снимается». Фихте реабилитирует кантовский диалектический разум — он находит оригинальный логический прием разрешения антиномий. Изобретенным Фихте приемом стал, как мы знаем, широко пользоваться Гегель для организации диалектического движения категорий в своей «Науке логики». Противоречие между какой-либо категорией и ее отрицанием «снимается» у него в их синтезе, образующем новую категорию; эта новая категория на более высоком уровне «вступает в борьбу» со своим отрицанием, каковая заканчивается их «примирением» в следующем синтезе.

Третье основоположение дает ход всему дальнейшему развитию наукоучения, подробно исследовать которое, мы здесь не имеем необходимости. Отметим лишь следующее. Содержание первого конъюнкта третьего основоположения — «Я полагает себя само как ограниченное через не-Я» — составляет, согласно Фихте, предмет теоретического наукоучения. Содержание же второго его конъюнкта — «Я полагает не-Я как ограниченное через Я» — составляет предмет практического наукоучения.

Здесь нет возможности сколько-нибудь подробно остановиться на обширных учениях Шеллинга и Гегеля, завершающих развитие классической немецкой философии. Эти учения глубоко и обстоятельно обсуждаются в последних шести лекциях Ю. В. Перова.

Необходимо отметить лишь то, что как Шеллинг, так и Гегель отступают от кантовского антропологизма и совершают попятное движение в сторону квазитеологических построений великих философов XVII в. Абсолютное Я Фихте находится все еще в рамках антропологизма: это человеческое Я. Фихте в своем наукоучении разворачивает систему априорных и необходимых структур человеческого сознания, структур всеобщих, т. е. свойственных всем нам. У Шеллинга же и Гегеля Абсолют приобретает черты божественности. Философские построения Шеллинга и Гегеля остаются трансцендентальными, феноменологическими. Вдобавок они вслед за Фихте отбрасывают в сторону кантовские «вещи в себе». Однако их феноменология — это уже не феноменология человеческого сознания, это феноменология бесконечного разума Божества.

Если сравнить учение Шеллинга и Гегеля с учениями великих философов XVII в, то становится ясным, что оба представителя немецкой классической философии стоят ближе всего к Спинозизму. Недаром оба они высоко ценили Спинозу. И Шеллинг, и Гегель, подобно Спинозе, трактовали божественную

субстанцию как причину самой себя. Но если Спиноза подходил к описанию божественной субстанции как бы «снаружи», то Шеллинг и Гегель, оставаясь верными кантовскому трансцендентализму, описывали формы божественного разума «изнутри», феноменологически.

Заканчивая на этом свои краткие соображения по поводу «Лекций по истории классической немецкой философии» Ю. В. Перова, не могу не выразить сожаления по поводу того, что он так рано и несвоевременно ушел от нас. Будем надеяться, что публикуемый здесь текст лекций напомнит тем, кто слушал Юрия Валериановича, его живой голос, а тем, кто его не слушал, просто поможет лучше понять, о чем писали Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель.

ВВЕДЕНИЕ

ЗАМЕТКИ О ПОНЯТИИ «ФИЛОСОФСКАЯ КЛАССИКА»

Кто не знает, что такое «классическая философия», или «философская классика»? Эта формула закрепились в программах и в содержании учебных курсов по философии, она многократно воспроизводится в публикациях самого разного жанра. Продолжаются дискуссии об отношении современной философии («модерна» и «постмодерна») к классической, о классической, неклассической и постклассической философии, обсуждается своеобразие «классической науки», «классической рациональности», «классической метафизики». А сверх того существуют еще «классическая музыка» и «классическая литература» (почти у всех народов своя), «классическая филология» и «классическое образование», «классическая механика», «классическая политическая наука» и многое другое, ведь еще недавно и «греко-римская борьба» именовалась «классической». При этом, однако, понятие «классическое» нередко используется нерелевантно, как будто оно в этих словосочетаниях общеизвестно и неproblemатично. Но так ли все самоочевидно?

Не исключено, что оснований искать в понятии «классическое» сколь-нибудь определенного содержания вовсе нет. Возможно, что, называя философию или искусство классическим, мы всего лишь констатируем ценностный ранг созданных «классиками» выдающихся творений, выражаем их высокую оценку и почтение, сопровождаемое, как правило, подчеркиванием временной дистанции, ибо для нас классическое не есть современное. Другое дело, если понятие «классическое» обладает значением, позволяющим (будучи примененным к философии) фиксировать своеобразие вполне определенных исторических эпох философии или типов философского мышления, обретавших разные исторические и национальные формы. В таком случае можно выявить основания, своеобразие и варианты философской классики, равно как и критерии, позволяющие отличать ее от иных, неклассических, типов и форм. Тогда «классическое» в философии обретает статус исторического или ти-

пологического, или историко-типологического понятия, некоего историко-философского конструкта, обладающего собственным теоретическим содержанием и способного быть инструментом историко-философского исследования.

Общепринятые в историко-философской литературе словосочетания «новоевропейская классическая философия», «немецкая классическая философия» могут быть прочитаны двояким образом. Можно иметь в виду ту часть новоевропейской (немецкой) философии, которая обрела непреходящее значение в отличие от прочих творений новоевропейских философов, не достигших подобного ценностного ранга. Но можно поступить и иначе, скажем, рассматривать новоевропейскую (немецкую) философскую классику как разновидность, историческую форму одного классического типа философии, отличную, к примеру, от (также именуемой классической) древнегреческой философии Платона и Аристотеля.

При уяснении различий классического и неклассического типов рациональности, классической и неклассической философии может оказаться, что в результате получаются не характеристики «классического» типа (в его «классичности»), а лишь своеобразие одной из его исторических форм. Ведь даже признав, что новоевропейская философия есть чуть ли не «эталонно» классическая, приходится допустить, что в ее содержании присутствует многое из того, что составляет ее историческое своеобразие и не относится к общей определенности «классического» как такового (всякого «классического»). В нынешних дискуссиях о классической и неклассической философии налицо тенденция сузить и подменить обсуждаемую проблематику. Это связано с тем, что под «классической» философией подразумевается лишь новоевропейская историческая форма философской «классики».

Это и есть первый вопрос, на который стоит пытаться найти ответ. Если выяснится, что классическое обладает собственным теоретическим, а не только историческим содержанием, это содержание может быть так или иначе эксплицировано, и уж затем наступит очередь вопросов об отношениях классической и неклассической философии в историко-философском процессе и в современности.

В последние десятилетия XX в. вопрос о сущностной определенности философской классики получил дополнительные стимулы. Современная философская ситуация обладает явно выраженной амбивалентностью в своем отношении к философской

классике. С одной стороны, она как реально, так и в самосознании дистанцировалась от классической философии. Только в ситуации вневходимости в отношении классического новоевропейского типа философствования стало возможным эксплицировать и подвергнуть анализу его фундаментальные предпосылки и основания, в том числе и неосознававшиеся в те времена самими мыслителями «пред-рассудки». Как известно, по отношению к фундаментальным предпосылкам собственного мышления операция такого рода в значительной мере оказывается невозможной. С другой стороны, во многих направлениях философской мысли XX в. (в различных формах и в разной степени) возобладала методологическая установка, тематизирующая все философские проблемы и понятия в контексте истории философии, в результате чего и так называемая «позитивная» их разработка в немалой степени осуществлялась на путях переинтерпретации историко-философского «материала»¹, причем преимущественно именно «классического». Не осталась в стороне от этого движения и «наисовременнейшая» философия постмодернизма, для лидеров которого деконструкция текстов философской классики стала одним из главных способов осуществления их собственных философских «практик».

Необходимо прежде всего уяснить проблемную ситуацию, сформулировать общие предварительные подходы к ней и, быть может, наметить лишь некоторые из вопросов для дальнейшего обдумывания.

* * *

Хотя в «истории слов» первоначальные значения и смыслы вовсе не определяют их последующего исторического содержания, обращение к этимологии и повседневному обыденным смыслом оказывается порой небесполезным, в частности для уточнения специально-терминологических значений. Это относится и к словам «классика» и «классическое», история которых известна. Первоначально слово «классик» (*classicus*) означало в Риме гражданина, принадлежавшего к одному из пяти закрепленных правом имущественных классов (разрядов), а

¹ Общую оценку современных тенденций превращения философии в историю философии см.: *Перов Ю. В.* Проект философской истории философии Карла Ясперса // *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000.

впоследствии стало фиксировать принадлежность лишь к первому из них. Тогда оно фиксировало правовую и имущественную определенность гражданина. Позднее значение *classicus* («принадлежащий к первому классу») было транспортировано в другие области. В первую очередь оно использовалось применительно к писателям (хотя и не только к ним): «классический» означало первоклассный, перворазрядный, образцовый. Этот первый нормативный смысл слова «классический» оказался господствующим на протяжении многих веков. Однако параллельно — в той мере, в какой формы античной культуры и искусства рассматривались в качестве нормы и образца для подражания, — формировалась возможность обретения им «исторического» значения, как фиксации принадлежности к классической эпохе.

Классический как образцовый и одновременно как принадлежащий «классической эпохе», каковой долгое время, начиная с Ренессанса, считалась античность, — таким стало на века основное, откровенно *нормативное* значение «классики». При обсуждении философской классики уместно более пристальное внимание к многовековой истории обсуждения проблематики классического искусства в искусствознании (включая эстетику). Параллели (далеко не внешние) философии и искусства могут оказаться весьма плодотворными, так как применительно к искусству тема «классического» и отношения современного искусства к классическому на протяжении веков была одной из доминирующих. Именно в искусстве, а не в истории философии она стала предметом специальных теоретических изысканий. Споры «древних» и «новых» во Франции, эстетика классицизма, Винкельман и Лессинг, Гёте и Шиллер в их отношении к классическому искусству — все это страницы истории переосмысления понятия «классическое», истории, продолжающейся и поныне.

В немецкой традиции принято считать, что именно Гердер первым осуществил переход от нормативного к *историческому* пониманию классического. Это справедливо, но лишь отчасти. Действительно, Гердер обосновал отказ от понимания классического как универсального образца для подражания, значимого в отношении всех времен и культур. Это, по Гердеру, невозможно, да и излишне. Гердеровский историзм запрещал мерить достижения всех времен и образы жизни народов всеобщими, в том числе и классическими, масштабами. Каждый народ и каждая культура реализуют лишь то, что возможно только для них в соответствии с условиями места и времени, и их достижения

должны оцениваться по их собственным историческим критериям. Но, завершая характеристику античной культуры как «юношеской» (принятую и последующими мыслителями, в том числе Гегелем и Марксом), Гердер замечал: «Смешно переноситься в пору юношеского легкомыслия, если юность уже прожита, смешно скакать вместе с юношами хромому старику»¹.

Важно, однако, что, начав процесс историзации понятия «классическое», Гердер отнюдь не устранил и его «ценностного» значения. В истории, полагал он; бывают высшие достижения человеческой деятельности, ее вершины. Эти высшие точки «становятся образцовыми; в них — вечные правила для человеческого рассудка всех времен. Так, например, невозможно представить себе нечто высшее, нежели египетская пирамида или некоторые создания греческого и римского искусства. Они все в своем роде суть окончательно решенные проблемы человеческого рассудка»². Лучше их решить нельзя. Но только «в своем роде», а потому и не значит, будто и ныне им следует подражать и к достижению их стремиться. Невозможен «второй Гомер». И если б, писал Гердер, время Перикла и Софокла продлилось хоть одно лишнее мгновение — это было бы несчастьем и для Афин, и для истории. Шекспир не был Софоклом, Мильтон — Гомером, но каждый был в свое время и на своем месте. Только это и возможно. Поэтому Гадамер, можно полагать, был более прав, квалифицируя гердеровскую трактовку понятия классического как «опосредование нормативного и исторического смыслов».

Век XIX и начало XX в. стали торжеством последовательной историзации понятия «классическое» и его преимущественно «антинормативных» трактовок. И вновь в первых рядах оказалось искусствознание, в котором последовательно осуществлялась ценностная «реабилитация» художественных эпох и стилей, считавшихся «неклассическими», да по сути таковыми и являвшихся. А. Ригль осуществил ценностное оправдание искусства эллинизма, Г. Вельфлин — оправдание рококо и барокко, затем пришла очередь «архаики», а там и искусства многообразных эпох и народов, не имевшего ничего общего с классическими образцами. Вместе с тем при введении в «культурный оборот» и в сферу анализа многообразных внеевропейских культур обнаруживалось, что в большинстве культур в тех или

¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 358.

² Там же. С. 441.

иных формах также некогда была своя («своего рода») «классика»¹. В результате, понятие классического в науке об искусстве превратилось в понятие историческое, обозначающее вполне определенные исторические стилистические формообразования, художественные стили определенных исторических эпох.

При сохранении — и в исторических трактовках классического — ценностной составляющей его содержания, суть ее подверглась преобразованию. Во-первых, классическое утрачивает «ценностную монополию». «Классичность» стилей, направлений, произведений искусства вовсе не обязательно ведет к признанию их высокого, тем более высшего, ценностного ранга, и, наоборот, явно неклассические формы имеют не меньшие основания претендовать на таковой. Во-вторых, классическое лишается нормативно-предписывающего потенциала. Можно сколь угодно высоко ценить «классику» и притом сознавать, что в иных исторических условиях всякое подражание ей и воспроизведение ее невозможно. В той мере, в какой все большее признание обретает осуществленный уже Гердером акцент на историческую дистанцию в понимании классического, уместного лишь в свое время и в своем месте, требование подражать ему в иных условиях утрачивает смысл. В результате к позитивно-ценностному смыслу классического добавляются и элементы негативного. Когда Ж. Бодрийар обнаруживает, что М. Фуко (как представляется Бодрийару) в своей концепции сам в какой-то мере воспроизводит элементы классического типа мышления и «классические понятия», он сразу выносит приговор. Фуко, утверждает Бодрийар, «действует в пределах той отходящей в прошлое эпохи (может быть, именно той «классической эры», последним динозавром которой он и был)»². Установить «классичность» мышления Фуко для него означало удостоверить его «несовременность» и «несвоевременность», т. е. непригодность для анализа реалий современной жизни и культуры.

* * *

Как было замечено, философы в отличие от искусствоведов нечасто занимались анализом собственной классики в столь общем виде. Небольшой раздел «Пример классического» в «Исти-

¹ Хотя в данном контексте важна классическая философия, существование которой, по распространенным представлениям, ограничено средиземноморско-европейским регионом.

² Бодрийар Ж. Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 39.

не и методе» Гадамера¹ — одно из таких размышлений, специально посвященных анализу «классического как такового» в качестве предмета «наук о духе», при всем том, что и Гадамер преимущественно опирался на опыт осмысления этого понятия применительно к классическому искусству и, отчасти, к классической филологии. Сформулированные им суждения вполне могут стать поводом и отправной точкой последующего обсуждения, тем более что среди них наряду с явно заслуживающими внимания и поддержки есть и такие, что демонстрируют ограниченность и недостаточность избранной автором перспективы анализа классического.

Обратившись к уже упомянутому процессу отказа от изначально присущего «классическому» нормативного значения и превращения его в результате последовавшей «историзации» (означавшей отказ от нормативности) в «историко-стилистическое» дескриптивное понятие, Гадамер утверждал, что современная «самокритика исторического сознания вновь восстанавливает в правах нормативный элемент в понятии классического», полагая этот процесс восстановления нормативности плодотворным для современного состояния наук о духе.

Трудно не согласиться с его наблюдением, что «нормативный элемент никогда полностью не исчезал из понятия классического», даже в его последовательно исторически-дескриптивных интерпретациях. Но Гадамер настаивает на гораздо большем. Указав причины, мотивы и даже (отчасти) механизм некогда состоявшегося преобразования «классического», понятого первоначально как нормативный образец, в историческое описательное понятие, он убежден, что исходное нормативное значение классического и есть его истинное значение и что всякая замена его историческим «не имеет уже ничего общего с античным понятием».

Собственно говоря, Гадамера в его анализе «классического» интересует важная, но все же одна-единственная (что в книге об основных чертах философской герменевтики естественно) «герменевтическая тема», причем не новая. В общефилософском плане она редко обсуждалась, но в контексте исторического и социологического анализа искусства она уже давно осмыслена и, по распространенному мнению, составила главное затруднение социально-философских и социологических исследований

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 338—345.

искусства. В более общем виде — это апория всякого «историзма». Суть ее в следующем.

Чем более однозначно и непосредственно художественные процессы связываются с преходящими историческими состояниями, тем настоятельнее и труднее становится ответ на вопрос, почему и как значение высших достижений художественной деятельности выходит за рамки породившей их ситуации и произведения искусства сохраняют непреходящее значение для последующих поколений в совершенно иной исторической обстановке. Это затруднение многократно формулировалось в форме дилеммы: если, мол, исходить из признания историчности генезиса и содержания искусства, то никак невозможно обосновать длящееся значение его высших образцов, и, наоборот, признание универсального «общечеловеческого» значения произведений искусства якобы неизбежно предполагает отказ от признания их историчности.

Думается, что и в этой специфической проблематике Гадамер занял не самую обоснованную и не самую перспективную позицию. При всех оговорках и терминологических новациях он склонен воспроизводить один (второй) из давно известных¹ вариантов решения дилеммы. Гадамер пишет: «Классическое выхвачено из непрерывной смены времен, во всей изменчивости их вкусов... Мы называем нечто классическим, сознавая его прочность и постоянство, его неотчуждаемое независимое от временных обстоятельств значение — нечто вроде вневременного настоящего, современного любой эпохе»². Классическое, по убеждению Гадамера, не подвержено историческим интерпретациям именно потому, что «классическое есть то, что сохраняется, потому что оно само себя означает и само себя истолковывает»³.

Избранный Гадамером путь не самый перспективный, потому что дилемма, из данности которой он исходит, опирается на сомнительный и никем не доказанный тезис о «тождестве» генезиса и значения. Предполагается, если принять «привязанность» искусства или иных духовных формообразований в их

¹ В том числе обосновывавшихся и в отечественных публикациях Ю. Н. Давыдова, Ю. И. Суровцева и др. См., напр.: *Давыдов Ю. Н.* Искусство как социологический феномен. М., 1968. С. 13. *Суровцев Ю. И.* Возможности и пределы социологического изучения искусства // Литература и социология. М., 1977. С. 33.

² *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. С. 341—342.

³ Там же. С. 343.

генезисе к исторически преходящему общественному контексту, то этим контекстом неизбежно ограничится и его значение. И напротив, всякое признание «всеобщности» значения якобы предполагает допущение столь же внеисторических порождающих причин и изначального универсального внеисторического значения. На деле же, историческая диалектика демонстрирует прямо противоположное. Как в природе, так и в обществе (идет ли речь об отношениях, видах деятельности или идеях и образах, обретающих со временем всеобщность и общезначимость) все всеобщее реально возникает только в формах особенного и единичного. Налицо не только возможность, но и неизбежность исторических расхождений между генезисом и значением, между детерминацией возникновения и первоначальными значениями, с одной стороны, и последующим функционированием и значениями — с другой¹.

Можно полагать, что «творения человеческого духа», относимые к «вечным ценностям», отнюдь не изъяты из всепоглощающего потока исторического времени якобы в их изначально всеобщих и неизменных «классических» значениях. Перенесенные в новую историческую ситуацию они обретают новые связи с реальностью и формами духовной жизни, новые, отсутствовавшие в генезисе значения, «новую жизнь», перемещаются в иной смысловой контекст и исторически развиваются. Проходя через многообразные переосмысления и переоценки, они непрерывно вынуждены подтверждать этот свой ранг и сохраняют свои длящиеся непреходящие (на деле непрерывно при этом преобразуемые) значения только внутри истории и посредством истории, а потому уместнее было бы называть эти их значения не «сверхисторическими» (как у Гадамера), а «трансисторическими».

Есть основания признать перспективной характеристику Гадамером классического как, в первую очередь, «непрерывного опосредования прошлого и настоящего». Важно, как ее понимать и применять, где и как это опосредование осуществляется. Уместны и его рекомендации мыслить «понимание классического... скорее не как действие субъективности». Но в этом случае ведь само классическое произведение должно быть понято не как готовая застывшая «вещь», а как исторически подвижная, развивающаяся система значений, т. е. как незавершенный процесс, включенный в реальную историческую жизнь.

¹ Подробнее об этом см.: *Перов Ю. В. Историческая диалектика генезиса и значения искусства // Классика и современность. Л.: Наука, 1989.*

И все же для нашей темы не это главное. Сколь бы важной не представлялась проблематика оснований непреходящего значения «классического», остается открытым вопрос, действительно ли (как полагал Гадамер) категория «классического» в ее содержании целиком принадлежит области нормативных значений?

Уверяя читателя, что «классическое» — это всего лишь нормативное понятие, означающее «утверждение исторической сохранности», а вовсе не «какое-то качество, приписываемое определенным историческим явлениям»¹, Гадамер тем самым отверг возможность наполнения этого понятия теоретически-историческим или описательно-историческим познавательным содержанием². Когда мы называем философское учение классическим, мы лишь удостоверяем, что оно обладает рангом непреходящей общезначимой ценности, не более. Гадамер отказывает нам в праве исследовать, что есть философская классика «сама по себе» помимо ее сверхисторического нормативного значения (для нас), т. е. в ее собственной внутренней определенности.

* * *

Итак (повторим), вопрос состоит в следующем: не отвергая в понятии философской классики элементов ценностно-нормативного содержания (ее непреходящей ценности «для нас»), что можно счесть собственными качествами классики «в себе»?

Это «в себе» сразу же требует разъяснения, ибо само проблематично. Речь вовсе не о реставрации наивной установки, предполагавшей, будто возможно единственно истинное адекватное воспроизведение значений и смыслов философских учений (текстов) мыслителей прошлого. Аргументация бесперспективности подобной установки в силу ее нереализуемости может быть развернута более обстоятельно, однако здесь можно ограничиться лишь воспроизведением ее главных тезисов.

Во-первых, неясно, что такое «аутентичное» («адекватное») понимание и чье оно? Как известно, то, что хотел сделать мыс-

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 340.

² Правда, и в этом случае утверждение, будто отличие «классических» (сохраняющих высшую ценность) от иных творений человеческого духа никак не связано с собственными внутренними качествами этих творений, выглядело бы «слишком сильным». Пока же ни искусствоведение, ни история философии до сих пор de facto не отказались от исторического понимания классического в пользу «чисто нормативного».

литель, как он сам понимал содержание и роль своей философии, и то, что «на деле» он сделал и каково это содержание, далеко не одно и то же. Его собственное осмысление созданного им учения — пусть и предпочтительное, но всего лишь одно из возможных. После Канта мы знаем, что «другие» могут понимать произведение глубже автора и иначе, чем он. И, как некогда заметил К. Маркс, этикетка системы взглядов тем и отличается от этикетки всяких других товаров, что она обманывает не только покупателя, но и продавца. На все это наслаивается проблематика различения «субъективных смыслов» и (якобы) «объективных значений» общественных идей.

Во-вторых, дополнительный комплекс затруднений обнаружился в связи с исторической интерпретацией, и здесь полученные результаты также выглядят достоверными. Достаточно общепризнанно, что воспроизведение первоначальных смыслов и значений, присущих эпохе создания произведений, в принципе недостижимо, а в случае достижимости и неплодотворно. После работ М. Бахтина, Гадамера и многих других выводы о плодотворности для понимания «внеаходимости» и «исторической дистанции», а также об исторической незавершенности и открытости спектра возможных интерпретаций обрели широкое признание.

Нет оснований полагать, будто классические образцы (в искусстве и философии) переносятся из поколения в поколение на их плечах в застывшем неприкосновенном виде. В том-то и специфична «классика», что в силу присущей ей «потенциальной многозначности» она в состоянии обретать историческую жизнь, подвергаясь переинтерпретациям и сохраняя историческую актуальность в иных, отличных от времени генезиса исторических обстоятельствах. Коль скоро установлено, что интерпретация (понимание) философских текстов прошлого (в том числе и относимых нами к «классическим») в тех значениях и смыслах, что присущи им «самим по себе» (или «в себе»), в принципе невозможна. Всякое их понимание (осмысление) всегда и неизбежно есть актуализирующая интерпретация.

Вряд ли стоит останавливаться при этом на констатации лишь «негативных» выводов о недостижимости адекватных, полных и окончательных интерпретаций философской мысли прошлого в целом и классики в частности, а также и того, что всякая интерпретация классики уже есть ее актуализация. Типы, формы и способы актуализации классики бывают разные, и в литературе предпринимались неоднократные попытки система-

тизировать «уровни» и «ступени» интерпретации (осмысления) прежней философии¹.

Установлено и то, что всякое понимание философии прошлого есть «продуктивная деятельность», что невозможно ее воспроизведение, «свободное от оценок», и т. п. Но наряду с общими герменевтическими механизмами и процедурами всяких интерпретаций (психологическими, лингвистическими, историческими и др.) существуют и разные осознанные способы и методологии осмысления классического наследия и, соответственно, их существенно различающиеся результаты. Основанием одного из вариантов типологии интерпретаций могут стать различия установок в отношении «исторической дистанции», отделяющей нас от первоисточника. Спектр выделенных по этому основанию типов интерпретаций располагается внутри континуума, крайние полюсы которого образуют интерпретация с максимальным акцентом на историческую дистанцию, стремящаяся к максимально возможному воспроизведению исторического своеобразия первоначальных смыслов, и полная («сплошная») актуализация или модернизация мысли прошлого. Остальные распределяются между ними — как варианты выборочной актуализации. Вряд ли можно отстаивать предпочтительность тех или иных из них вне зависимости от целей и характера осуществляемых «герменевтических практик». Не могут совпадать установки тех, кто видит свою цель в историческом изучении классической философии и тех, кто использует ее «материал» в качестве повода и источника собственных философских конструкций. Предпочтительнее, однако, чтобы делалось это, по возможности, методически осознанно с учетом возможных результатов и следствий².

После столь многословной оговорки остается констатировать следующее. Уяснение, что такое философская классика «в себе» («сама по себе»), предполагает фиксацию таких «качеств», внутренних определенностей типа философского мышления, которые могли бы стать основанием для признания за ней статуса «классического».

¹ Одна из них, заслуживающая обсуждения, была предложена, в частности, К. Ясперсом (*Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. С. 192—214).

² Перспективную задачу составило бы выявление основных типов, вариантов и форм осмысления классических философских текстов в современной философии — и отнюдь не только в сочинениях историко-философского жанра.

С учетом сформулированного замечания о возможности при уяснении содержания понятия «философская классика» опираться на результаты аналогичной работы, уже проделанной в отношении «классики художественной», уместно обратиться к разработанному Гегелем варианту понятия «классическое». Здесь вновь приходится вступить в дискуссию с Гадамером по поводу его трактовки гегелевского понимания классического. Основываясь на том, что Гегель отнес эпоху классического искусства в прошлое и придал ему характер ныне уже невозпроизводимого «бывшего, прошедшего», Гадамер заключил, что именно Гегель в результате такой историзации понятия классического открыл путь к его превращению «в дескриптивное стилистическое понятие»¹.

Стоит, однако, обратить внимание на то, что Гадамер выбирал лишь между двумя вариантами, т. е. между ценностно-нормативным и исторически-описательным значениями понятия «классическое», аргументировав в итоге предпочтительность первого из них для методологии современных «наук о духе» (что само по себе также не представляется бесспорным). Но еще важнее видеть, что обсуждавшаяся им альтернатива неполна. Возможен третий вариант: обоснование *не дескриптивно-исторического и не нормативного, а теоретического типологического* понятия «философская классика», обладающего статусом теоретического конструкта, способного обрести историческое измерение и войти в инструментарий историко-философского исследования.

Есть основания полагать, что именно таковым было понятие классического у Гегеля, выработанное и конкретизированное им применительно к искусству, но способное стать отправным пунктом для осмысления и его «философского аналога», т. е. «философской классики». Конечно же, никто не решится спорить с Гадамером, что у Гегеля классическое искусство отнесено в безвозвратно прошедшую античную эпоху. Однако сам способ конструирования Гегелем понятия «классическое» в «Эстетике» был отнюдь не «историческим», а «чисто логическим» (в гегелевском смысле слова), т. е. философским. То, что классическое искусство нашло осуществление в античную эпоху, было у Гегеля вовсе не исходным в его содержании, а, напротив, всего лишь следствием этого содержания.

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 339—340.

Уместно напомнить, как это было. Классическое искусство, по Гегелю, это искусство, полностью соответствующее своему понятию (понятию искусства). Это «истинное», «автономное», «свободное» искусство. Внутренний критерий «классичности» в искусстве — тождество формы и содержания в художественном произведении. Когда за основу приняты всего две категории (содержание и форма) и единственное отношение между ними (соответствие или несоответствие), возможны только два типа отношений между ними: они или соответствуют, или не соответствуют друг другу. Вводя дополнительное временное измерение, получают два варианта «несоответствия»: *еще* не соответствуют и *уже* не соответствуют. В символической и романтической формах искусства единство формы и содержания противоречиво и выражается в их несоответствиях. В классическом искусстве как максимально полном и адекватном воплощении идеи красоты и осуществления понятия искусства развитая художественная форма адекватна столь же развитому содержанию в их взаимопроникновении, что обеспечивает их конкретное тождество, т. е. «всецело соразмерное единство». Свойственное классическому искусству свободное адекватное воплощение идеи красоты в ее внешней явленности обеспечивало полную реализацию художественного идеала.

Исходя из этих критериев, можно вести речь и о «классической религии», причем таковой статус обрела бы уже не религия греков, а христианская религия откровения как полностью соответствующая «понятию религии»¹.

Если классическое вообще есть полное соответствие сущего своему понятию, то классической философией следовало бы называть философию, полностью соответствующую «понятию философии». Отсюда проистекает и «мера классичности», различная в исторических формах философии. Философия, по мысли Гегеля, лишь в конце своего движения «постигает свое собственное понятие, т. е. *оглядывается* назад только на свое же знание»². Сохраняется в силе и критерий соответствия формы и содержания, поскольку философия преодолевает односторонности форм, в каких абсолютный дух предстает в искусстве и философии, и возвышает их «до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, и остающейся с ним тождественной»³.

¹ Не случайно в систематику форм абсолютного духа в «Философии духа» включена не «религия» (вообще), а именно «религия откровения».

² Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 394.

³ Там же.

С выходом за пределы гегелевской терминологии¹ это означает следующее. Первоначальный нормативный смысл «классического» как непреходящего (пусть и недостижимого) образца, как обозначения философских достижений высшего ранга так или иначе сохраняется, но отходит на второй план. Различение классической и неклассической философии в первую очередь предстает как ее автономия, самозаконность и самодостаточность. Классическая философия — это философия, последовательно выстроенная на собственных (а не чужих, заимствованных) основаниях и решающая свои проблемы собственными средствами.

Бывали эпохи, когда философия исходила из заимствованных извне предпосылок или же преодолевала свои внутренние затруднения посредством апелляции к истинам, полученным иным, *внефилософским*, образом. Неклассической (в этом смысле) была средневековая христианская философия. Гегель вообще полагал, что ее основной принцип — это «несвобода», ибо религиозная истина откровения в ней уже предпослана как готовая, известная в качестве ее (философии) конститутивного и регулятивного принципа. Аналогично, русская религиозная философия в лучших образцах блестяще демонстрировавшая ограниченность рационально-философского познания новоевропейского типа и те затруднения и противоречия, в которых оно запутывалось, в результате обнаруживала, что уже есть другие истины откровения, неизмеримо превосходящие все те, что возможны в рациональной философии самой по себе.

«Неклассические формы философии» не обязательно религиозны. Они могут опираться на любые внефилософские способы познания: художественный («философский эстетизм»), частнонаучный (позитивизм), апеллировать к практике и жизни, к мистическому и медитативному опыту. Именно из-за отказа от автономии и несоответствия формы и содержания философии, в глазах Гегеля, не мог стать классическим «философский эстетизм» (Гельдерлин, Шеллинг и др.), отказывавшийся от рационально-логического познания в пользу эстетического созерцания и художественной интуиции.

¹ Терминология Гегеля не должна стать препятствием. Речь идет именно о своеобразии внутренней определенности философии вообще и классической философии в частности. В «эссенциалистской» традиции для этого использовались понятия: «специфическая сущность» или «природа», а то и «предназначение»; в более современной терминологии предпочитали рассуждать о «специфической функции», хотя существо дела от этой терминологической новации мало менялось.

Хотя понятие «философская классика» отчасти и сохраняет «нормативный» смысл «образца» («в своем роде»), не следует, будто другие, «неклассические» способы философствования ниже ее по уровню философствования и по результатам, и будто бы только она истинна и полноценна. Неклассические способы философствования могут быть не менее, а более значимыми в историко-философском контексте¹.

В обязательные критерии так понятой «классичности» философии вовсе не входят ее претензии на неограниченное и окончательное познание, хотя гносеологический оптимизм зачастую был ей свойственен. Вовсе не считалось запретным, к примеру, полагать, что мистическая интуиция или религиозное откровение в состоянии познать истины мира глубже и полнее, чем рационально-философское познание. Однако это допущение не колебало убеждения в том, что обретенные таким образом «истины» являются внефилософскими, не соответствующими критериям аргументированности, сообщаемости, воспроизводимости и проверяемости рациональных истин философии. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк, Юм — как позже и Кант — принадлежат философской «классике». Однако все они признавали несоизмеримость «божественного» и ограниченного «естественного» (человеческого) интеллектов. Классическая установка в этом случае означала: философскому познанию доступно не все, но все, что ему доступно, то, что философия может, она осуществляет присущим ей «философским» способом познания.

Опора на гегелевские критерии «классического» в лучшем случае может стать лишь первым шагом на пути его дальнейшей историко-философской конкретизации².

Первый круг вопросов связан с уяснением того, как «философская классика», понятая в качестве такого «типологического конструкта», может соотноситься с осмыслением реального философско-исторического процесса. В какой мере подобные абстрактные типы могут обретать исторические конкретизации? Типология «классическое — неклассическое», конструируемая че-

¹ Аналогично и персональные философские учения могут содержательно принадлежать классическому типу философствования и притом вовсе не входить в число образцовых, совершенных философских творений.

² И это не будет реставрация позиции самого Гегеля. В его понимании тождество понятия философии и его осуществления, формы (мышления в понятиях) и содержания (саморазвивающегося понятия) в полной мере достигнут лишь в его собственной системе философии — единственной «классической» в полной мере.

рез отрицание (негацию), позволяет представить типы как крайние полюсы континуума, между которыми с разными степенями приближения к одному из них может быть расположено эмпирическое многообразие исторических форм философии.

Поскольку в анализе исторических форм философии сохраняют значимость классические понятия «форма» и «содержание», постольку вопрос о разных определенностях «формы философствования» в отношении к его содержанию заслуживает дальнейшей конкретизации. Можно все же заранее предполагать, что систематичность и аргументированность, относящиеся к «форме» философии, пусть даже и существенной, еще не свидетельствуют о «классичности» философского содержания, равно как и отсутствие их не свидетельствует об обратном.

Ядро так понятой «философской классики» — принцип автономии философии. Но сам этот принцип также проблематичен: в какой мере вообще возможна в непротиворечивой форме последовательная реализация установки классической философии на автономию? То, что были и есть «неклассические» формы философствования — те, что сознательно ориентируют философию на другие способы познавательной деятельности и формы сознания, — налицо. Но может ли вообще быть философия, опирающаяся только на саму себя, не обосновываемая ничем иным? Речь, разумеется, идет не только об очевидных исторических взаимодействиях философии с другими формами сознания (или «символическими формами»), но и о взаимодействии между философией и реалиями общественно-исторического процесса. Проблема состоит в возможности, степени и формах внутренней самозаконности философии без опоры на что-то ей внешнее¹. Не исключено, что в результате обнаружится лишь более-менее последовательно реализованная установка на автономию и вместо провозглашенной полной автономии, лишь относительная, «как если бы» автономия. «Объективное» теоретическое и историческое исследование без труда продемонстрирует, что всякая автономия философии в конечном счете оказывалась мнимой, иллюзорной, что ее не было и быть не может. Но перед нами как раз тот случай, где субъективная позиция и субъективные претензии на автономию также весьма существенны для внутреннего содержания философии.

¹ Сходная проблематика возникает и в отношении гегелевского понимания классического искусства как свободного и автономного.

Лекция 1

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА (пропедевтика)

«Как если бы» все вновь... Мы приступаем к изучению критической философии (или трансцендентального идеализма) Иммануила Канта. Кант — это такое имя в истории мировой, да и современной, философии, о котором все наверняка и много раз слышали в лекционных курсах по разным предметам, вероятно, что-то читали о нем. Не исключено, что некоторые держали в руках труды Канта.

Тем не менее в курсе истории классической немецкой философии мы исходим из того, «как если бы» — это одно из любимых и крайне теоретически «нагруженных» словосочетаний Канта — мы до сих пор о нем ничего не знаем и потому начинаем «с нуля». И вовсе не оттого, что все известное о нем ранее неверно и нуждается в забвении, — напротив!

Любая, даже профессиональная, аудитория обладает разными степенями осведомленности ее участников, знать и учитывать которые нет возможности. Я даже не могу быть уверенным в том, будто всем известно то, что предполагается изученным в предыдущих курсах по истории философии. Поэтому в изложении кантовской философии опустить то, что можно предположить общеизвестным, значило бы пойти на риск непонимания вещей более специальных и сложных, но базирующихся на этом элементарном. Кроме того, учебный курс не может быть «чисто проблемным»; он предполагает некоторую обязательную степень систематичности. Наша задача — не столько составить некую «оригинальную трактовку» философии Канта, сколько изучить то, что мы должны знать непременно. Все остальное — некоторые, хотя и желательные, но излишества.

Единственное, что можно рекомендовать тем, кому отдельные излагаемые темы и фрагменты известны, — это дать на время отдых своим перегруженным умственным способностям.

Поворотный пункт в истории философии. Кант — общепризнанный основоположник немецкой классической философии, а во многом и всей новейшей философии. Его трудно сравнивать с другими мыслителями этой традиции. Не лишены оснований суждения, что Гегель был не менее, а даже более значительным и, несомненно, более универсальным мыслителем. Их соотносительные оценки зависят от собственной философской позиции комментатора. Но то, что на философию XX в. прямое и опосредованное влияние Канта неизмеримо шире и значительнее, нежели влияние гегелевской традиции, не подлежит сомнению. В какой мере это зависит от содержания их философских учений, а в какой — от состояния современной философской мысли, — это вопрос особый.

Пока можно высказать лишь «внешнее» предположение: Гегель создал философию как целостную завершенную систему «абсолютного знания». Кант также претендовал на создание «системы», но если у него и получилась «система» или ее подобие, то это — система открытая, развертывающаяся из точки в разные измерения, проекции, в перспективы. Во многих моментах содержательное «наполнение» обнаруживаемых Кантом ракурсов и перспектив философствования также принадлежит прошлому, устарело. Но сами перспективы остались. И потому многое в наследии Канта оказывается более созвучным современным философским поискам.

В результате более полутора веков значительная часть западной философии развивается под лозунгами «Назад к Канту!» или подчиняет себя требованиям «Пойти дальше Канта!» Возникает вопрос: куда дальше? «Дальше вперед» или «дальше назад»?!

Вот оценка критицизма, данная В. С. Соловьевым, который уж никак не был «кантианцем»: критицизм — это «главная поворотная точка в истории человеческой мысли, так что все развитие философии если не по содержанию, то по отношению к этому содержанию должно быть разделено на два периода: докритический (или докантовский) и послекритический (или послекантовский)»¹.

А вот оценка кантовского наследия Виндельбандом. По поводу «Критики чистого разума» он высказался так: «Каждый знает: это основная книга немецкой философии... это разрыв со

¹ Соловьев В. С. Кант // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 441.

всей прежней философией и основание совершенно новой философии». Позднейшие труды Канта «на нее опираются и вместе с тем образуют необходимое дополнение к ней»¹.

Полную новизну понятийного аппарата у Канта Виндельбанд оценил следующим образом: вся прежняя философия (при всех различиях) оставалась в системе греческих понятий, как они были даны у Платона и Аристотеля. Математическое естествознание — «одно новое и чужеродное»², «первый специфически не-греческий элемент современного мышления»³. «Кант... создал совершенно новый мир... До сих пор существуют, если отвлечься от всего второстепенного, только две философские системы: греческая и немецкая — Сократ и Кант!»⁴

«Проекционизм» Канта. Если рассматривать Канта как поворотный пункт философского развития наряду с Сократом и Декартом, то, покидая наезженную колею оценок, можно обнаружить новые неизведанные пути и направления, широкий спектр возможностей, многообразие перспектив дальнейшего движения. Те, кто шли после Канта, выбирали и реализовывали лишь некоторые из них. Нелепо возлагать на него ответственность за то, что из этого вышло, тем более что сам Кант со многим и не согласился бы (это обнаружилось уже при его жизни). Впоследствии многие из его положений давно отделились от системы и авторских предпосылок, обрели самостоятельную жизнь и вошли в другие инородные учения, утратив ту внутреннюю связь, какую они имели в его философии.

М. К. Мамардашвили в книге «Кантианские вариации» (М., 1997) выражает свое общее впечатление о философии Канта, сравнивая его с Богом: подобно Богу Кант создал целый Мир. Поскольку речь идет о «Философском боге» и «Философском мире», я предпочел бы применить эту метафору, скорее, к Гегелю: целостный, замкнутый и совершенный Космос, Галактика — это его философия. Такого мира Кант не создал. Тому, что он сделал, более подходит, как мне представляется, метафора точки Большого взрыва, из которой формируется и «разбегается» в разных направлениях множество различных «философских миров».

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 98.

² Там же. С. 99.

³ Там же. С. 100.

⁴ Там же. С. 101.

Два «образа Канта». Хотя сам Кант — один из скрупулезных писателей — стремился к максимальной прозрачности и неоднократно разъяснял свои позиции, его наследие до сих пор остается предметом самых ожесточенных столкновений в интерпретациях. Причем полемика идет не о частностях и следствиях, но о самых фундаментальных и важных положениях его философии. Более того, что́ говорить об отдельных (пусть и самых важных) положениях его мысли, если до сих пор дискуссионными оказываются *пафос*, *сверхзадача* и *смысл* всей философии Канта. Прочно утвердились два альтернативных образа философа, между которыми расположился спектр промежуточных интерпретаций и оценок.

Первый образ — это *Кант-сциентист*. Предполагается, что главная цель Канта — обосновать всеобщность и необходимость научного знания. По мнению одних, он при этом некритически воспринял современную ему исторически преходящую форму естествознания в качестве образца и обосновал именно ее. Другие полагают, что ему удалось обосновать это применительно ко всякой возможной, в том числе современной и будущей науке. На этом пути Кант не только обнаружил ненаучность всей предшествующей метафизики («все сделанное в ней следует считать несделанным»), но и доказал, что большинство традиционных философских проблем или вовсе лишено смысла, или не может иметь научного решения. К ним неприменимы критерии необходимости и общезначимости научной истины, методы ее доказательства, критерии проверяемости. Тем самым утверждается, что Кант разрушил до основания тысячелетнее царство метафизики и сделал ее невозможной в будущем.

Далее, внутри этой версии обнаруживаются расхождения. 1. Апологеты «строго научной» философии, в первую очередь позитивисты, восприняли дело Канта как подвиг, как несомненную заслугу и постарались окончательно изгнать из философии всю «метафизическую» проблематику как лишённую смысла, не подлежащую научной проверке, т. е. как вненаучную. Конечно, сам Кант никак не позитивист. Не случайно в XIX в. основная полемика по вопросам теории познания разразилась между позитивистами и неокантантами. Но он может рассматриваться в ряду «предшественников позитивизма». Позитивисты имели возможность опираться на его идеи. 2. Те, кто в XIX–XX вв. стремились сохранить проблематику спекулятивной философии, именно Канта обвиняли (и не без оснований) в засильи «гносеологизма» в философии, превратившего ее всего лишь в «логику

и методологию науки» и преобразовавшего все онтологические и экзистенциальные вопросы (что такое мир? как в нем жить?) в один-единственный: как можно этот мир познавать?

Второй образ — *Кант-антиисциентист* — базируется на противоположных интерпретациях того же материала. Утверждается, что именно Кант ограничил предмет, возможности и претензии всякой науки, не только естествознания. Он первым в философии Нового времени обосновал правомерность и необходимость иных, вненаучных, форм знания: морали, веры, эстетического вкуса, искусства, гуманитарного знания и доказал, что знание должного, ценности и оценки невыводимы из знания научного типа, каковым является знание о «сущем». Рассудок (чья компетенция научное знание), практический разум и способность суждения — каждая из этих «высших» познавательных способностей субъекта производит свой, присущий только ей и не сводимый к другим тип знания. Во «вненаучных» формах знания есть свои истины, отличные от «научных» по критериям доказательности и проверяемости или по формам достоверности, но в той же мере, как и научные, претендующие на необходимость и общезначимость. Вывод Канта о неразрешимости метафизических проблем средствами науки есть свидетельство того, что философия во всем объеме и содержании не может стать «научной», что в некоторых отношениях она явно «не наука». Если научная истина не есть единственно настоящая, то «вненаучные» формы знания не есть «недонауки». Таким образом, Кант разрушил вовсе не метафизику; он ниспроверг с пьедестала науку с ее неоправданными и незаконными претензиями на роль единственной держательницы истины и на обладание универсальным знанием. Согласно Виндельбанду, Кант показал, что «средства научного познания недостаточны и никогда не будут достаточны... он указал науке ее пределы и провозгласил самостоятельность морального и эстетического суждения»¹. Но не скептицизм, напротив, убеждение в познавательной силе науки и обоснование ее достоверных принципов — такова теория познания Канта.

Заметим при этом, что для самого Виндельбанда, как неокантианца, философия Канта — это в первую очередь и почти исключительно «теория познания».

Вряд ли мы могли бы узнать у самого Канта его окончательную позицию в этом споре. Сам он, веря в дальнейший прогресс

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. С. 103.

естественнонаучного знания, полагал, что здание доктринальной философии, базирующееся на его «Критиках», вот-вот будет достроено, и дальше философам, по сути, делать будет нечего. Тексты же его работ не дают основания для безусловного предпочтения одной из этих версий «Образа Канта»; вероятнее, что в разных пропорциях в них представлены обе тенденции.

Гносеология и (или) онтология? Не менее существенным, а отчасти ставшим особенно актуальным в наши дни стало противостояние еще двух основных способов интерпретации философии Канта. Долгое время не только господствовала, но, по сути, очень редко подвергалась сомнению трактовка философии Канта как прежде всего, а то и исключительно теории познания (гносеологии), более того — нормативной теории познания!

Ее разделяли и считали само собой разумеющейся как критики, так и поклонники Канта, в том числе приверженцы гегелевской традиции, кантианцы разных ориентаций (прежде всего неокантианцы), позитивисты и представители философии жизни. В наиболее последовательно проведенной неокантианской трактовке философии Канта как только и исключительно «теории познания» содержится открытое противопоставление ее (теории познания) всякого рода «метафизике» и «онтологии». Как подчеркивал Виндельбанд, Кант не стремился дать «картину мира», у него не было «миросозерцания». И это при всем том, что именно Кант фактически ввел в философию понятие «мировоззрение»!

Однако при явно возросшем, особенно в последние десятилетия XX в., интересе к возрождению онтологической и метафизической философской проблематики сформировалась новая тенденция, поставившая целью реконструировать онтологическую составляющую в трансцендентальной философии Канта. Речь при этом шла как о своеобразной «феноменологии сознания» в феноменологических интерпретациях наследия Канта (это началось с работ Гуссерля), так и о проблематике «онтологии реальности». Эта ныне довольно распространенная тенденция имела возможность опираться в том числе и на ряд более ранних публикаций М. Хайдеггера, в первую очередь на переведенную у нас его книгу «Кант и проблема метафизики» (М., 1997).

М. Хайдеггер трактует трансцендентальную философию (и непосредственно «Критику чистого разума») как *metaphysica generalis (ontologia)*, подчеркивая, что «Критика чистого разу-

ма» не имеет ничего общего с теорией познания¹. Правда, после дискуссии с Кассирером в 1929 г. в Давосе он отказался от этой интерпретации Канта.

По ходу изучения Канта мы еще вернемся к этой проблематике. Пока же заметим, что позиции сторон в этой дискуссии неравноценны. То, что значительную часть содержания кантовской философии составила теоретико-познавательная проблематика, вряд ли кто-то станет оспаривать. Дискуссионным остается вопрос: возможна ли и была ли в его философии собственно онтология? И если да, то что она из себя представляет и в каких отношениях находится к его теории познания?

Критика как феноменология? Однако, помимо адептов метафизики и онтологии (пусть даже и «фундаментальной»), оппоненты неокантианской редукции содержания «Критики чистого разума» к теории познания обнаружили и с другой стороны.

Ведь если, согласно Канту, весь существующий в пространстве и во времени мир, в котором мы живем, не обладает бытием сам по себе и в доступных нам формах существует лишь в нас, в наших представлениях в качестве феноменов нашей психики (души), то и философская наука об этих феноменах и, тем самым, о «мире как представлении» есть феноменология и именно (так как эти феномены осознаны) феноменология сознания.

Э. Гуссерль, претендовавший на роль продолжателя линии трансцендентальной философии, также отверг «пангносеологизм» неокантианских трактовок Канта.

Ж. Ипполит, как и П. Рикёр позднее, вспоминал, что Кант «в 1772 г. предполагал написать теоретическую философию, которая подразделялась бы на феноменологию и метафизику; феноменология была написана (это «Критика чистого разума»), но метафизика невозможна². Тем самым Ипполит однозначно называл первую «Критику» феноменологией. Но и он не без оговорок (то, что помимо феноменов «остается таинственная «вещь в себе», и то, что «она рассматривает основание познания феноменов») разрывает границы феноменологии.

П. Рикёр в результате также констатировал: «Критическая философия Канта радикально отлична от феноменологии, как из-за присущего ей онтологического измерения, так и по свое-

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 9–10.

² Ипполит Ж. Логика и существование. Очерк логики Гегеля. СПб., 2006. С. 88.

образию решаемых ею познавательных задач. Решающим аргументом в пользу последнего вывода Рикёр счел осуществленное Кантом принципиальное различие познания и мышления, «разрушить напряжение» между которыми, по словам Рикёра (и в этом он прав), «значит разрушить само кантианство». Сам же Рикёр, исходя из предпосылки, что для «чистой» последовательной феноменологии не существует ничего кроме смысла, данного в сознании, обнаружил в первой критике Канта лишь «имплицитную феноменологию». В той же мере, в какой кантовская критика исследует возможности и границы познавательных способностей (тем самым ограничивая сферу феноменов) и «применение» знания к предметам познания, она покидает почву феноменологии и обретает эпистемологическое и онтологическое измерения¹.

Оценки и интерпретации. Мы пока не будем умножать перечень оценок философии Канта и тех или иных его идей и частей философии. Трудно найти философа последних двух веков, который совершенно воздержался бы от выражения своего отношения к тем или иным положениям трансцендентальной философии Канта. Среди них не только положительные суждения; даже те, кто в целом крайне высоко оценивал историческую роль и значение философии Канта (классический пример тому — А. Шопенгауэр), порой сопровождали их весьма резкими критическими суждениями по тем или иным пунктам. Во вступительной статье «Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция» к сборнику кантовских трактатов² (заметим, по объему это целая монография — 7,5 авторских листов, около 180 страниц машинописи) К. А. Сергеев часть текста посвятил, напротив, подбору и комментарию негативно-критических оценок Канта в последующей европейской философии.

В Результате судьбы философского наследия Канта впечатляют и достойны удивления. В то время как система кантовской философии и «ортодоксальное кантианство» не смогли пережить во времени своего основателя, «преодоленный», «исправленный» и «обновленный» Кант остается в философии актуальным, «как если бы» (пользуясь одной из любимых его формулировок) он был живым уже на протяжении более двух веков.

¹ См. Рикёр П. Кант и Гуссерль. Интенциональность и текстуальность // Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.

² Кант И. Трактаты. СПб., 1996.

И это при свойственной ему доходящей до мелочности педантичности изложения, утомительных повторах одних и тех же положений в ничтожно различающихся между собой формулировках, выраженных в философском языке, выглядевшем архаичным уже для большинства его современников, при всех стилистических достоинствах его сочинений, не без иронии названных Шопенгауэром «блестящей сухостью», никак не способствующих превращению чтения трудов Канта в литературное и интеллектуальное наслаждение...

В ряду тех, кто интерпретировал, комментировал и тем или иным образом считал необходимым соотносить собственное философствование с критической философией Канта и продолжает это делать по сей день, мыслители различного ранга и самых разных философских и мировоззренческих ориентаций. С учетом претензии Канта на «коперникианский поворот» в философии это было вполне предсказуемо: вся современная философия в той или иной степени вышла из кантовского шлафрока. Интерпретации философии Канта, начиная с его ближайших современников и преемников — Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра — и до наших дней, могли быть и бывали чрезвычайно глубокими и оригинальными. Ознакомление с ними может порой оказаться не менее интересным и плодотворным, чем чтение сочинений самого Канта. Но в результате эти интерпретации никак не хотят согласовываться между собой, вступают в очевидные взаимоисключающие противоречивые отношения. В многообразии конкурирующих интерпретаций, когда те или иные положения кантовской философии включаются в контекст иных философских теорий или хотя бы соотносятся с ними, ничего удивительного нет. Иначе и быть не могло, ведь мы имеем дело с воплощением разных отношений к мысли Канта и, соответственно, с избирательным освоением его наследия, тем более, что та претендовавшая на систематичность форма целостного учения, в которой его идеи были выражены изначально, безвозвратно ушла в прошлое. Нет ничего странного и в столкновении противоречивых оценок места и роли его философии в историко-философском процессе. Удивления достойно другое: оказалось крайне затруднительным в более-менее общепризнанной форме реконструировать ту самую якобы собственную мысль Канта, к которой последующие мыслители так по-разному относились.

«Множество Кантов». Порой создается впечатление, «как если бы» Кант издавал для комментаторов персонально предна-

значенные им варианты своих сочинений, что и породило столь существенно различающиеся версии их интерпретаций. Ситуация с философией Канта аналогична той, с которой сталкиваются при стремлении постичь многомерный и многокачественный объект, исходя из фиксированной позиции наблюдателя. В принятом ракурсе и в данной перспективе рассмотрения он предстает именно таким и никаким иным образом, но стоит перейти в другую точку наблюдения, избрать новый ракурс, сменить перспективу и инструментарий наблюдения, даже только заменить окружение и освещение, как представленный объект преобразуется до неузнаваемости. Не случайно последующие реконструкции кантовской философии, основывавшиеся на заимствуемых из нее же основоположениях, порой выглядели более логически стройными, цельными и, главное, более последовательными и однозначными в их реализации, чем первоисточник, но при этом и более «плоскостными».

«Перспективизм» Канта. Способ работы Канта, как представляется, был иным: формулировавшиеся им положения и выводы, в том числе и существенные, зачастую оказывались значимыми лишь условно, только в данном контексте при тех принятых допущениях, которые в последующем изложении им модифицировались или вовсе снимались. Казалось бы, уже однозначно определенные им термины, будучи перенесенными в новые смысловые связи и отношения, преобразовывались в своих значениях, о чем автор со свойственной ему педантичностью и почтением к дефинициям, как правило, считал нужным постоянно уведомлять читателя. В этом отношении представляющийся ныне весьма «современным» набор терминов — «ракурс», «перспектива», «проекция», «горизонт», «точка зрения», «аспект» — оказывается вполне адекватным строю мысли Канта. А некоторые из перечисленных терминов применялись им самим методически осознанно, и это вовсе не отменяется тем обстоятельством, что в качестве субъективной предпосылки в сознании Канта всегда витал как идеал образ целостного систематического единства применительно как к миру, так и к собственной системе философии. Осознание нами этого обстоятельства не в состоянии избавить последующие интерпретации Канта от тенденциозности и субъективности. Но оно полезно. Оно могло бы предостеречь от уверенности, будто наконец-то достигнута или будет достигнута однозначная и ясная, как солнце, реконструкция его мысли. Сверх

того, налицо повод умерить страсть к поиску противоречий, несоответствий и непоследовательностей в кантовской философии, нередко оказывающихся мнимыми, порожденными стремлением интерпретаторов к плоскостной развертке многомерной мыслительной конструкции *Канта*. Это, конечно, не означает, что в ней вовсе нет имманентных противоречий. В действительности, у Канта не столько противоречий по существу, сколько простых несоответствий и разночтений. Не надо только спешить свое недостаточно продуманное и не поставленное в связь с другими фундаментальными положениями Канта понимание (не-понимание) выдавать за его (Канта) противоречия. При реконструкции эволюции и результатов философских размышлений Канта большего внимания заслуживает и сам процесс осуществляемой им смены исходных позиций и перспектив исследования.

Основания «противоречивости» интерпретаций. Необходимо сказать и о причинах существования столь противоречивых интерпретаций. Долгое время было принято считать, что таким основанием стала внутренняя непоследовательность собственного учения Канта.

Кант (как полагают и до сих пор) выступил «завершителем» всей совокупности многообразных движений и направлений новоевропейской философии: рационализма и эмпиризма, метафизики и просвещения, «логицизма» и «психологизма», причем по всему спектру философской проблематики и в результате в преобразованном виде сохранил эти взаимоисключающие тенденции внутри своей философии, не сумев их органично синтезировать, что и породило его многочисленные «непоследовательности».

Неокантианцы обнаружили массу таких несоответствий и непоследовательностей по наиболее существенным моментам его философии (частью все же, думается, кажущихся). Марксистские интерпретации в СССР вслед за В. И. Лениным подчеркивали, что вся кантовская философия пронизана его «колебаниями» между материализмом и идеализмом, идеализмом *субъективным* и *объективным*...

Наша позиция такова: разного рода несоответствия (чаще все же вызванные контекстом) у Канта, несомненно, есть. И по наиболее существенным пунктам их необходимо фиксировать. Но по возможности не стоит приписывать Канту те из них, которые возникают из нашего (чаще одностороннего) способа его пони-

мания. Кроме того, даже в таких случаях всегда есть возможность различать то, что относится к фундаментальным установкам его философии, и то, что внутри нее имеет более факультативный характер, хотя, быть может, самому ему это было и не столь очевидно. Важно иметь здесь в виду и философскую *эволюцию* Канта — в том числе и *внутри* «критического периода». Можно обсуждать мотивы внесенных изменений во 2-е издание первой Критики, можно не соглашаться с Виндельбандом, будто Кант периода третьей «Критики» — совсем не тот, что в первой «Критике». Сам Кант считал это уточнением и развитием. Но философская эволюция была!

Литература. Первоисточники. Главное для нашего курса — первоисточники. Основные: *Кант И.* Соч.: В 6 т. Сер. «Философское наследие». М., 1963—1966; *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980; *Кант И.* Соч.: В 8 т. М., 1995. В петербургской серии «Слово о сущем» вышло несколько томов Канта с перепечаткой из 6-томника. В них скомпонованы тематически близкие труды Канта, скажем, том «Критики практического разума» помимо ее самой включает в себя еще две книги: «Основы метафизики нравственности» и «Метафизику нравов». Аналогично — и в других томах.

Многочратно (в том числе и в последние годы) переиздавались отдельными изданиями: «Критика чистого разума», «Критика способности суждения» и «Прологомены ко всякой будущей метафизике, возможной в качестве науки».

Начато «двуязычное» издание сочинений Канта.

В ходе нашего курса цитирование Канта будет в основном осуществляться по его 6-томнику. Другие случаи будут специально оговариваться.

Исследовательская и комментаторская литература.

1. В русских переводах представлены (в разной мере) основные тенденции интерпретаций философии Канта в западной философии. Это труды современников и ближайших преемников Канта внутри классической немецкой философии — Фихте, Шеллинга, Гегеля. Они будут нами использованы в лекциях, посвященных Канту (в некоторых существенных моментах) и в ходе изложения собственных философских систем этих мыслителей при уяснении их отношения к Канту.

2. Несколько особняком стоит специальная работа Шопенгауэра «Критика кантовской философии», а также его «О четве-

рояком корне закона достаточного основания» и «Мир как воля и представление». Позиция Шопенгауэра сугубо пристрастная, но в некоторых моментах его суждения и оценки должны быть приняты во внимание.

3. Неокантианская традиция интерпретации Канта представлена переводами «Истории новой философии» В. Виндельбанда (том 2: «От Канта к Ницше») и работами в его сборнике: *Виндельбанд В. Избранное. Дух и история*. М., 1995. К сожалению, серия монографий П. Когена, посвященных отдельным кантовским «Критикам», в русском переводе отсутствует. Зато эта неокантианская (в основном) традиция интерпретации философии Канта обстоятельно представлена (с некоторыми отклонениями в сторону «философии жизни») в переводе 16 лекций о Канте Г. Зиммеля (*Зиммель Г. Избранное: В 2 т. Т. 1*. М., 1996) и прекрасной книгой Кассирера (*Кассирер Э. Жизнь и учение Канта*, СПб., 1996). Она полезна и как учебная, как разворачивающая полемику с Хайдеггером.

4. Работы М. Хайдеггера о Канте на русском языке: «Кант и проблема метафизики» (М., 1997) и «Тезис Канта о бытии» (*Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993). Немало места уделено Канту и в «главной книге» Хайдеггера «Бытие и время».

Более ранним переложением позиции Хайдеггера в отношении Канта (с некоторыми вариациями) была книга Ю. Бородая «Воображение и теория познания».

5. Из описательно-комментаторских обстоятельных трудов на первом месте (конечно же, хотя и устарел) Куно Фишер. В его «Истории новой философии» (СПб., 1902—1910) Канту посвящены 4-й и 5-й тома. Во многом на материалах Фишера, но в марксистском теоретическом и оценочном контексте выполнена книга В. Ф. Асмуса «Иммануил Кант» (М., 1973) с добросовестным «пересказом».

6. Работа Ж. Делёза «Критическая философия Канта: учение о способностях» (М., 2000; и переиздания).

7. Книга М. К. Мамардашвили «Кантианские вариации» (М., 1997) — не историко-философская исследовательская работа, а сборник весьма субъективных, глубоко личностных и спорных, но не лишенных интереса эссе.

8. *Перов Ю. В., Сергеев К. А., Слинин Я. А.* Очерки истории немецкого классического идеализма. СПб., 2000.

9. Наконец, выпущенная ИФАН библиография трудов о Канте на русском языке до 1992 г. Это целая книга, где указаны

только те работы, в которых учение Канта упомянуто в названии книг и статей.

О других заслуживающих внимания публикациях по отдельным темам кантовской философии скажем в ходе дальнейшего изложения.

Жизнь и личность. Биографический метод в целом. Те, кого интересует собственно биография и «личная жизнь» Канта (в той мере, в какой она у него была), могут найти их в дважды издававшейся в серии ЖЗЛ книге А. В. Гулыги «Кант». Попутно замечу, что в той же серии у этого автора есть увлекательно написанные книги «Шеллинг» и «Гегель». Но все же это беллетристика, хотя и написанная профессионалом.

Не удержусь от нескольких слов о роли биографий в освоении истории философии. Уже значительно позже того, как романтики интерпретировали художественное творчество как самовыражение уникальной личности художника, подобная модель транспортировалась и в историко-философские изыскания. После распространения фрейдистской методологии техника редукции творчества (художественного или философского) к сознанию и подсознанию творца, к жизненной биографии и сублимируемым комплексам стала общедоступной.

Несомненно, некоторые вехи биографии, обстоятельства и повороты жизненного пути, образ жизни и общий образ мыслей философа могут оказываться весьма значимыми для прояснения тематического своеобразия и способов разработки им теоретических проблем. Вряд ли, скажем, можно изучать философию Ницше вне биографического метода — не только форма, но и содержание его философствования во многом укоренены в его личной трагической жизни. Кроме того, введение элементов биографического материала в содержание книг и лекций уместно по соображениям стиля и дидактики, оно оживляет речь (текст), фиксирует внимание слушателей (читателей) и способствует запоминанию, снижает теоретический наукообразный пафос.

Однако важнее предостеречь не столько от «злоупотреблений» биографическими изысканиями, сколько от превращения их в ведущую «психологически-биографическую» методологию. Даже если допустить полную взаимную «обратимость» личности автора (с ее сознанием и подсознанием) и создаваемого им произведения, полагая, что они «редуцируются одно к другому без остатка», т. е. что все, свойственное творческой

индивидуальности, так или иначе выражается в произведении, и наоборот, любому компоненту произведения соответствуют некие личностно-биографические данные, то и в этом случае речь может идти о происхождении (генезисе) произведения, внешнем в отношении значения его содержания.

Элементарный пример. Когда «проверяют на истинность» закон Архимеда, вовсе не задумываются об обстоятельствах его открытия (в ванной это произошло или где-то в другом месте) и о том, какие личные комплексы им при этом двигали. Значение самого закона — как истинного или ложного — безотносительно ко всему этому. Вы скажете, философские теории и идеи не таковы, как закон Архимеда, но будете правы только отчасти. Отчасти, потому что значение с позиции истинности — лишь часть историко-философского значения идей. Помимо истинности/ложности в него входит историческая роль учений в отношении предшественников и последователей, историко-философское и общественное воздействие тех или иных концепций. Все это, начиная с общественного признания, не подвластно автору и не есть следствие его личных психологических или биографических характеристик. Даже содержание концепций в их общественном существовании (как мы уже отмечали) не соответствует авторским смыслам. Включаясь в сознание общества, идеи обретают собственные значения, не совпадающие с первоначальными.

Хочу быть верно понятым. Речь не идет о том, чтобы вовсе отказаться от биографических и психологических «разъяснений» и «прояснений» в истории философии. В общем комплексе исследования «детерминации» учений они могут и должны занять свое место особенно в тех аспектах, которые относятся к индивидуально-специфическим параметрам философских учений, особенностям их формы и др. Но даже в комплексе той же детерминации общественно-историческая и историко-философская детерминации оказываются более существенными, в силу того что они во многом определяют не только генезис идей, но и системы их первоначальных общественных значений. Более того, индивидуально-личностная детерминация сама оказывается во многом лишь «проводником» и «посредником» общественно-исторической. Молодой Гегель был несколько обескуражен, когда обнаружил, как мало в истории науки и философии зависит от конкретных личностей и как много — от исторической традиции и ситуации.

Разумеется, сказанное «предуведомление» относится не только к Канту, а ко всем значимым философам.

Биография Канта. Ограничимся самым минимумом биографических сведений. Иммануил Кант родился в Кёнигсберге в 1724 г. в семье ремесленника (отец был шорником). Смог (при поддержке извне) получить образование, готовился к пасторской службе. В 1740—1747 гг. после окончания университета зарабатывал на жизнь репетиторством. В 1755 г. стал магистром Кёнигсбергского университета. Прошел по конкурсу на должность преподавателя университета в 1770 г. (ранее, в 1758 г., был отвергнут) с диссертацией «О форме и принципах чувственного и интеллигибельного мира».

Собственно, внешней биографии у Канта как бы почти и нет. Тем более никаких драматических событий. Дважды он собирался делать предложения девушкам, но собирался подолгу — обе вышли замуж. Утверждают, что умер девственником. Гегель пишет, что Кант никогда не покидал Кёнигсберга. Сам Кант упоминает лишь о небольшом каботажном плавании вдоль берега Восточной Пруссии. Для Виндельбанда и других жизнь и труды Канта доказывают, что «можно знать мир, не видев его, — если носишь его в себе».

Из событий, достойных упоминания, назову приглашение на кафедру в Галле, от которого он отказался. Во время присоединения в ходе Семилетней войны Восточной Пруссии к России Кант присягал императрице Елизавете Петровне и в 1758 г. направил ей прошение о назначении его профессором кафедры философии (опубликовано в издании «Трактаты и письма»). Просьба не была удовлетворена — университет представил другую кандидатуру. Позже новый король Пруссии Фридрих Вильгельм II, разгневанный книгой «Религия в пределах только разума», запретил Канту писать что-либо о религии. Кант верно подданно подчинился.

Получилось, что большую часть жизни Кант провел в университете, дома и в пути между ними, будучи в полном убеждении, что высшее из достижимых благ, сопряженное с гуманностью, есть «хороший обед в хорошем и, по возможности, разнообразном обществе». Этому выводу он посвятил несколько страниц последней опубликованной им самим книги — «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798). Последняя работа, подготовленная им к печати, — «Лекции по логике» (1800). В последние годы жизни Кант физически ослаб, ослеп,

а по некоторым сведениям и умственно значительно «сдал». Умер он в 1804 г., почти в 80 лет.

Несоизмеримость эмпирической биографии и философских результатов. Все биографы и значительная часть исследователей и комментаторов Канта считали необходимым обратить внимание на явную несоизмеримость эмпирико-биографической личности Канта и тех великих (по любым меркам!) философских результатов, которых он достиг. Откуда все это? Уже цитировавшийся Виндельбанд писал: «...скромный и совсем не блестящий человек без излишнего ученого балласта, ни от кого не завися и никому не следуя, Кант с неподдельной гениальностью вполне самостоятельно продумал и пережил все философские точки зрения, строил системы и сам же сокрушал их, затем снова строил... с помощью одной лишь продуктивной силы воображения... мыслитель, из глубины своей личности творящий предметы...»

Традиция свести все своеобразие философии Канта к психологическим параметрам и «очарованию» его личности (согласно Виндельбанду, «центральным пунктом философии Канта является его личность») оказалась устойчивой, но малопродуктивной. Надо признать, что и ныне («Кантианские вариации» Мамардашвили тому пример) дальше подобных общих отсылок к необычайной «силе воображения», «чувствительности» и «впечатлительности» Канта никто в подобного рода объяснениях не пошел.

«Докритический» и «критический» периоды в философской эволюции Канта. Философский путь Канта традиционно делится на два этапа: до создания им «Критической философии» и после ее создания. Соответственно принято писать о «докритическом» и «критическом» периодах. Это общеизвестно и обычно не подвергается сомнению. Одно из немногих исключений — упоминавшаяся книга Мамардашвили «Кантианские вариации», в которой автор безапелляционно и практически без соответствующего обоснования категорически отвергает эту периодизацию, утверждая бессмысленность выделения этих периодов.

Эту позицию можно оправдать в той мере, в какой Мамардашвили интересовала не столько трансцендентальная философия, сколько Кант как философ, личность философа, а потому для него разделение кантовской философии на два самостоятельных

периода было равносильным тому, чтобы ликвидировать тождество личности философа, его «я», и утверждать, будто существовали две разные «личности» Канта. (В своей весьма интересной и во многих моментах спорной книге Мамардашвили зачастую выдает собственные субъективные интерпретации отдельных мыслей Канта за безусловные истины, без принятия коих, мол, вовсе нельзя ничего понять в Канте и его философии. Мамардашвили не смущает и то, что в ряде существенных пунктов он формулирует положения, открыто противоречащие недвусмысленно заявленным и фундаментальным суждениям Канта.)

Кант действительно пережил личную интеллектуально-философскую революцию, которая четко зафиксирована хронологически им самим. Последняя его «докритическая» работа — диссертация 1770 г. «О форме и принципах чувственного и интеллигибельного мира». Затем следует длительный перерыв в публикациях (с 1755 по 1766 г. Кант публиковался почти ежегодно и часто по несколько работ), и только в 1781 г. он издает «Критику чистого разума», выстроенную на совершенно новых и оригинальных основаниях.

Мамардашвили в качестве мотивации своей позиции ссылается на свидетельства Канта о том, что именно Юм «пробудил его от догматического сна», а поскольку, мол, знакомство с трудами Юма состоялось намного раньше 70-х годов, то, следовательно, и критический период нельзя датировать с этого времени. Между тем Кант недвусмысленно разделяет свое философское состояние на «догматический сон» и «критическое бодрствование» пусть и самотождественной личности. Конечно, философская революция — не та, которую он совершил в историческом движении философии, а его внутренняя революция осуществлялась не в одночасье, она длительно вызревала и все же стала его личным мировоззренческим переворотом.

Мы не будем рассматривать работы Канта «докритического» периода и прослеживать эволюцию его философских воззрений, предварявшую переход на позиции «Критики», по ряду соображений.

1. Для историков философии, специально занимающихся философией Канта, многие из этих работ важны, интересны и даже необходимы именно потому, что они, с одной стороны, предоставляют возможность проследить процесс постепенного вызревания философии нового типа и, с другой стороны, весьма показательны для уяснения степени радикализма новых идей Канта.

Но нам только-только хватит времени на то, чтобы освоить главное содержание философии «зрелого Канта» в ее существенных моментах. Заранее замечу, что подобным образом придется пренебречь и индивидуальной биографией (как «внутренней историей») становления философских учений Шеллинга и Гегеля.

2. Главное уяснить, что если бы не было Канта «критического» периода, мы вовсе не упоминали бы о нем в курсах истории философии. Философов такой степени оригинальности и масштаба, о каких свидетельствуют «докритические» его работы, было немало, но их имена известны лишь таким предельно узким по тематике «историкам философии», как знатоки философии в Кёнигсбергском университете. «Докритический» Кант не стал бы и родоначальником классической немецкой философии. Ему было 57 лет, когда он начал публиковать труды по трансцендентальной философии, — по тем временам возраст немалый.

3. Те, кто заинтересуется, легко прочтут о «докритическом» периоде во всех систематических книгах о кантовской философии, в частности в работах К. Фишера, В. Виндельбанда, В. Ф. Асмуса, Э. Кассирера и в учебных пособиях.

«Докритический» период. Ограничимся самым общим резюме об этом периоде в форме справки. В ранние годы своей философской и научной деятельности Кант предстал как последователь лейбнице-вольфовской метафизики и физики Ньютона, явившейся в его глазах образцом строгой науки. Основная тема его первых публикаций — проблематика метафизического обоснования науки, соотношение «метафизики» и «физики». Можно сказать, что тематически она осталась одной из центральных и у «критического» Канта — но способы ее трактовки и результаты радикально преобразовались.

Философски-естественнонаучная тематика. Многие из опубликованных работ Канта непосредственно тематически посвящены естественнонаучной проблематике: о теории «живых сил», «О причинах землетрясений», «Теория ветров», «Физическая монадология». Особое место среди них занимает «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Об этой книге в наших изданиях (да и в западных) упоминают все. В ней Кантом изложена гипотеза о происхождении солнечной системы из сгущения первоначальной туманности. Это первая теоретиче-

ская космогоническая гипотеза в Новое время. В ней впервые в небесную механику было введено «развитие», «историческое становление», сделан шаг к «диалектике природы». «Естественная история» становилась действительно историей. Ранее «естественная история» представляла собой просто эмпирическое знание — так термин «история» трактовал впоследствии сам Кант, причем для познания собственно исторических изменений в природе он предлагал термин «археология природы».

Необходимо сделать две оговорки: 1) гипотеза Канта (из-за анонимности и сложности распространения его работы) лишь через 40 лет была воспринята Лапласом и с тех пор называется «гипотезой Канта—Лапласа»; 2) в отличие от Лапласа, гордо заявившего Наполеону в ответ на его вопрос о существовании Бога, что он «не нуждается в подобной гипотезе», работа Канта прямо опиралась на Творца как необходимый источник космогонического процесса.

Первые собственно философские сочинения. Другие работы Канта этого периода носили философский характер. Посвященные «первым принципам метафизического познания» (законам тождества и достаточного основания), рассуждениям об оптимизме, они — если отвлечься от деталей — конкретизировали и уточняли принципы лейбнице-вольфовской метафизической традиции. Важно заметить, что от большинства сформулированных в этих работах выводов Кант впоследствии отказался, и критика «школьной метафизики» и ее метода стала его постоянной темой. Хотя бы поэтому без фиксации «периодов» внутреннего развития Канта нельзя обойтись, иначе его следовало бы упрекать в вопиющих внутренних противоречиях.

Под воздействием «эмпиризма» и Руссо. В работах, посвященных теории силлогизма, доказательствам бытия Бога, проблеме отрицательных величин в философии (1762—1764), налицо уже влияние философии Юма и стремление к ограничению возможностей метафизики в соотношении с опытным знанием.

Публикации 1764 г. («Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали») составляют особый этап внутри «докритического» периода. В разработке морально-философской, эстетической и антропологической проблематики Кант исходил уже из идей английской эмпирически-психологической традиции, представленной для него в первую очередь

Ф. Хатчесоном, Д. Юмом, а также из идей Ж.-Ж. Руссо, что также обусловило его внутренний «переворот». Виндельбанд указывал, что «Кант был одним из первых и в продолжение всей своей жизни одним из самых горячих почитателей Руссо». Философия морали и теория чувства прекрасного и возвышенного, по Канту, уже не нуждаются в метафизических основаниях и должны иметь опытное антропологическое обоснование. Налицо и элементы критики догматизма метафизики.

Диссертация 1770 г. и «Критики». Последняя из «докритических» работ Канта — диссертация 1770 г. — по общему мнению исследователей и комментаторов непосредственно подводит к важным идеям «Критики чистого разума». В ней впервые различаются «феномены» (явления) и «ноумены» (умопостигаемые сущности), а также дается обоснование того, что пространство и время есть не онтологическая реальность, а свойства чувственности как способности восприятия. Математика, в противоположность господствовавшим представлениям, впервые представлена Кантом не как рассудочная, а как интуитивная (созерцательная) наука, использующая синтетический метод. Эти положения, иначе оформленные и изложенные, стали позднее уже важной частью критической философии.

До недавних пор из публикаций на русском языке соответствующая глава «Истории новой философии...» Виндельбанда оставалась, пожалуй, наиболее сжатым, концентрированным изложением эволюции Канта в «докритический» период, причем с установлением связей с историко-философским контекстом в отношении его предшественников и современников. Более подробно этот материал представлен К. Фишером, теперь и Э. Кассирером.

Резюме по «докритическим» трудам. Даже это краткое резюме по работам докритического периода позволяет видеть, как формировался и осуществлялся мировоззренческий переворот Канта. Но вряд ли можно согласиться с А. В. Гульгой, будто работы «докритического» Канта с необходимостью породили критическую философию. Оставляя в стороне последнюю из них, она сама уже может быть расценена как «переход» — нетрудно заметить, что идеи, формулировавшиеся Кантом в разных трудах ранее, имели широкое распространение в философской литературе, разделялись, так или иначе, многими мыслителями, но «критицизма» ни у кого, кроме него, не породили.

Кроме того, как демонстрировал тот же Виндельбанд, эволюция идей Канта в докритический период менее всего может быть представлена в виде однонаправленного движения — она сопровождалась существенными преобразованиями установок и значимыми «поворотами».

Сочинения «критического» периода. Пока речь идет не о содержании, а только о перечне и тематике трудов Канта. Ядро критической философии и ее основное содержание изложено им в трех книгах, названия которых начинаются со слова «Критика»: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790). В них исследуются «трансцендентальные» познавательные способности субъекта.

Сразу же обратим внимание на то, что «критика» в кантовском ее понимании и «критическая философия» по объему и содержанию не тождественны. Хотя бы потому, что в завершенном виде критическая философия помимо собственно критической части предполагает и построение системы «доктринальной философии», по отношению к которой собственно критика предстает как пропедевтика и основание. Их обычно именуют (так будем поступать и мы) первой, второй и третьей «Критиками».

Кантом опубликован также ряд работ, примыкающих по содержанию к «Критикам», в них конкретизируется и применяется это содержание, в том числе и в «доктринальном аспекте». «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться в качестве науки» (1783) — это «популярное», как полагал Кант, изложение содержания первой «Критики». Термин «пролегомены» (от греч: *προλεγόμενα*, *προλέγου* — предсказывать, говорить наперед) означает предварительное рассмотрение, введение, сжатое изложение основ. Еще одна работа — «Метафизические начала естествознания» (1786) может быть рассмотрена как «применение» содержания первой «Критики» к «чистому» естествознанию.

Содержательно ко второй «Критике» примыкают написанные перед ней «Основы метафизики нравственности» (1785) — на взгляд Канта, книга также более «популярная», чем сама «Критика». И более поздняя «Метафизика нравов» (1797), в которой по аналогии с «Метафизическими началами естествознания» в их отношении к первой «Критике» исследованы метафизические начала права и добродетели.

Назовем в качестве самостоятельных и важных (в большинстве своем незаменимых содержанием других трудов Канта и не выводимых из них) также непосредственно связанных, разумеется, с положениями его «Критик», ряд трактатов: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: „Что такое Просвещение?“» (1784), «Религия в пределах только разума» (1793), «К вечному миру» (1795), конкурсный трактат (с длинным названием) «Об успехах метафизики в Германии» (в рукописи 1788—1791), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). А также другие...

Построение и содержание курса. Очевидно, что этот обширный корпус кантовских трудов (даже в наиболее общих и существенных моментах) не может быть ни изложен, ни тем более изучен в ходе учебных занятий: лекций и семинаров. (Сколько бы много учебного времени на это ни отводилось, а на философском факультете СПбГУ оно и так больше, чем где бы то ни было в стране и в мире, все равно его мало.) Единственным способом освоения наследия Канта было и остается самостоятельное чтение его сочинений.

Вместе с тем вне зависимости от специализации и собственных научных интересов студента (и отнюдь не только историков философии), ни в одной из сфер современного философствования невозможно работать, не имея четкого представления об основах философии Канта в целом плюс о его влиянии в собственной проблемной области.

Отбор и характер изучения материала. Первое, о чем следует не забывать: наш курс — учебный! При всей подвижности граней между общим учебным курсом (ориентированным на изучение наследия мыслителя) и проблемным спецкурсом по истории философии — у них разные задачи. Специальный курс может исходить из презумпции «предварительной известности» материала, общий — нет. Конечно, и нам важно не только воспроизвести мысль Канта, но и постараться ее осмыслить, не превращая при этом философию Канта всего лишь в повод для собственных умственных упражнений. В этом направлении характерно признание Зиммеля в том, что его лекции не являются историко-философскими, а представляют собой рассмотрение Канта в свете всеобщих философских проблем.

Основное время лекционного курса по классической немецкой философии и все время семинарских занятий будет потраче-

но нами на изучение двух философских учений — Канта и Гегеля. Изучение философии Фихте и Шеллинга придется ограничить схематическим изложением. При этом постараемся оптимально распределить материал между лекциями и семинарами.

Не меньше половины лекций о Канте мы будем заниматься содержанием оснований его трансцендентальной философии, изложенных им в первой «Критике» — «Критике чистого разума», по практически общему признанию, главной книге Канта. По объему она превышает 600 страниц.

Потому обозначим две задачи: 1) воспроизвести ход мысли и основные положения «Критики чистого разума» как то, без знания чего нельзя обойтись; 2) обсудить и прояснить те места в ней, которые либо сами по себе непросты для понимания, либо же вызывали и вызывают противоречивые интерпретации. Последнее тем более важно, что, по признанию самого Канта, эта его книга излишне громоздка и написана темно. Мы обсудим также те положения этой работы, что впоследствии вызывали наиболее основательную критику в адрес Канта.

Более кратко мы рассмотрим вторую и третью «Критики». Здесь мы должны иметь в виду, что собственно этика Канта и критика эстетической способности суждения (как часть третьей «Критики») входят в специальный предмет соответствующих курсов по этике и эстетике. Нам при этом важно избрать специфический общеполитический ракурс: не столько этическая и эстетическая проблематика сама по себе (хотя и без нее не обойтись), сколько она же в контексте всей трансцендентальной философии.

В той мере, в которой позволит время, нам предстоит обратиться к социальной, антропологической и «метафизической» проблематике философии Канта, в той ее части, которая не представлена собственно в его «Критиках».

С чего начать? В разных исследовательских, комментаторских и учебных публикациях о философии Канта после формулировки исходной проблематики его философии представлены разные варианты «начала» и последовательности изложения. В. С. Соловьев начинал прямо с вопроса об «априорных синтетических суждениях», в какой-то мере следуя «Прологонемам...». Для Гегеля самым важным было то, что Кант отказывается от познания «вещей в себе», т. е. кантовский агностицизм и субъективизм, — с этого он и начинал изложение философии

Канта в лекциях по истории философии. Центральной для Гегеля была связь позиции Канта с познавательным скептицизмом Юма. Подчеркивая, что вся философия Канта есть «методическое разъяснение того положения, что нам недоступно знать ничего истинного, мы можем знать лишь явления...»¹ Гегель был убежден, что в этом и исходный пункт, и конечный вывод философии Канта. Думается, это ближе и позиции самого Канта в отличие от тех изложений его философии (в том числе современных), где о «вещи в себе» речь либо вовсе не идет, либо эта проблема обсуждается походя.

Шопенгауэр в изложении философии Канта и вовсе проигнорировал одну из сквозных тем его философии: как возможны априорные синтетические суждения? Зиммель начинал изложение с теории опыта у Канта. Хайдеггер — с анализа созерцания вообще.

Поскольку первая наша задача — изучение «Критики чистого разума», казалось бы, естественным начинать с того же, с чего начинал Кант, и далее следовать за ним. Но сам Кант, уже в «Прологоменах...» избрал совершенно иной способ изложения своей философии, мотивируя это тем, что в «Критике» речь шла об исследовании и поиске истины, а здесь дается изложение уже готового знания. Ситуация осложнена к тому же стилистическими и терминологическими особенностями кантовского философствования.

Стиль и манера изложения Канта. Канту была свойственна специфическая манера изложения и весьма своеобразная, отчасти возвращающая чуть ли не к схоластической традиции, отчасти им самим сконструированная, иногда же переосмысленная им общераспространенная философская терминология.

Трудно найти в Новой философии мыслителя, который с такой тщательностью относился бы к терминологии, постоянно воспроизводя дефиниции понятий и оговаривая значения и использование терминов. Причем делал он это на всем протяжении текста, вновь и вновь повторяя их с некоторыми нюансами, а то и дословно. К этому добавляется его неумемная страсть к подразделениям и классификациям, к уточнениям деталей и смысловых оттенков, — все это делает многие из его текстов (в особенности страницы первой «Критики») явно неудобочитаемыми.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 476.

Еще труднее найти среди впоследствии писавших о Канте исследователей и комментаторов его трудов тех, кто удержался бы от критических упреков по поводу стиля Канта и этих «бесконечных повторений» в его текстах. Имеются в виду именно те, кто при этом не только позитивно, но и чрезвычайно высоко оценивал философию Канта. Приведу два типичных примера.

После комплиментов, отчасти относящихся и к стилю, Шопенгауэр резюмирует: «И все-таки изложение Канта часто неясно, неопределенно, неудовлетворяюще и подчас темно». Масса повторов, «употребление шатких неопределенных понятий», «взятые из чужих языков чрезвычайно трудные, сложные выражения», «заимствование терминов и формул из старой, даже схоластической философии»...¹

В XX в. Зиммель, характеризуя Канта, пишет: «Приходящем до педантичности складе его характера, осторожности и строгости его научного мышления быстрая смелость и свобода гения представляются ему совершенно несовместимыми с духом науки. Своеобразное сочетание его свойств, позволявшее замыкать уверенный полет его совершенно суверенного мышления в филистерскую систематику, нашло свое выражение в том, что его самое пространное и искусственное по своему построению произведение, которое бесконечными повторениями одних и тех же фраз и насильственностью своих конструкций может довести читателя до отчаяния, „Критика способности суждения“, носит сияющий отблеск его гения»².

Повторы и философия «из понятий». Что касается многочисленных, по мнению некоторых, «бесконечных», повторений одних и тех же положений и дефиниций у Канта — мотивы этого налицо. Во-первых, Кант стремился к тому, чтобы наиболее важное и фундаментальное читатель все время «имел перед глазами», и потому не видел в повторениях порока. Как справедливо замечал Мамардашвили по поводу Канта, в философии все время надо держать в голове нить рассуждения, не теряя ее и не передоверяя ее памяти, — значит, повторяться. Во-вторых, нетрудно обнаружить, что в разных смысловых контекстах в процессе движения кантовской мысли даже тождественные форму-

¹ Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 515.

² Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное, философия культуры. М., 1996. С. 135—136.

лировки обретали новые смыслы и оттенки значений, обогащались в своем содержании. Тем более, когда они сопровождались добавлениями и разъяснениями.

Важно заметить, что столь пристальный интерес Канта к содержанию, объему и «применению» философских понятий происходил не из его «личностных» особенностей, но из существа понимания им философии. Его критический пафос был направлен против «школьной философии» — метафизики лейбнице-вольфовской школы, которая, согласно Канту, безуспешно и бесперспективно пыталась построить систему философии «из одних только понятий». Но в конце первой «Критики» сам Кант пришел к выводу, что философия как рациональное знание из принципов строится «из понятий». Разница свелась к слову «только».

С чего же начать? Представляется и нам возможным пойти по пути некоего «подражания» манере изложения Канта в одном отношении. Целесообразно предварить начало последовательной реконструкции первой «Критики» в форме резюме некоторым прояснением исходных положений и главных понятий философии Канта.

Важно только иметь в виду, что это действительно предварительное и даже пока приблизительное их содержание, что далее они будут и повторены, и конкретизированы уже в материале, в контексте тех содержательных проблем, которые разрабатывались Кантом. Именно потому что некоторые дополнения и уточнения обнаружатся позднее как выводы, пока мы их опускаем.

Выход из многообразия истолкований Канта. Мы уже упоминали массу противоречащих истолкований Канта. В результате создается впечатление, что свои основные труды, и не только «Критики», Кант писал во многих вариантах, чуть ли не противоположных для разных читателей и толкователей. Как выйти из этого противоречия, если мы знаем, что полной, окончательной и единственно истинной интерпретации нет и быть не может? Каковы должны быть критерии выбора трактовок?

Отчасти об этом уже говорилось: не вполне соответствующие друг другу и не совпадающие одна с другой формулировки должны соотноситься с контекстом и ранжироваться по степени их существенности в общей совокупности его идей. Не может

быть равной степени доверия к тем положениям, что специально обосновывались и многократно повторялись самим Кантом, и такими, которые сформулированы лишь эпизодически.

Кроме того, уже структуралистское искусствознание и эстетика выработали специфический внутренний критерий полноты интерпретации. Из двух (или многих) соперничающих интерпретаций предпочтение отдается той, что оказывается в состоянии непротиворечиво понять и объяснить наибольшее количество содержательных компонентов произведения.

Лекция 2

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА

(основные положения и главные понятия)

Коперникианский переворот Канта в философии. Сам Кант охарактеризовал внесенные им в философию новшества как коперникианский переворот, имея в виду радикальное изменение точки зрения, перспективы. В. С. Соловьев по этому поводу заметил: «Кант не открыл для ума новых миров, но поставил самый ум на такую новую точку зрения, с которой все прежнее представилось ему в ином и более истинном виде». Его заслуга в «перестановке и углублении существенных задач философии», но не в «их наилучшем и чуть не окончательном решении». «Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в „чистой“, или формальной, ее части)», в прочих областях — это «заслуга великого возбудителя, но никак не решителя важнейших вопросов»¹.

Понятие критики. Выражения «философия Канта», «критическая философия» и «критицизм Канта» тождественны. Сначала скажем о термине «критика» вне его обыденных смыслов. Самое комичное в преподавательской практике, когда студент на просьбу объяснить, что такое критическая философия, начинает рассказывать, кого и за что Кант критиковал. (Среди студентов-философов это все же редкость.)

Есть немало специальных исследований этого вопроса. Считается, что у Мейера и Баумгартена «понятие критики обозначало науку о правилах ясного суждения, о совершенстве и несовершенстве». Хайдеггер специально исследовал историю генезиса понятия критики. От Готшеда до Шефтсбери термин «критика» (от греческого «кринайн» — различать, судить, оценивать) использовался в аналогичном значении и считался соотносимым с «майевтикой». Как указывает А. Хэрткорн, термин «критикос» как искусство суждения и оценки, отличения истинного от ложного есть в греческих текстах времен Платона.

¹ Соловьев В. С. Кант // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1990. С. 441.

В «Теэтете» у Платона используется «критика» при характеристике искусства отделять ложные призраки мысли от истинных.

Полагают, что из этой традиции исходил и Кант. Нельзя не учитывать и явное влияние (в том числе и терминологическое) хорошо известной Канту английской традиции от Локка до Юма, причем не только в эстетике, именовавшейся «критикой вкуса». У Юма, например, критицизм выступал как часть системы философии — одна из четырех ее частей, посвященная чувству прекрасного.

В результате самое общее понимание критики может быть обобщено таким образом: она есть система суждений, устанавливающая определенные критерии, основывающаяся на них и их применяющая. (Критика и критерии — термины этимологически явно близкие.)

Понятие критической философии. Понятие критической философии вводится Кантом в противопоставление всей предшествовавшей философской традиции — догматической и скептической. Это противопоставление было общепризнанным и до Канта. Догматическая философия полагала, что она познает мир, реальность такими, каковы они есть (существуют). Так было начиная с самых истоков греческой философской мысли. Скептицизм в самом общем смысле рассматривался как противоположность догматизму, как практика сомнения в возможностях познавать мир, так или иначе аргументированная или прямо утверждавшая невозможность познания. Ныне «скептик» означает сомневающийся, а первоначально, скажем в делении Секста Эмпирика на догматиков, академиков и скептиков, термин *skeptikos* подразумевал рассматривающего, исследующего.

Противоположность кантовского критицизма догматизму очевидна; со скептицизмом же его отношения представляются более сложными: в отношении познаваемости (точнее, непознаваемости) мира и вещей, каковы они есть сами по себе, их позиции совпадают, но об этом скажем ниже, при обсуждении так называемого агностицизма Канта.

Важно учесть, что догматизм и скептицизм разделяли общую предпосылку «наивного реализма» относительно мира самостоятельно существующих вещей, которые должны нами познаваться. «Мир сам по себе» оказывался у догматиков и скептиков общим предметом познания, хотя ответы на вопрос о его познаваемости были разными.

В противоположность догматической философии Кант полагает, что, прежде чем познавать, надо исследовать познавательные способности человека, их возможности и границы, ответить на вопрос, что и в какой мере доступно познанию. Это и есть философская критика. Таким образом, критическая философия тождественна исследованию возможностей и границ познавательных способностей. Иными словами, она меняет сам предмет философского познания.

Понимание предмета критической философии. Лишь после этого на основе предварительной критики, охватывающей все три кантовские «Критики», возможно построение доктринальной философии как изложения философских принципов и результатов предметного познания (познания объектов). Эта программа отчасти реализована Кантом «после» осуществления критических задач в «Метафизических началах естествознания» и в «Метафизике нравов», но отчасти уже и в «Критиках». Виндельбанд подчеркнул, что уже само позиционирование всей философии Канта как критицизма выдвигает на первый план ее «гносеологическую направленность».

Гегелевская критика критической установки. Насколько бесспорна и правомерна такая постановка задач в критической философии? Гегель расценил это как желание схоластика «научиться плавать, не входя в воду». К любому другому «орудию», «инструменту» приложима возможность проверить его вот так до применения. Но это не распространяется на познавательные средства. Когда мы исследуем возможности и границы познавательных способностей, то мы уже их применяем, т. е. занимаемся познанием. «Познание представляют себе при этом как некоторое орудие, как тот способ, которым мы намерены овладеть истиной...» Гегель полагает, что «исследовать способность познания означает познать ее», что «само исследование способности познания есть познание». С точки зрения Канта такая критика вряд ли выглядела эффективной: одно дело, когда речь идет о познании неких вещей, как бы существующих вне нас, и совсем другое, когда человеческий разум познает сам себя, т. е. нечто ему непосредственно данное. В традиции Декарта и Канта самопознание неизмеримо достовернее познания «внешнего».

Такая постановка вопроса о «критике» не столь нова и оригинальна — нечто подобное в качестве предварительной задачи мы обнаруживаем и у Локка, начиная с первых страниц его

«Опытов о человеческом разумении». И, конечно же, Кант об этом знал. Очевидно, его что-то принципиально не устраивало в подходе Локка.

Сам Кант сказал бы примерно следующее. Во-первых, у Локка речь идет о способностях «эмпирического субъекта», т. е. всякого человека, применяемых для «эмпирического» познания, причем непосредственно обнаруживаемого внутри опыта. У него же речь идет только о необходимых «трансцендентальных способностях трансцендентального субъекта». Кант исследует условия всякого возможного познания, без которых оно не может состояться, т. е. условия, предшествующие опыту. Во-вторых, для Локка исследование познавательных способностей — лишь пропедевтическая задача. За ней должно было следовать познание вещей, объективно существующих вне нас такими, каковы они есть. У Канта в результате сама возможность этого подвергнута радикальному сомнению.

Повторим вывод, к которому мы пришли. Коперникианский поворот состоял в радикальной смене предмета философии. Исходный и главный предмет ее отныне — не мир вещей самих по себе, а познавательные способности субъекта. Их исследование и есть их *критика*. Вновь сошлюсь на Виндельбанда, указывавшего, что «метафизика превращается в науку о границах человеческого познания», его условиях (без которых познание невозможно) и возможностях.

Трансцендентальный идеализм. Понятие «трансцендентальный». Трансцендентное и имманентное. Философия Канта — это трансцендентальный идеализм, трансцендентальная философия. В первую очередь проясним термин «трансцендентальный». Традиционное философское противопоставление трансцендентного и имманентного остается в силе и у Канта. Все, что содержится в «опыте», принадлежит миру «природы» (в кантовском ее понимании — о чем ниже). Применение познавательных способностей к объектам опыта есть их имманентное применение. Все то, что в принципе не может быть дано ни в каком опыте — в том числе и в возможном, все «внеопытное», «внеприродное», «сверхчувственное» (не только в религиозном смысле), — есть, соответственно, трансцендентное и недоступное познанию.

«Трансцендентальное» — это нечто иное. Как полагают некоторые исследователи в средневековой схоластике, как правило, понятия «трансцендентный» и «трансцендентальный»

(когда второе употреблялось) были по сути синонимичными. В схоластической традиции (Альберт Великий, Фома Аквинский) трансценденталиями назывались понятия, обозначающие наиболее универсальные определения бытия и возвышавшиеся над категориями Аристотеля: сущее, единое, истинное, благое. Это высшие и универсальные предметы метафизики. Самостоятельное учение о трансценденталиях (как такого рода понятиях) разработано Дунсом Скотом. Иногда высказывают суждения, что именно Ф. Суарес (рубеж XVI—XVII вв.) предложил философское осмысление различения понятий «трансценденталия», «трансцендентальный».

Кант придал понятию «трансцендентальное» новое значение. Речь идет о той составляющей процесса познания, которая применяется в опыте (находит имманентное применение), но не проистекает из опыта, не порождается им, а предшествует ему и, как мы узнаем дальше, делает возможным сам опыт. Это не трансцендентные объекты (это вообще не объекты!), но независимые от опыта и не проистекающие из него характеристики познающего субъекта.

Кант дает следующее определение: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*! Соответственно, трансцендентальный субъект — система априорных познавательных способностей.

Многие исследователи и интерпретаторы Канта (не без оснований) упрекают его в том, что сам он (даже в тексте первой «Критики») не выдерживает последовательно собственного различения трансцендентного и трансцендентального. Это особенно бросается в глаза, когда в разделе по трансцендентальной диалектике он пишет о неправомерном «трансцендентальном» (т. е. о не имманентном) «применении» идей разума. Поэтому некоторые исследователи (Виндельбанд и др.) считали целесообразным применительно к философии Канта вовсе отказаться от термина «трансцендентальная» и именовать ее критической.

Тем не менее для Фихте и Шеллинга понятие «трансцендентальный идеализм» применительно к собственной философии представлялось важным и содержательным. Разъяснения Канта

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 121.

в целом дают основания полагать следующее: объекты бывают либо имманентными (т. е. данными в опыте), либо трансцендентными (т. е. сверхчувственными). Тогда как субъект характеризуется либо как эмпирический (психологический, индивидуальный), либо как трансцендентальный (т. е. противоположный эмпирическому, обладающий внеопытными априорными способностями).

Трансцендентальный субъект. Уместно напомнить о своеобразии новоевропейской трактовки «познающего субъекта». Нелишне иметь в виду (что, в частности, убедительно показал М. Фуко), что античная мысль ничего подобного «субъекту» не знала. Имеется в виду даже не сам термин «гипокейменон», «субъект», — о чем подробно писал Хайдеггер, — понятый как «подлежащее» в его онтологическом, логическом и грамматическом значениях. А также не только то не менее известное положение, что лишь начиная с Декарта — а Канта и здесь принадлежит особая роль в окончательном завершении этой традиции — «субъектом впервые стал человек», в первую очередь «человек познающий», носитель самосознания и знания. Фуко же акцентировал внимание на том (также известном) обстоятельстве, что античная философия не абстрагировала познавательные способности и процесс познания от всех других качеств и измерений человека и его существования, т. е. не превращала познающего человека в некую «машину для познания».

В привычной и ставшей «школьной» (не для Канта, а для наших дней) схеме эволюции теоретико-познавательной проблематики в философии Нового времени место Канта выглядит вполне определенным.

Программа «очищения человеческого разума», с первых шагов заявленная формирующейся новоевропейской философией, стала общим знаменателем, объединившим мыслителей столь разных философских и методологических ориентаций, какими были Ф. Бэкон и Р. Декарт, Т. Гоббс, Б. Спиноза и Дж. Локк. Как известно, «очищение» и «врачевание» человеческого разума от всего некритически им воспринятого, способного исказить процесс и результаты познания, рассматривалось в Новой философии в качестве необходимого предварительного условия обретения достоверного знания. Предстояло освободить разум от всех запечатленных в нем несовершенных идей, традиций, предрассудков, как заимствованных человеческим

разумом извне, так и порожденных им самим. В предложенной Ф. Бэконом программе очищения разума — знаменитой критике «идолов» («призраков») познания — предполагалось освобождение не только от внешних по отношению к разуму препятствий, но и от внутренне ему присущих и проистекающих из собственной «природы» разума «антропоморфных» моментов: родовых («антропологических»), социальных, индивидуальных. Задача исключения из процесса и результата познания природы человеком всех и всяких антропоморфных моментов, «всего человеческого» последовательно реализовывалась новоевропейской философской мыслью. В результате «деантропоморфизации» субъекта и процесса познания человек в качестве субъекта должен по замыслу предстать тождественным со всяким разумным познающим существом. В противном случае «объективная», т. е. не зависящая от какого бы то ни было субъекта, необходимая и общезначимая истина недостижима.

Субъект как философская абстракция высокого ранга (а вовсе не «этот», «каждый», «случайный» индивид) и стал аккумуляцией познавательных качеств, «очищенных» от всего, не связанного непосредственно с познанием — предрассудков, интересов, эмоций и страстей и др. Разум превратился в «чистую способность познания» с позиций воображаемого «абсолютного наблюдателя».

В «программе очищения разума» была и другая сторона. Когда Декарт увидел в самосознающем мышлении самостоятельное онтологическое начало, субстанцию, само это «мышление» понималось им при этом еще «суммативно», аналитически нерасчлененно. В объем так понятого мышления включались, во-первых, сами мысли (с их содержанием), во-вторых, процесс мыслительной деятельности (мыслительные акты) и, в-третьих, мыслительные способности субъекта мышления, т. е. все, что сознается субъектом. Все это у Декарта «пребывает» в мыслящей субстанции как субстрате мышления.

Впоследствии европейская философия пошла по пути осмысления разума как универсальной познавательной способности с отвлечением как от своеобразия и особенностей человека в качестве носителя мышления (субъекта), так и от содержания (материала) мыслей, от того, «что мыслят». В философских интерпретациях как субъект, так и его мышление все более превращались в «чистую» познавательную способность, данную человеку (соответственно, доступную философскому познанию) до и независимо от какого бы то ни было «наполнения» ее «материала».

лом» мышления (т. е. от самих мыслей). Локк первым в Новой философии представил мыслящий разум в качестве «чистого» (в этом смысле); неудивительно, что этот «чистый» локковский разум сам по себе, без материала, доставляемого ему чувственностью, оказался ничем не заполненным, «пустым» — «чистой доской». Разум предстал «чистым» еще и уже в несколько ином смысле.

«Чистый» субъект и «чистый» разум у Канта. Принято было считать, что именно Кант в максимальной мере реализовал тенденцию «очищения» разума (в обоих смыслах) и довел ее до логического завершения. Это стало возможным благодаря тому, что предметом критической философии стала система «чистых» познавательных способностей, их возможности и границы, а субъект этих способностей был понят Кантом как «всякое разумное существо», т. е. как трансцендентальный субъект, а не эмпирический человек. В том, что такие интерпретации замысла и свершения Канта возобладали на долгое время и что именно так видели его место и роль в историко-философском процессе, нет ничего удивительного. В противном случае был бы крайне затруднен переход от критической философии Канта к «абсолютному Я» Фихте, к «абсолютному самосознанию» Гегеля, к «абсолютному нормативному сознанию» неокантианцев. Правда, при этом приходилось отчасти пренебречь или счесть малосущественным все то, что в содержании трудов Канта непосредственно предстало в качестве сугубо человеческих, *антропологических*, характеристик трансцендентальных способностей субъекта.

На деле, как мы увидим подробнее в ходе освоения содержания критической философии, в трактовке трансцендентального познающего субъекта, присущих ему познавательных способностей Канту действительно удалось освободиться от индивидуально-эмпирических, психологических параметров познавательной деятельности, но не от «человеческих» и «антропоморфных» в целом. Как бы часто мы ни повторяли словосочетание «всякое разумное существо», кантовский познающий, практически действующий и оценивающий «субъект» таковым не станет. Пока же заметим, никто в XX в. не уделил так много внимания выявлению «антропологического содержания» «Критики чистого разума», как Хайдеггер, прежде всего в работе «Кант и проблема метафизики». Пока еще не время заниматься сличением его интерпретаций с текстами Канта и проверкой

в целом адекватности предпринятой им реконструкции метафизической проблематики в этой книге.

Тем не менее Кант действительно противопоставил «как бы» двух «субъектов» познания: эмпирического и трансцендентального. Эмпирический субъект — это конкретный человек с его антропологическими, психологическими и индивидуальными особенностями, присущими ему как живому телесному и мыслящему существу в его работе с «материалом» мышления — вместе с тем, что он мыслит. Трансцендентальный субъект — это, напротив, человек как совокупность всеобщих (свойственных для всех людей) и необходимых познавательных способностей, взятых без всякого проистекающего извне содержания и наполнения «материей опыта». Это те характеристики познающего субъекта, которые в качестве его способностей существуют до всяких познавательных актов и делают (в качестве условий) возможным само познание. Речь у Канта везде идет о «чистых» познавательных способностях.

Уточнение понятия «трансцендентальный». Далее мы еще многократно будем конкретизировать понятие «трансцендентальный» применительно к разным контекстам, и оно будет обогащаться, наполняться разным содержанием.

Речь пойдет о «трансцендентальном единстве апперцепции», о «трансцендентальной и общей логике», о «трансцендентальной и логической рефлексии», о «трансцендентальной и практической свободе» и др. Кроме того, некоторые уточнения возникнут в связи с философскими системами трансцендентального идеализма Фихте и Шеллинга.

В наше время налицо тенденция расширительного понимания «трансцендентального принципа» и «трансцендентального метода» в философии. Его усматривают чуть ли не в полной мере уже у Декарта и распространяют вплоть до Хайдеггера.

Поэтому — некоторая фиксация уточнений необходима.

Декарт. Думается, позиция Декарта отчасти все же модернизируется «под Канта». У Декарта мы все же имеем дело преимущественно с эмпирическим, психологическим (единичным) «я». А эмпирическому Я присущи многообразные содержания. Эти содержания Декарт и исследует, выделяя в Я, как «врожденные», ясные и отчетливые идеи. Лишь у Канта «я» становится

носителем «всеобщего сознания», и потому уже не эмпирическим, а трансцендентальным.

Условия возможности опыта познания лежат вне этого опыта. Для того, чтобы познавать (воспринимать, мыслить), и прежде, чем познавать (воспринимать, мыслить) что-то определенное, субъект необходимо должен обладать возможностью, способностью это делать. Эта внутренняя способность есть необходимое условие познания, предшествующее всяким познавательным актам (опыту познания). Поэтому трансцендентальные (внеопытные) условия возможности познания не проистекают из опыта и в сам опыт входить не могут.

Не всякие «условия» возможности познания являются трансцендентальными. Это тема всей философии Нового времени. Спиноза в понятии субстанции, позднее Шеллинг в понятии абсолютного тождества и Гегель в понятии тождества мышления и бытия также поставят вопрос об условиях возможности познания. Но эти условия не будут трансцендентальными.

Выделим два критерия трансцендентальных условий.

Во-первых, укорененность в субъекте — они должны проистекать из субъекта. Минимальным необходимым из таких условий возможности познания, начиная с Декарта, считается самосознание — сознание себя в качестве мыслящего. У Декарта вводится не просто «мыслящее Я», а «Я мыслящее себя мыслящим», т. е. с самого начала в «я» задана рефлексия. Сознание собственного сознания (рефлексия) сопровождает все мыслительные процедуры, все акты познания и также является условием возможности познания и сознания чего бы то ни было предметного. Согласно Канту, трансцендентальная философия «рассматривает только сам рассудок и разум в системе всех понятий и основоположений... причем объекты, которые были бы даны (ontologia) не принимаются в расчет... Применение же разума в этом рациональном исследовании природы бывает или имманентным, или трансцендентным»¹, т. е., применительно к природе, данным в опыте или «выходящими за пределы всякого опыта».

Во-вторых, всеобщность, универсальность, внеэмпирических условий опыта — в трансцендентальных познавательных способностях субъекта (генетически) нет ничего, проистекающего из эмпирически многообразного опыта индивидов, и в этой мере они трансцендентальны.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 688, 689.

Шеллинг. В «Философии откровения» Шеллинг фиксировал два момента трансцендентальной философии: 1) субъект как исходный пункт философии; 2) синонимичность трансцендентального внеэмпирическому.

Дильтей. Одну из расширительных трактовок «трансцендентального», включающую в себя трансцендентальную теологию, предложил Дильтей. В частности, он писал: «Термин „трансцендентальная философия“ охватывает все направления, которые восходят к творческой природе человека как основе познания и всех других духовных свершений... К этому направлению принадлежало бесчисленное множество перекрещенцев и мистиков, историков и философов. К нему можно отнести Денка и Франка, Коорнхерта и Бодена, Валентина Вейгеля и Якоба Бёме, Канта и Гете, Шлейермахера, Карлейля и Гегеля»¹.

Нетрудно видеть, что Дильтей расширительно трактует понятие «трансцендентальный»: 1) относя его не только к процессу познания, но ко всем «духовным свершениям», всякой духовной активности (включая религию); 2) не упоминая об универсальности, общезначимости. Но, несмотря на это, он сохраняет ядро понятия «трансцендентальный», его активность, происхождение из субъекта.

Материя и формы познания. Прогрессу познания свойственно жесткое противопоставление материи и формы. Материя познания проистекает извне, она «дана» человеку в опыте; опыт — единственный источник материала познания. В вопросе об источнике знания Кант как будто солидарен с эмпиризмом. Если мы в исследовании процесса познания отвлечемся от всякой материи, то останутся формы познавательной деятельности субъекта, присущие ему способы работы с материалом. Так как при этом мы отвлеклись от всего, что проистекло из опыта (как относящееся к предмету опыта или материи ощущений, так и к эмпирическому субъекту, каким он предстает в опыте), остается только то, что уже есть в наших познавательных способностях до всякого опыта.

Важно заметить следующее: один из основных мотивов критики Канта Гегелем и многими другими — упреки в формализме его философии. Их было тем легче формулировать, чем

¹ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим, 2000. С. 89.

чаще в этом Кант «признавался сам». А он делал это многократно. Более того, в моральной философии тезис о невозможности философской «материальной этики» и характеристика собственной этики как «формальной» — у Канта один из главных. Но, когда «формальное» понимают как «бессодержательное» — это никак не соответствует Канту. Гегель «работал» преимущественно в категориальной «паре»: форма и содержание. Когда мы говорим о «форме», она и для нас чаще соотносится именно с содержанием. У Канта также есть места, где соотносятся понятия формы и содержания, но в целом для него неизмеримо важнее было сопоставление формы и материи, т. е. понятий из аристотелевской традиции. Материя означает материал (познания). Опустить этот момент означало бы закрыть путь к пониманию многого у Канта. Тем более, что тогда неизбежны противоречия. Мы обнаружим, что познавательные формы у Канта обладают собственным содержанием.

Способности познавать предшествуют их «работе» (деятельности), их реализации в материале, «применению» к материалу (как способность желудка переваривать пищу до попадания туда какой-либо пищи). Итак, способности, понятые как формы, придаваемые материалу, оформляющие его, — способы познавательной деятельности, которые Кант называет чистыми (взятыми вне материи, материала опыта), доопытными, внеопытными, т. е. априорными.

Априорные формы. Априорные (вне- и доопытные) формы и есть «чистые» — о таких «чистых» формах идет речь везде у Канта. Непосредственно лишь первая из «Критик» содержит в названии это слово, но в текстах второй и третьей «Критик» прямо говорится о «чистом практическом разуме» и о «чистой способности суждения. Хотя «чистый разум» Канта существенно иной, чем у Локка. Он у него «чистый» — вовсе не «пустой», а глубоко «содержательный».

Напротив, все содержание философии Канта — это содержание, выведенное из познавательных способностей (т. е. форм познания) без обращения к опыту.

Таким образом, в понятие трансцендентального субъекта входит лишь то, что есть в нем до всякого опыта, никак не зависит от времени и места, являясь безусловным, не несет в себе ничего случайного, связанного с опытом, будучи необходимым; и является безотносительным к особенностям эмпирических

субъектов (антропологическим, психологическим, социальным и др.) в силу своей общезначимости.

Так как речь идет о формах познавательной деятельности как способностях, то понятно, почему наряду с названиями «критической» и «трансцендентальной» Кант именуется свою философию «формальным идеализмом». В «Пролегоменах» указано, что это название даже предпочтительнее, но Фихте и Шеллинг предпочли название «трансцендентальный».

Обоснование возможностей познания и априоризм. В связи с этим нужно дать ответ на следующие три вопроса: для чего необходимо Канту допущение априорного момента в познании? что оно дает ему? что означает «априорное»?

Исходная гносеологическая задача Канта — объяснить, как возможно познание (новое знание), что есть познание. «Всякое познание состоит из суждений» — но «не всякое суждение есть познание». Настоящее познание только в суждениях, где связь S и P : 1) всеобщая и необходимая, 2) содержит новое, не содержащееся в понятии S как его признак. Аналитические суждения удовлетворяют только первому условию, синтетические — только второму.

Кант глубоко воспринял и продумал до конца вывод Юма: знание, полученное из опыта, не может доказать свою всеобщность, общезначимость и необходимость и не может обладать перечисленными характеристиками.

Кант видел свою задачу в «легитимации» научного знания, прежде всего математического естествознания, как истинной науки. Это для него не проблема, а очевидный факт. Надо показать, каким образом это возможно и тем самым дать философское обоснование уже существующей науки. Необходимо доказать, что выводы и положения этой науки с полным правом претендуют на «объективность», т. е. необходимость и общезначимость. Тогда вопрос о возможности познания приводит к вопросу, как возможны синтетические суждения а priori.

Именно этим вопросом Кант занят во всех разделах «Критики чистого разума» — как возможны априорные синтетические суждения в математике, в естествознании, в метафизике, т. е. как возможны сами эти науки? Но тот же вопрос — как возможны априорные законы практического разума (в морали) и априорные принципы способности суждения? — решается и в двух других «Критиках».

Наличие (или отсутствие) возможности априорного знания есть для Канта главный критерий «философичности». Философская критика (т. е. исследование возможностей и границ) любой из познавательных способностей возможна лишь тогда и постольку, когда и поскольку будет установлено, что способность эта несет в себе момент априорности.

Понятие *a priori*. Термин «априорный» (от лат. *a priori*; его антоним — *a posteriori*) использовался в Новой философии. Уже у Лейбница априорны «метафизические истины», базирующиеся на законе противоречия. Внешним образом это представляется чуть ли не продолжением дискуссии о «врожденных идеях». Напомним, рационализм не мог обойтись без допущения в тех или иных формах априорного дедуктивного знания, иначе он стал бы эмпиризмом, где все знание получено из опыта. В учебниках и ориентированной на широкую публику комментаторской литературе зачастую прямо говорится, что «априоризм» Канта и есть то, в чем он солидарен с рационализмом... Что он как бы отыскал третью линию между рационализмом и эмпиризмом: материал опыта взят из эмпиризма, а формы, как врожденные сознанию, — из рационализма. На деле не совсем так и даже, по сути, не так. Термин «врожденный» используется только в том случае, когда речь идет о генезисе, о том, что не приобретено самим человеком и не заимствовано от других. Врожденное может быть и индивидуально-врожденным, и заблуждением... В термине «априорный» акцент сделан на значении его необходимости и общезначимости для всех и всегда — до и вне эмпирических условий. Априорны в первую очередь принадлежащие субъекту способности, инструменты, орудия познания. Но не только способности. Априорным оказывается и все то содержание знания, которое выведено (или может быть выведено) из априорных положений (понятий, принципов) самих по себе без непосредственного обращения к материалу опыта. Вся философия и математика есть такое априорное, созданное человеком «чистое» знание. Но оно не врожденное, а созданное субъектом, его априорными познавательными способностями как продукт их деятельности.

Само содержание критической философии Канта априорно, но никто не будет утверждать, будто оно врожденно!

В «Критике чистого разума» Кант решительно выступает против отождествления «априорного» с «врожденным», как против «третьего пути» между априоризмом и эмпиризмом.

А именно, если рассуждать, будто бы категории рассудка — это «не созданные нами самими первые априорные принципы нашего знания и не заимствованные из опыта, а... субъективные, врожденные нам одновременно с нашим существованием задатки мышления, устроенные нашим творцом так, что применение их точно согласуется с законами природы (это своего рода система преформации чистого разума)... в таком случае категории были бы лишены необходимости...»¹

Для Канта доминирующим было понимание априорного как независимого от опыта и предшествующего опыту. Однако более внимательное осмысление этого возражения Канта против «врожденности» дает основания утверждать: ему неприемлема не столько «врожденность сама по себе», сколько связанный с этой доктриной «параллелизм» учения о предустановленной Богом гармонии физического и логического рядов. В этом случае пришлось бы отказаться от учения Канта о «вещи в себе» и явлении.

Еще одно существенное дополнение. Речь идет об онтологическом статусе априорных познавательных способностей, о том, что они такое сами по себе. Познавательные способности, исследуемые во всех трех «Критиках», — это, по Канту, «способности души». Все, что есть в нашей душе, — это только представления в чувственной форме или в разных формах мыслей. Ничего другого в ней нет и быть не может. Априорные формы способности души также являются представлениями, хотя и особого рода, и также существуют в чувственной или мыслительной формах. В этом смысле по своему «онтологическому статусу» в качестве представлений они, поняты как «инструмент и орудие» познавательной деятельности, ничем не отличаются от «предмета» свой деятельности и от ее продукта, результата.

Таким образом, априорное — это доопытные и внеопытные представления, либо изначально существующие в нашей душе (тогда они действительно врожденные) или же выработанные субъектом из других априорных представлений без обращения к опыту. Еще раз напомним, что при всей важности заложенного в понятии априорности генетического момента — как не происходящего из опыта и чистого — главный акцент сделан Кантом на безусловно необходимом и всеобщем. А для Канта, как мы увидим дальше, оба этих момента вместе совпадают с его пониманием «объективного» в значении априорного знания.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 215.

Дополнение 2001 г. Переводчик и комментатор Дильтея Н. Плотников заметил, что у Канта в понятии «априорные синтетические суждения» содержится два, по сути, не связанных аспекта:

- 1) присутствие в любом знании условий и предпосылок, без которых оно не состоится, не может быть значимым и достоверным;
- 2) совокупность таких условий — одна-единственная на все времена, укорененная в природе человеческого познания и, в этом смысле, абсолютная.

Именно отказ от второго аспекта ведет к признанию «исторического априори», начиная с Дильтея. Но это мы различаем эти аспекты. Для самого Канта (для его целей) первый без второго был совершенно «ненужным».

Явление и «вещь в себе». Если вначале радикальность позиции критической философии предстала для нас как смена «предмета» философствования, то теперь нужно сказать о главном содержательном (онтологическом и гносеологическом) повороте, осуществленном Кантом. Его именуют учением о «вещи в себе» и явлении.

Во вводной лекции формулировалась постановка проблемы. Как «можем мы познавать находящиеся вне нас и от нас не зависимые вещи или предметы»? Этот вопрос составляет главную задачу всякой философии. Так ставила его вся догматическая и скептическая философия. Их общая предпосылка, преодоленная Кантом, сводилось к тому, будто задача философии и науки состоит в том, чтобы познавать независимо существующий мир вещей. Повторим, при всем том, что догматизм утвердительно отвечал на вопрос о возможности такого познания, а скептицизм аргументировал методическое сомнение в познаваемости реальности, оба направления были едины в понимании предмета (объекта) как объективно существующих вне нас «вещей». Этим вещам присуще самостоятельное, не зависящее от субъекта бытие, будь то идеи Платона, атомы Демокрита, материальные тела Гоббса или бестелесные монады Лейбница. Особое место в данном ряду занимал субъективный идеализм Беркли. Именно уяснение отношений с ним и дистанцирование от него стало одной из кантовских тем, а отчасти определило и характер переработки им первой «Критики» для 2-го издания.

Снова к онтологическому и методологическому дуализму Нового времени. Как известно, философия Нового времени

обострила эту проблему, противопоставила познающего субъекта и познаваемый им объект в качестве самостоятельных сущностей, породив их изначальный дуализм. А после того безуспешно пыталась объяснить их соединение в актах познания. Субъективный принцип Декарта предельно затруднил переход от непосредственной данности сознания субъекта к объективной реальности. А при последовательном проведении (как у Беркли и Юма) он делал это переход вовсе невозможным.

Известно также о внутренне противоречивой и по сути иллюзорной трактовке истины как соответствия представлений действительности. Как разум может претендовать на познание совершенно инородной ему действительности? Кроме того, установление «соответствия» образа реальности всегда предполагает, помимо вещи и ее отражения, «третьего» — наблюдателя. Когда мы полагаем, что действительно сравниваем «образ друга» в нашей памяти якобы с «самим другом», мы все равно сравниваем лишь два представления. В таком случае «понятие истины... сводится к совпадению представлений между собой».

К этому выводу пришла философия до Канта... Но при этом остались «метафизические предпосылки», в частности допущение, что эти сравниваемые «представления» относятся к одному и тому же «предмету», к одной и той же «внешней реальности». Замена «образа» «причинным отношением» (см. «первичные/вторичные качества» у Локка), «воздействием» вещей на нас не меняет сути. Представление берется в отношении объективной и независимо от нас существующей действительности, как ее «представленность».

Принцип «verum — factum». Ядро (главный тезис) всей философии Канта составляет принцип «verum — factum» (принцип совпадения познаваемого и сделанного — «verum et factum convertuntur»).

Субъект может познавать предметы потому, что все познаваемое в них создается им же самим, его познавательными способностями по присущим им правилам и законам. Познание возможно потому, что мы познаем не вещи сами по себе, а их явление в нашем сознании, обусловленное формами и категориями нашей собственной умственной деятельности.

Радикальная новизна позиции Канта состоит в том, что явления («вещи для нас») формируются, продуцируются самим трансцендентальным субъектом, его познавательными способ-

ностями. Кант пишет: «До сих пор считали, что всякие наши знания должны соотносываться с предметами...» Но: «...следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашими познаниями»¹. Иными словами: Мир таков потому, что только таковым его могут воспринимать и познавать наши познавательные способности. Субъект в состоянии познавать мир явлений в силу того, что он же его формирует. Теперь в представлениях субъекта нет ничего инородного им, отличного от них — онтологические предпосылки существования объектов и гносеологические предпосылки их познаваемости совпали. Как Кант это доказывает и конкретизирует — об этом дальше!

Принцип «verum — factum» указывает на сделанность как условие познаваемости. Адекватно может познать вещь только тот, кто сам ее создал. В схоластике этот принцип мог быть применен только к Богу. Гоббс обосновывал возможности априорного демонстративного знания только того, что создано человеком (только «искусственного»), — геометрии и гражданской философии. Но не физики. Применительно к истории его сформулировал Вико: история (и все внутри нее) сделана самими людьми и потому ими может быть познана.

Кант предельно обобщил этот принцип, распространив его на все и всякое познание. Познающий рассудок познает ту природу, которой он сам диктует законы и правила. Эта природа есть (по Канту) мир явлений («вещей для нас», или феноменов), как они представлены в наших чувствах и мыслях.

«Вещь в себе». Но помимо явлений («вещей для нас», феноменов) речь может идти и о «вещах в себе» («вещах, каковы они сами по себе», ноуменах). Позиция Канта совершенно однозначна: «вещи в себе» существуют, но мы о них ничего — кроме того, что они «есть», — знать не можем, они непознаваемы. Гегель заметил по этому поводу: напрасно утверждали, будто «вещь в себе» — это нечто трудное для понимания... нет ничего более простого, чем кантовская «вещь в себе»: в ней нет никакого содержания, кроме того, что она «есть» и что она непознаваема. А Шеллинг сказал: «Если мы спросим, чем же может быть то, что не есть ни в пространстве, ни во времени, не есть ни субстанция, ни акциденция, ни причина, ни действие, то

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 87.

нам придется признать, что это неизвестное — не X , как определял его Кант (т. е. неизвестная величина в математической формуле), а ноль, что оно превратилось для нас в полное ничто»¹.

Гегель лишь отчасти прав в характеристике «вещи в себе». Другой вопрос о ее роли в философии Канта. Отчасти Гегель, несомненно, прав, потому что познать (как мы увидим при анализе «Критики») в «вещи в себе», если исходить из критериев научного знания с его достоверностью, всеобщностью и необходимостью, мы действительно ничего не можем. Но это не значит, что мы не в состоянии мыслить «вещи в себе» и их существование. Более того, хотя никакие понятия, выработанные в отношении опыта, не могут быть применены к «вещам в себе», мы можем мыслить их по аналогии. Для Гегеля это кантовское различие между «мыслить» и «познавать» — вовсе лишено смысла.

Необходимость «вещи в себе» в философии Канта. Почему так важна «вещь в себе» в философии Канта? Как было замечено уже в его время, «без „вещи в себе“ невозможно войти в философию Канта но и с нею оставаться в ней нельзя». Уже Фихте полагал, что можно вовсе обойтись без нее, что вызвало резкую отповедь Канта. Для него «вещь в себе» была крайне необходима: отказ от нее делал невозможным содержание второй и третьей «Критик», да и первая существенно деформировалась. Явления, феномены очерчивают границы «природы», того, в пределах чего возможно научно-теоретическое познание. Однако, как выясняется позже, метафизика в состоянии мыслить (не познавать!) также и то, что выходит за рамки этих границ и принадлежит к «внеприродному», «сверхчувственному» миру. Метафизика способна рассуждать о Боге, свободе, бессмертии души, хотя и не научно-теоретическим образом. Даже сам человек принадлежит «двум мирам»: он предстает как «природное существо» (как феномен в мире феноменов), и он же в мире свободы выступает как существо моральное, «ноуменальное», как «вещь в себе». Но и в трактовке мира явлений «вещь в себе» есть необходимый источник опыта — именно она воздействует на чувственную способность и поставляет «материю» («материал») опыта (и познания).

¹ Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 458.

Отказавшись от «вещи в себе», Кант перешел бы на позиции, близкие Беркли, от которого он отмежевался как от представителя догматического идеализма. У Беркли субъект продуцирует само существование вещей, у Канта — только форму как условие их познаваемости. Трансцендентальный субъект, творящий мир явлений, более уподобляется античному Богу-демиургу, придающему материи форму и тем самым создающему Космос из Хаоса (он, по Канту, формирует объекты из хаоса ощущений), чем христианскому Богу, дарующему вещам не только форму, но и бытие. Существование вещи в отличие от существования в этой форме ее «представленности» не зависит от субъекта. В противном случае мы утратили бы то, что является, с явлением чего мы имеем дело. И не было бы разницы между вещами воображаемыми и действительно существующими.

Предварительные замечания о «вещи в себе». О том, как и что мы вправе мыслить о «вещах в себе», у нас еще пойдет речь в следующих лекциях. Пока же сделаем некоторые предварительные замечания, обратившись к итогам многочисленных дискуссий о «вещи в себе».

1. Кант во многом прав, утверждая, что «вещи сами по себе» в той форме, в какой они существуют сами по себе, не могут быть нам даны, что мы всегда имеем дело с «вещами для нас». Самим вещам (вне и без человека) «форма представленности» не может быть присуща. Это выглядит как всего лишь обобщение того, что содержалось у Локка в идее разделения первичных и вторичных качеств и еще более — у Беркли, который все качества счел вторичными (субъективными).

На деле же, у Локка и Беркли речь шла именно об индивидуально-субъективных, психологических параметрах восприятия, «по определению» не обладающих общезначимостью и необходимостью. Кант же, напротив, обосновывает «укорененность в субъекте» именно необходимого и общезначимого, т. е. «объективного», в познании.

В варианте, свойственном именно Канту, предстала одна из главных тенденций немецкой классической философии — идея активности познающего субъекта, а также тот великий момент истины (не без преувеличений), что человек познает мир не «сам по себе», а уже преобразованный человеческой практикой и человеческим познанием. Тезис «нет объекта без субъекта» в известных границах обоснован.

2. Непосредственно Кант заимствовал терминологию и трактовку понятий ноуменов («вещей в себе») и феноменов (явлений) из учения Лейбница. Это учение восходит к Платону с его разделением двух миров — умопостигаемого (познаваемого из одних только понятий, рационально) и чувственного. Кант подвергнул сомнению центральную для Лейбница посылку о возможности познавать что-либо, в том числе и умопостигаемый мир, «одним только разумом». Противопоставление Кантом «вещи в себе» и явлений явно примыкает к изначальной традиции «философского удвоения мира» на явления и сущности. Иногда прямо указывают, что это то же самое, только Кант полностью разрушил связи между ними. Но именно потому это уже совсем не одно и то же. Даже у Платона связь вещей с эйдосами явно предполагается (идеи как порождающие вещи, «причастность», «уподобление» вещей эйдосам...). Через явления мы что-то уже можем знать и о сущностях, а сущности определяют (хотя бы отчасти), каковы явления. Или, как позже скажет Гегель, «сущность является, явление существенно». Сущности понимались традиционно как скрытое внутреннее в самих вещах, но все же, так или иначе, обнаруживающееся и познаваемое. В кантовских феноменах нет их собственного скрытого внутреннего смысла (нет *внутри*), у них как феноменов нет сущности. «Сущность» — это не то понятие, с которым Кант предпочитал работать. Хотя для него несомненно, он говорил об этом в критике идеализма Беркли, что не может быть явления без того, *что* является, и это являющееся *что* есть «вещь в себе». Кроме того, вся прежняя «метафизика абстрактных сущностей», утверждая «не-данность» сущностей в явлениях, в непосредственном опыте, исходила из убеждения, что они вполне доступны философскому, умозрительному, теоретическому познанию, и полагала, что это познание — ее прерогатива.

Первые критики «вещи в себе». 3. Традиционный «школьный» упрек Канту — упрек в его непоследовательности и якобы противоречивости. Упрек этот сформулирован его современниками и воспроизводится до сих пор даже солидными комментаторами. Кант полагал, что понятие причинности значимо только в опыте, мире феноменов и неприменимо к умопостигаемой «вещи в себе». В то же время в отношении феноменов «вещи в себе» у него предстают как причина, именно они «аффицируют чувственность», воздействуют на нее. Кант мог бы возразить, что такое понятие причины используется им не в отношении

«вещей в себе», а только применительно к явлениям. Именно универсальность причинности в мире явлений, тезис о том, что не может ничего в опыте существовать без причины, дают Канту основание рассматривать «вещи в себе» как умопостигаемые причины — но только в отношении явлений. На деле никакой непоследовательности и тем более противоречий у него здесь нет, хотя некоторые формулировки, возможно, не самые удачные.

Кант прекрасно понимал, что в его утверждении существования «вещей в себе» фиксируется лишь то, что «вещь в себе» есть независимо от представлений субъекта и не является лишь фикцией его воображения, но никак не в строгом философско-теоретическом значении категории «существование», применимой лишь к «объектам опыта», т. е. к явлениям. «Вещь в себе» (ноумен) может мыслиться как причина, по аналогии функций (ее и причины) в отношении явлений. Лишено смысла ставить вопросы типа: одна «вещь в себе» или много «вещей в себе» — понятие количества применимо только к явлениям.

4. Одна из преобладавших на протяжении двух последующих столетий развитая неокантианцами трактовка кантовской «вещи в себе» внешне выглядит убедительной. В первой «Критике» реальное существование «вещей в себе» Кантом, якобы, обосновано и, по его собственному убеждению, не может быть никак теоретически обосновано. Тогда единственная роль, какую это понятие необходимо играет в критической философии (как теории познания) — это роль «предельного понятия», фиксирующего предел нашего познания и границы «непознаваемого», но для этого ей не требуется реальное существование иначе чем «в понятии». Что же касается известных утверждений Канта, будто наша чувственность аффицируется «вещами в себе» и что именно они «являются», то это (начиная с Фихте) рассматривалось как еще не преодоленный Кантом пережиток наивного философского реализма.

В такой интерпретации то поразительное упорство, с которым Кант настаивал на действительном бытии «вещей в себе» объясняется всего лишь его личными моральными и религиозными убеждениями и не имеет непосредственного отношения к философской теории как таковой. Это, мол, осознавали уже современники Канта, считавшие себя его последователями, и без особого труда избавлялись от допущения «вещи в себе». Эта позиция не лишена оснований, хотя, несомненно, упрощает суть дела.

На этой стадии уместно прервать рассуждения о дискуссиях по поводу «вещи в себе», с тем чтобы позже вернуться к этой проблематике в контексте анализа кантовского текста.

Термины «вещь в себе» и «вещь сама по себе». Нынешние издатели двуязычной публикации трудов Канта в Институте философии гордятся тем, что заменили термин «вещь в себе» более точным термином «вещь сама по себе». Заметим, что подобные предложения высказывались в отечественной литературе еще до революции и что особой новизны здесь нет. Что же касается содержания, то всякий перевод такого рода неоднозначен. В новом переводе существуют несколько иные ассоциативные, контекстуальные и другие связи понятий-слов. Слово сочетание «вещь сама по себе», в развернутой формулировке — «вещь, какова она есть сама по себе», «как она существует сама по себе», представляется семантически «более мягким». Оно фиксирует самостоятельность бытия вещи и ее качеств, из которой далее следует, что сама по себе она *существует не так, как для нас*, что эта вещь отлична от «вещи для нас» и *в таком виде* нам дана быть не может. Слово сочетание «вещь в себе» акцентирует принципиальную ее «сверхчувственность», трансцендентность, соответственно ее *сокрытость*, недоступность и *непостижимость*. У Канта эти оттенки смысла по-разному представлены в различных контекстах.

Нелишне помнить, что и сам Кант видел эти смысловые расхождения и в некоторых случаях фиксировал их в немецкоязычной терминологии: чаще всего употребляя термин *Ding an sich* («вещь в себе»), но также и *Ding an sich selbst* («вещь сама по себе»).

Проблема агностицизма Канта. Агностицизм (от греч. а-гносис — не-знание) есть утверждение принципиальной непознаваемости мира, крайняя, самая радикальная форма скептицизма. Ранее в большинстве публикаций (не без влияния Гегеля) агностицизм Канта определялся как бесспорная и чуть ли не главная особенность его философии, обсуждался лишь вопрос о его специфике в сравнении с юмовским агностицизмом. Ныне, напротив, стало модным утверждать, что Кант вовсе не агностик.

Познаваемость чего? В этом вопросе больших трудностей нет: важно уяснить, о познаваемости/непознаваемости *чего* идет речь?

1. В отношении «вещей в себе» агностицизм несомненен: он входит в исходное определение Кантом «вещей в себе».

2. В отношении явлений, напротив, Кант — «гносеологический оптимист», он убежден в прогрессе научного знания и в принципиальном отсутствии непознаваемого в явлениях.

3. Сложнее обстоит дело с тем, что является традиционным предметом метафизики, с вопросами о мире в целом, о свободе, о душе, о Боге. *Все это* не принадлежит миру опыта, «природы» и потому недоступно научно-теоретическому познанию с его критериями достоверности, необходимости и всеобщности истины. Можно утверждать, здесь лежит *граница* наших познавательных возможностей. Но «граница» принадлежит обоим мирам: и тому, который находится внутри, и тому, который лежит за ее пределами. Поэтому ее нельзя достоверно познать и доказать, но можно мыслить, тоже необходимым и общезначимым образом. Это темы второй и третьей «Критик». Но и внутри них (да и в первой) есть немало вопросов, на которые Кант отказывается отвечать, говоря, что того, почему это именно так, мы знать не можем — это недоступно познанию. К примеру, почему именно таковы трансцендентальные познавательные способности человека как субъекта? как возможны свобода человека как морального существа и ее проявления в мире природы?

Возможность полной и завершенной метафизики. В целом же ответы на вопросы, которые чистый разум ставит сам себе в области метафизики, не могут остаться без ответа. Если вопросы правомерны, разум не может не быть способным дать на них исчерпывающий ответ, так как и вопросы, и ответы порождены им самим изнутри себя и для ответов ему не надо обращаться к чему-то существующему вне его. В этом смысле «чистый разум» здесь оказывается в предпочтительном положении даже в сравнении с «опытным познанием» природы в эмпирическом естествознании, которое все может познать, но знание в нем никогда не завершено. Кант без лишней скромности полагал, что здание истинной философии вот-вот будет полностью завершено (в главном — им самим) и далее делать здесь будет нечего, кроме некоторых конкретизаций уже установленного. Он писал: «Метафизика, выраженная в понятиях, которые мы здесь дадим, — единственная из всех наук, имеющая право рассчитывать за короткое время при незначительных... усилиях»... на окончательное завершение. «Ведь это есть не что иное, как систематизированный инвентарь всего, чем мы располагаем

благодаря чистому разуму... Полное единство... знаний из чистых понятий делает эту безусловную полноту не только возможной, но и необходимой...», тем более что последующий опыт не может расширить и умножить ее¹.

Субъект как система трансцендентальных способностей. Итак, радикальный переворот, осуществленный трансцендентальной философией, по утверждению ее творца, состоял в преобразовании предмета философии. Непосредственным предметом критической философии стало исследование возможностей и границ трансцендентальных познавательных способностей субъекта. Понятие трансцендентального субъекта как носителя этих способностей фиксирует одну из существенных граней «человека», хотя трансцендентальный субъект — это не только человек, а человек — нечто большее чем только трансцендентальный субъект. Все, чем Кант занят в трех «Критиках», — это исследование субъекта, понятого как система трансцендентальных способностей. По сути ничего, кроме способностей, в субъекте, «внутри него», для Канта нет. Субъект при этом понят как средоточие, из которого разворачивается система деятельностей. Деятельность, взятая со стороны субъекта в ее «субъектных», т. е. исходящих от субъекта и принадлежащих ему параметрах с отвлечением от ее предметных характеристик, от всякой «материи» деятельности (одна лишь *форма* деятельности), и есть его (субъекта) способность.

«Функциональная» трактовка способностей. Чистые априорные способности. Предметом исследования трансцендентального субъекта стали чистые априорные способности. О понятии «чистого» как независимого от всего эмпирического уже говорилось. Резюмируем:

— «чистая способность» — это лишенная материала форма деятельности;

— она же выступает как «автономная», законодательствующая себе посредством собственного априорного принципа, не заимствующая правила от других способностей;

— полученная в результате аналитического отвлечения от эмпирического взаимодействия с другими — тогда как на деле она всегда перемешана с другими способностями и существует реально вместе с материалом, с которым она «работает».

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 80.

Отступление о «душе». Для Декарта и «рациональной психологии» *душа* есть субстанциальное «нечто», «вещь, которая мыслит». После Канта Шеллинг и Гегель вновь возрождают (хотя и существенно иным образом) «субстанциалистскую» трактовку «духа». По отношению к философии Канта такой подход некорректен. Хотя отдельные формулировки самого Канта о душе и теле, о человеке как феномене и человеке ноуменальном дают основания трактовать их в качестве самостоятельно существующих «предметностей», что, по крайней мере отчасти, вызвано использованием традиционных лексических и грамматических форм философствования, по сути это не так. В отношении души и тела «поздний» Кант пишет: «...хотя в теоретическом смысле нам позволено различать в человеке душу и тело как природные свойства человека, все же нельзя мыслить их как различные... субстанции...» И далее: «Однако ни опыт, ни умозаключения не дают нам достаточных сведений о том, содержит ли человек душу (как пребывающую в нем субстанцию, отличную от тела и способную мыслить независимо от него, т. е. как духовную субстанцию), или, наоборот, может ли жизнь быть свойством материи»¹.

Но и то, что о душе «в теоретическом смысле позволено» говорить, есть всего лишь функциональная определенность способностей или же регулятивный принцип исследования, ничего не говорящий о том, что и как реально существует.

О корректности «вопросов Канту». Если это так (а можно полагать, что это действительно так), то оказывается, что многие из вопросов, которыми задавались и о которых дискутировали комментаторы Канта, вообще не имели смысла. Когда относимый к числу «не до конца проясненных» Кантом вопрос о соотношении трансцендентального и эмпирического субъекта ставится так, чтобы выяснить, идет ли речь о раздельно существующих и непонятным образом взаимодействующих «субъектах» и не «находится ли» трансцендентальный «внутри» эмпирического, подобно предполагавшейся метафизикой XVII в. специфической сущности, или «природы», человека в качестве некоего «ядра», имманентно присущего каждому индивиду, — это не вопросы Канта. Всякая «топология» применительно к тем многообразным определенностям, какие обретал человек в учении Канта, может иметь если уж не метафорическое, то крайне

¹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 444.

ограниченное значение, даже если речь идет не о «физической» (пространственной), а о «теоретической» — если можно так выразиться — топологии. Формулировки типа: «чистый разум *во мне*», «нравственный закон *в душе* человека» значимы для различения «внутреннего» и «внешнего», но вряд ли означают что-то сверх того. При сопоставлении эмпирического и трансцендентального субъекта речь идет у Канта в первую очередь также о разных функциональных определенностях человека: в качестве трансцендентального субъекта, применяющего чистые априорные способности, и *его же* как чувственного существа, живущего в мире феноменов.

Познавательные способности как условия всякого возможного опыта. После сказанного о трансцендентальных способностях субъекта уместно вспомнить *то*, что уже говорилось о мире явлений, продуцируемом субъектом в контексте принципа «*verum — factum*». Главный вывод и сквозной тезис всей критической философии состоит в том, что познавательные способности, посредством которых субъект познает мир явлений (а ничего другого в строгом смысле он познать не в состоянии), — *те же самые*, которыми субъект *создает* этот мир явлений как объектов познания. Они являются необходимыми условиями всякого возможного опыта.

Онтология как производная от критики познания. Н. Гартман в книге об онтологии убедительно обосновал невозможность существования философии, в которой вовсе отсутствовала бы какая-то онтология. Она есть даже в скептицизме. Да и сам Кант в «Пролегоменах» доказывал, что метафизика в ее главной части (онтологии) в качестве науки может выступать только в форме критики.

Поэтому всякая *онтология*, которая может быть обнаружена у Канта, поскольку ее предметом является сущее, «реально существующие объекты» (явления) и их бытие в качестве объектов, неизбежно вторична в отношении критики познания (как исследования познавательных способностей и того, как они «работают», функционируют) и, в этом смысле, зависима от его теории познания (гносеологии).

«Онтология вещей в себе», по Канту, невозможна. «Онтология явлений» (сущего как феноменов и способа их существования (бытия)) *производна от критики познавательных способностей субъекта.*

Лекция 3

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА: «Трансцендентальная эстетика»

Комментированное изложение. Это наиболее соответствующий имманентным критериям историко-философской науки способ работы с текстами. Мы будем следовать движению мысли Канта. Прозрачные и не составляющие трудностей для понимания положения и выводы станем просто фиксировать. Положения, спорные в интерпретациях и требующие оценок, — комментировать. Предпочтительнее пользоваться собственными формулировками Канта, работая по мере возможности в «его языке» и прибегая к необходимым пояснениям.

«Главная книга» Канта. То, что «Критика чистого разума» — главная в наследии Канта, мы уже знаем. Она — первая из кантовских «Критик» и, по признанию Виндельбанда, «главная книга всей немецкой философии». Можно даже утверждать, что по первоначальному замыслу она могла бы быть и единственной «Критикой», совпадающей по содержанию с критической философией в целом.

Известно, что в ходе создания трех «Критик» и позже первоначальный план трансцендентальной философии у Канта существенно модифицировался. Во время написания «Критики чистого разума» даже в отдаленной перспективе не просматривалась возможность создания критики способности суждения как «эстетической», так и «телеологической», поскольку Кант полагал в то время, что применительно к субъективному чувству эстетического удовольствия не могут быть сформулированы априорные объективные (т. е. необходимые и общезначимые) принципы.

То, что первоначально в планы Канта не входило написание «Критики способности суждения», общеизвестно. Но забывают порой, что во время написания «Критики чистого разума» Кант еще был убежден и в невозможности создания трансцендентальной моральной философии, полагая, что нельзя построить моральную философию без рассмотрения отношения априорного

морального долга с чувственной мотивацией человека, а обращение к последней не позволит обеспечить моральной философией необходимую «чистую априорность».

Именно из-за неустранимости чувственно-эмпирического, человеческого момента в практическом отношении Кант в то время считал неосуществимой трансцендентальную критику практического разума. Поэтому замысел всей трансцендентальной философии на первом этапе ограничивался исследованием одного лишь чистого «теоретического разума» и сферой его познания, лишь в заключительной части которой речь шла о его «практическом применении». Тогда еще не было практического разума как отличного от теоретического. Кант сохранил эти положения и в тексте 2-го издания первой «Критики» (1787), хотя к тому времени он уже опубликовал «Основы метафизики нравственности» (1785) и завершал работу над «Критикой практического разума» (1788).

Поэтому (равно как и по содержательным мотивам) вопрос о соотношении трех кантовских «Критик» между собой и об их «систематическом единстве» в критической философии целесообразно обсуждать после ознакомления с их содержанием.

1-е и 2-е издания. 1-е издание было опубликовано в 1781 г. Подготовка 2-го издания была продиктована, как писал Кант, в основном жалобами читателей и рецензентов на трудности понимания 1-го издания. Еще раньше ему с целью популяризации содержания первой «Критики» пришлось издать «Прологемы». По общему мнению, изложение в первой «Критике» было затруднено терминологической неопределенностью, наполнено противоречиями и недоразумениями. Именно этим Кант объяснял более чем прохладный ее прием коллегами и публикой, и при подготовке 2-го издания видел задачу в том, чтобы «устранить трудности и неясности, способные привести к различным недоразумениям»¹, за некоторые из которых он готов был взять вину на себя, ибо не находил в себе дара ясного изложения.

Однако, несмотря на уверения Канта, будто в самих теоретических положениях, в их доказательствах, в архитектонике и логике сочинения он не обнаружил ничего, требовавшего изменения, и потому ограничился усовершенствованием только способа изложения в некоторых местах, преобразования отнюдь не

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 100.

свелись к совершенствованию только способа изложения, а затронули существенные моменты содержания.

Считается, что второй авторский вариант и есть «ортодоксальный» и более совершенный — его издают и переводят во всех странах (и в Германии) как аутентичный. Но есть традиция, заявленная в наиболее жесткой форме Шопенгауэром и время от времени воспроизводившаяся позже вплоть до Хайдеггера, именно в 1-м издании видеть адекватный Канту текст, а 2-е издание рассматривать как бы «подчищенным» по конъюнктурным и иным внешним соображениям, и потому «ухудшенным».

Так, Шопенгауэр указывал на преимущества 1-го издания «Критики», где Кант прямо писал о «мире как представлении». Во 2-м же издании видел «искаженный, испорченный и в известной степени неподлинный текст»¹. Хайдеггер также предпочитал работать только с 1-м изданием, полагая, что во 2-м Кант неоправданно сместил акценты со способности воображения к логике.

Уместно в связи с этим заметить, что и сам Кант в примечании (он не единственный из великих немецких философов нередко помещал во введения и в примечания чуть ли не самые важные свои мысли) назвал *действительным прибавлением* во 2-е издание только новое опровержение... идеализма, отрицающего существование вещей самих по себе вне нас (вновь тут же оговорившись, что новизна относится не к содержанию, а лишь к аргументации), а также строгое доказательство объективной реальности внешних созерцаний.

Структура книги. Отмечавшаяся многими комментаторами страсть Канта к симметрии, многочисленным членениям, подразделениям и классификациям как в содержании, так и в композиции трудов, породила их своеобразную усложненную архитектуру. Шопенгауэр сравнивал ее с готической архитектурой.

Вторая и третья «Критики» в отношении их композиции более «прозрачны», чем первая. В ней не выдержаны единые основания членения параграфов и подразделений, нет даже общих рубрикаций частей — два главных, но неравноценных по

¹ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверяком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 521.

содержанию и объему раздела: «Трансцендентальное учение о началах» и «Трансцендентальное учение о методе». «Трансцендентальное учение о началах» состоит из двух частей: «Трансцендентальной эстетики» и «Трансцендентальной логики». В свою очередь «Трансцендентальная логика» разделена на два отдела: «Трансцендентальную аналитику» (о рассудке) и «Трансцендентальную диалектику» (о разуме). Первый отдел — «Трансцендентальная аналитика» — в свою очередь включает в себя две «книги»: «Аналитику понятий» и «Аналитику основоположений» (т. е. принципов в форме суждений рассудка). Второй отдел — «Трансцендентальная диалектика» — представляет собой собственно критику разума уже как особенной способности умозаключать от данного к не-данному.

Если пренебречь деталями архитектоники книги (т. е. тем, как Кант называл ее «части» и «подразделы») и оставить в стороне «Трансцендентальное учение о методе» (которое составляет в русском 6-томнике около 100 страниц из 630 первой «Критики»), то обнаруживается, что первая и главная содержательная ее часть посвящена, соответственно, трем исследуемым Кантом трансцендентальным способностям: чувственности, рассудку и разуму. «Трансцендентальное учение о началах» представляет собой последовательное трехчастное изложение «Трансцендентальной эстетики», «Трансцендентальной логики» и «Трансцендентальной диалектики».

Комментарий к Предисловиям и Введению. Формулировка задач. Как бы ни спорили по поводу замысла и целей первой «Критики», то, что она начинается с собственно метафизической проблематики, неоспоримо. Кант пишет об «обветшалом, изъеденном червями догматизме» и «скептиках-кочевниках, презирающих всякое постоянное возделывание почвы»¹. Он считает XVIII в. подлинным веком критики, которой должно подчиняться все. Религия и законодательство «хотят поставить себя вне критики», тогда они «вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием»². Для Канта критика — это задача для разума: «чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который подтвердил бы справед-

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 74.

² Там же. С. 75, прим.

ливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания... опираясь на вечные и неизменные законы самого разума». Такой суд есть критика самого чистого разума. Кант пишет: «Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики...»¹

Это продолжение замысла Декарта, сомнение и поиск твердых оснований для познания. Это самопознание разума и в результате его суд над самим собой, над своими притязаниями во всех областях. Исходный пункт Канта также близок картезианскому — он отправляется от собственного разума (его мышления), который дан ему в качестве предмета непосредственно. Сама идея критики разума может рассматриваться как продолжение просветительской установки, правда, в отличие от просветителей Кант распространил ее не только на все внешнее, но и на сам разум.

Кант подчеркивает, что здесь в его исследовании нет ничего предполагаемого, гипотетического, что оно само «должно быть мерилom и... примером всякой аподиктической (философской) достоверности»². Но далее он сам укажет на моменты, которые могут лишь представиться гипотетическими.

Кант отмечает, что математика, которая определяет свои объекты разумом «совершенно чисто», и физика (естествознание), определяющая их «чисто по крайней мере отчасти», являются (в этой степени) теоретическими науками. Ныне, пишет Кант, «естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану...»³ Иными словами, Кант действительно исходит из факта данности теоретического естествознания и математики и ставит вопрос, как они возможны.

Воспроизведение Кантом исходных положений. Кант часто повторяет положения, определяющие своеобразие методологически-познавательной установки критической философии.

¹ Там же. С. 75–76.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 85.

«До сих пор считали, — пишет он, — что всякие наши знания должны соотносываться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширило бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием...»¹

Опыт конструируется познанием, «предметы... соотносятся с этими понятиями (рассудка)», «правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми... все предметы опыта должны необходимо соотносываться и согласовываться... Мы а priori познаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими»².

Но при этом априорное познание разумом — относится только к явлениям, а «вещь в себе» остается непознанной нами, хотя она «сама по себе и действительна»³.

Задача этой критики... состоит в попытке изменить прежний способ исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию... Эта критика есть трактат о методе⁴.

Познание и мышление. Важность этого различения для Канта мы проанализировали в прошлой лекции. Согласно Канту, всякое познание ограничено лишь предметами опыта. Однако «у нас всегда остается возможность если и не познавать, то по крайней мере мыслить эти предметы также как вещи в себе. Ведь в противном случае мы пришли бы к бессмысленному выводу, будто явление существует без того, что является». Для познания предмета необходимо доказать его возможность (на основе опыта или априорно разумом), а еще лучше — его действительность! Кант отмечает: «Но мыслить я могу, что угодно, если только я не противоречу сам себе... хотя бы я и не мог решить, соответствует ли ей объект»⁵. Таким образом, познаваться может только сущее в явлении, в опыте, но мыслить мы можем и несуществующее!

¹ Там же. С. 87.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 89—90.

⁴ Там же. С. 91.

⁵ Там же. С. 93.

Априорное и эмпирическое познание. Кант подчеркивает: «...всякое наше познание начинается с опыта...» — и сразу же предупреждает: «отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта»¹. Исходя из этого, формулируется вопрос, существует ли такое независимое от опыта познание. Да, полагает Кант, «такие знания называются априорными; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте»².

Какими бы значениями и смыслами ни обростало впоследствии (в том числе у самого Канта) понятие *a priori*, первоначально оно введено Кантом в контексте вопроса о происхождении, об источнике знания в противоположность апостериорному (эмпирическому), т. е. в контексте полемики рационализма и эмпиризма. Хотя о «врожденности» знания речь не заходит.

Априорное знание необходимо: если положение «мыслится вместе с его необходимостью», то это «априорное суждение»; если оно и выведено из таких же, то оно «безусловно априорное положение»³.

Но главное здесь (и это важнее, чем происхождение знания) — независимость от опыта содержания знания. Опыт дает своим суждениям лишь условную всеобщность посредством индукции, но никогда не достигает истинной всеобщности.

«Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом»⁴. Такие априорные суждения в человеческом знании есть. Это вывод Канта.

Априорное через значение. Очевидно, что в данном случае понятие априорного (знания) раскрывается Кантом только через его значение, включающее в себя необходимость и строгую всеобщность вне зависимости от «происхождения».

Именно на этом основании неокантианская традиция истолкования Канта могла утверждать, что речь идет именно о проблеме ценности знания, так как ценность определяется через «значимость». Неокантианцы рассматривают критическую науку как «исследующую ценность» знания в ориентации на его

¹ Там же. С. 105.

² Там же. С. 105—106.

³ Там же. С. 106—107.

⁴ Там же. С. 107.

идеал и полагают, что она есть вообще «нормативная наука». В такой трактовке многое спорно.

Аналитические и синтетические суждения. Кант фиксирует возможность двоякого отношения субъекта к предикату в утвердительных суждениях. «Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто (в скрытом виде) содержащееся в понятии субъекта *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним». Первые — «аналитические»; вторые — «синтетические» суждения. В аналитических суждениях связь субъекта и предиката «мыслится через тождество», они — «поясняющие» суждения, ничего не добавляющие посредством своего предиката к понятию субъекта¹. Аналитические суждения нелепо основывать на опыте, для них достаточно самого понятия. В синтетических суждениях, напротив, предикат не может быть извлечен из понятия субъекта никаким его расчленением (анализом). Все эмпирические суждения — синтетические². Кант называет их «расширяющими».

Особенность априорных синтетических суждений в том, что у них нет возможности опираться на опыт — и всеобщность, и необходимость этих суждений не выводимы из опыта. Центральный вопрос Канта во всех «Критиках» — как возможны синтетические суждения *a priori*? Всякое знание выражается в суждениях. Только априорные синтетические суждения могут 1) дать новое знание, 2) обеспечить этому знанию необходимость и всеобщность.

Необходимо с самого начала понять, насколько важны для всей системы критической философии понятия *синтез*, *синтетическое*, в том числе в их буквальном значении как *соединение* (обеспечение *единства*). Это применимо не только к суждениям, но и ко всем трансцендентальным способностям: чувственности, рассудку, разуму и способности суждения. Если априорный синтез невозможен, то никакое наше знание не может претендовать на необходимость и всеобщность, т. е. объективность и достоверность. Это показал еще Юм.

Возможность априорных синтетических суждений. Согласно Канту, все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы.

¹ Там же. С. 111.

² Там же. С. 112.

1. «Все математические суждения синтетические. Это положение до сих пор... ускользало от внимания аналитиков человеческого разума...», они утверждали обратное. Действительно, понятие «12» не мыслится в понятии «сумма 7 и 5» — в этом понятии мыслится лишь их соединение, но не то, каков его результат. Необходим выход за пределы этих понятий к созерцанию. Понятие «прямая» в суждении «прямая линия — кратчайшее расстояние между двумя точками» содержит только качество и никакого количества, значит, «понятие кратчайшего (расстояния) целиком присоединяется к понятию прямой линии извне и никакими расчленениями не может быть извлечено из него»¹. Уже Платон в «Федоне» заметил, что в единицах, взятых отдельно или вместе, нет понятия «двойка». Хотя современная философия математики отвергла этот вывод. Фреге в конце XIX в. показал, что арифметика и чистая математика есть продолжение дедуктивной логики, т. е. начало математической логики.

2. «Естествознание (*physica*) включает в себе априорные синтетические суждения как принципы» (например: «при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным»; «при всякой передаче движения действие и противодействие равны»²). В этой своей части оно является чистым теоретическим естествознанием.

3. «Метафизика... должна заключать в себе априорные синтетические знания»³. «...Метафизика, по крайней мере, по своей цели, состоит исключительно из априорных синтетических суждений»⁴.

Общая задача чистого разума. Истинная же задача чистого разума заключается в решении вопроса, *как возможны априорные синтетические суждения*⁵. Решение этого вопроса позволяет понять, *как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание?* «Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается метафизики, то всякий вправе усоч-

¹ Там же. С. 114.

² Там же. 116.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 117.

⁵ Там же.

мниться в ее возможности...»¹ И, наконец, последний вопрос: *как возможна метафизика?* Кант полагает, что следует «считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки догматически построить метафизику»².

В результате три основные «части» первой «Критики», посвященные исследованию возможностей и границ трех априорных познавательных (трансцендентальных) способностей, последовательно отвечают на эти три вопроса: исследование чувственности обосновывает возможность математики; исследование рассудка фундирует естествознание; а исследование разума — метафизику.

Два первых кантовских вопроса («как возможна математика?» и «как возможно естествознание?») в отличие от третьего вопроса о метафизике не ставят под сомнение налично существующее естественнонаучное знание и не стремятся его заменить иным и даже преобразовать, а «легитимируют» его, обосновывают его «объективную значимость». Такая интерпретация Канта не только объединяет неокантианцев и позитивистов, но является азбучной для марксистской трактовки (от Асмуса до Гайденко) и представлена даже иррационалистом Шестовым.

Повторим: Кант исходит из данности современной ему науки и стремится лишь обосновать ее, уяснить, как возможно то, что есть. Но при этом он исходит не просто из факта науки, а именно из факта наличия в ней чистого априорного знания. Факт его действительности — значит, и возможности — есть данность. Задача Канта — «объяснить» эту возможность т. е. вскрыть ее основания и причину.

Задачи критики. Кант пишет: «Чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания»³. Полное применение совокупности принципов «дало бы систему чистого разума»⁴. «...Мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, пропедевтикой к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не учением, а только критикой чистого разума...»

Наше исследование здесь — «не учение, а трансцендентальная критика... такая критика есть... подготовка, чтобы... в буду-

¹ Там же. С. 118.

² Там же. С. 120.

³ Там же.

⁴ Там же. 121.

щем могла бы быть представлена... совершенная система философии чистого разума...»¹

«...Существуют лишь два основных ствола человеческого знания, вырастающие, быть может, из одного общего, но не известного нам корня, а именно чувственность и рассудок; посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся»².

Хайдеггер полагал, что этот общий корень чувственности и рассудка у Канта — чистая способность воображения и, в конечном счете, время. Это утверждение выглядит излишне категорично в сравнении с кантовскими допущениями возможной, хотя и неведомой нам общности происхождения познавательных способностей.

Термин «трансцендентальная эстетика». Кант начал исследование познавательных способностей с чувственности в части трансцендентального учения о началах, названной «трансцендентальной эстетикой». Уместно напомнить, что во времена Канта термин «эстетика» обладал еще прелестью новизны и обозначал не совсем то, что ныне. Считается, что в философию его ввел А. Баумгартен как наименование раздела философии о познании посредством чувств (от греч. *aesthetics* — чувственный), куда включалось также познание прекрасного. Впоследствии этот термин и закрепился за философской наукой о прекрасном и (или) искусстве, а также другими «эстетическими отношениями и категориями».

Позже, в «Критике способности суждения» Кант исследовал эстетическую способность суждения о прекрасном и возвышенном (эстетическую проблематику в современном смысле). Он утверждал при этом, что эстетика, понятая как теоретическая наука о прекрасном, возвышенном и об искусстве, невозможна. Это объясняется тем, что эстетическое (синоним чувственного) рассматривается в критике эстетической способности суждения не в познавательном отношении, а лишь применительно к чувству удовольствия, и потому это не эстетика, а «критика вкуса». О невозможности возвысить правила суждений вкуса «до степени науки» (здесь даже и как априорной критики вкуса) Кант не преминул заявить и в примечании к § 1 «Трансцендентальной эстетики».

¹ Там же.

² Там же. С. 123—124.

В первой «Критике» эстетика является критикой чувственности как познавательной способности. Определение «трансцендентальная» применительно к эстетике означает, что речь идет лишь об *априорных формах чувственности*.

Созерцание и чувственное созерцание. Хайдеггер начинает с утверждения, будто основу всякого познания, по Канту, составляет созерцание. Это не бесспорно. Для Канта значимы оба основных рода познания: *дискурсивное* («посредством понятий») и интуитивное («посредством созерцаний»)¹. В этом противопоставлении показательно, что интуитивное трактуется Кантом расширительно, как синоним созерцательного, — это познание через всякие созерцания, включая чувственно-эмпирическое.

Скажем несколько слов об употреблении терминов и о переводах. Иногда термин «созерцание» переводят как «интуиция». В немецком языке это уместно, — они синонимы. Но в русском языке слово «интуиция» имеет более узкое значение. Вряд ли кто-то назовет интуицией чувственные восприятия и ощущения внешних предметов с помощью зрения, слуха и других чувств или, скажем, созерцание искусства.

А вот о проблеме «интеллектуальной интуиции» («интеллектуального созерцания») у Канта, Фихте и Шеллинга еще не раз пойдет речь.

Что до термина «дискурсивный» (от лат. *discursus* — рассуждение, довод, аргумент), заимствованного из средневековой логики и означающего действие рассудка по конструированию правильных умозаключений от известного к неизвестному, — для Канта это, по сути, синоним «логического». Кант подчеркивает, что всякое мышление имеет отношение к созерцаниям. Тем самым уже в первом абзаце «Трансцендентальной эстетики» косвенно признается возможность иных (не чувственных, т. е. интеллектуальных) созерцаний и прямо утверждается действительность для человека только чувственных (эстетических).

Чувственность как способность. Чувственность как способность определяется через «воздействие предмета на нашу душу», аффицирование нас предметами. Чувственность трактуется как единственно доступный для нас вид созерцания. При этом чувственность — это «способ получения представлений»,

¹ Там же. С. 79.

это «способность представления» в форме чувственных образов (не мыслей). «Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется чувственностью... Посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же предметы рассудком... ни один предмет не может быть нам дан иным образом»¹.

В этом кантовском определении важно, что чувственность (как способность представлений) необходимо предполагает воздействие на органы чувств. Оно проистекает от «вещей в себе» и не зависит от субъекта, т. е. оно «объективно» в традиционном, не кантовском, смысле слова.

Вначале вводятся дефиниции ощущения и эмпирического созерцания, затем дается первая дефиниция явления: «Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*), есть ощущение. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются эмпирическими. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением»².

Априорные формы чувственности. Кант пишет: «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления»³. Иными словами, Кант рассматривает форму (в явлении) как способ упорядочивания материи ощущения. Материя здесь понимается именно в аристотелевском смысле, как еще не обладающая *никакой* формой. Форма также рассматривается в отношении не к содержанию, а к материи («форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе а priori...») — и может исследоваться отдельно). Кант пишет: «Я называю *чистыми* (в трансцендентальном смысле) все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается... все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе а priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*»⁴.

¹ Там же. С. 127.

² Там же.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же.

Кантовские «априорные формы» понимаются в чувственности в первую очередь как способы организации «материала», как формы «синтеза», приведения к упорядоченному единству многообразного неформленного (хаотического, бесформенного) материала. Априорные формы (в отношении материала) производят упорядочивающую деятельность, выполняют функцию приведения к единству и предстают как «вид способности». Это важно. Но если рассматривать форму не в отношении материала, а «в себе», то это такое *представление*, из которого изъята «всякая материя ощущений», это «*вместилище*» всех других чувственных представлений. Именно так и поступает Кант, отвлекая от представления о «теле» все, что мыслит в нем рассудок, и все ощущаемые качества тела как предмета чувств — и у него «остаётся от этого эмпирического созерцания ещё нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе *a priori* также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности»¹.

Это «пустое вместилище» чувственных созерцаний как «чистая форма» априорно и предшествует всем эмпирическим созерцаниям (ощущениям). И тем не менее оно не абсолютно пусто. По своему «онтологическому статусу» оно также есть представление, в случае чувственности — его конкретный вид: созерцание. Но представление не может представлять «ничто» и в этом смысле не может быть «абсолютно пустым», оно всегда представляет «нечто», которое в нем представлено. Мы бы сказали, что оно «интенционально», так как невозможно представлять, ничего не представляя. В данном примере Кант указал на «протяжение и образ» как на остаток от эмпирического созерцания. Иными словами, какое-то содержание в нем есть, но именно такое «чистое содержание», которое само есть форма для других (эмпирических) содержаний как материала. Поэтому у Канта изначально задана двойственность априорной формы: 1) она выступает как «чистая форма» всех эмпирических созерцаний 2) и в то же время сама она определена как «чистое созерцание». «Чистая форма чувственности» (всех созерцаний) и есть «чистое созерцание». Трансцендентальные априорные (чистые) формы «чисты» в смысле отсутствия чувственного материала, но не бессодержательны. Этот момент вызывал и вызывает массу недоразумений и противоречий у комментаторов.

¹ Там же.

Пространство и время как чистые априорные формы чувственности. Кант пишет: «...существуют две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время...»¹ Он предлагает три возможных ответа на вопрос: «что такое пространство и время?»: 1) действительные сущности; 2) определения или отношения вещей, сами по себе присущие вещам; 3) «определения и отношения, присущие одной только форме созерцания — субъективной природе нашей души...»² Последний вариант ответа — это главный и общеизвестный вывод всей трансцендентальной эстетики Канта. Кант доказывает, что пространство и время не существуют вне человека, что они не самостоятельно существующие «вещи в себе» и не некое само по себе существующее (вне и независимо от человека) вместилище таких вещей. Канту важно показать, что пространство и время — не внешнее, а внутреннее (субъекту), принадлежность его чувственной способности, ее априорные формы.

Пространство. Кант доказывает, что:

— «пространство не есть эмпирическое понятие, выводимое из внешнего опыта»; оно не заимствуется из опыта, так как «сам этот внешний опыт становится возможным прежде всего благодаря представлению о пространстве»³;

— «пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний», как «условие возможности явлений»⁴;

— «пространство есть не дискурсивное... общее понятие об отношениях вещей вообще, а чистое созерцание»⁵; отношение всеобщего пространства к единичным (частям) не таково, как отношение родовых понятий к «видам» и «экземплярам» — можно представить только одно-единственное пространство и его части;

— «пространство представляется как бесконечно данная величина»⁶ (имеется в виду, что оно мыслится как понятие, содержащее в себе бесконечное множество представлений).

¹ Там же. С. 129.

² Там же. С. 130.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 131.

⁶ Там же.

Различие пространства и времени. Различие функций априорных форм пространства и времени связано с наличием двух видов «чувства»: внешнего и внутреннего. Кант пишет: «Посредством внешнего чувства... мы представляем себе предметы как (как если бы) находящиеся вне нас и всегда в пространстве»¹. С помощью органов внешнего чувства (зрения, слуха, осязания, обоняния, вкуса) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас. В пространстве определяются внешний вид, величина и отношения предметов. В этом случае кантовское выражение «как если бы» уместно в полной мере. Ведь на самом-то деле он утверждал, что все чувственно воспринимаемые явления существуют только «в нас», в представлениях нашей психики и что они более нигде (в такой форме) не существуют. Это наша человеческая чувственность так устроена, что ощущения внешних чувств мы «выносим», проецируем вовне, приписываем их чему-то существующему вне нас и сделать это можем только помещая в пространстве (*как если бы* оно и предметы в нем существовали вне нас). Кант считал невозможным объяснить, почему это так, и не исключал возможность существования разумных существ с иначе устроенной чувственностью или вовсе без нее.

Доказательство априорности пространства сводится Кантом к констатации того, что представление о пространстве должно быть *заранее, до, раньше, прежде* созерцаний любых конкретных явлений вне нас. Означает ли это, что априорное целиком отождествляется с доопытным как предшествующим прочему опыту во времени? Текстуально похоже. Но Кант меньше всего имеет при этом в виду эмпирический временной ряд. Он доказывает, что представление о пространстве есть необходимое условие созерцаний любых эмпирических представлений внешних предметов, что без него они невозможны. Это то, что делает *возможными* все иные «внешние» созерцания. Кант пишет: «Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя... есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния...»² (речь идет о времени).

Посредством внутреннего чувства «душа созерцает самое себя», и это возможно, если она помещает созерцания своих состояний в априорную форму внутреннего созерцания, т. е. вос-

¹ Там же. С. 129.

² Там же.

принимает и упорядочивает представления их во времени. Время — это единственное чистое созерцание как априорная форма внутреннего чувства, делающая возможными созерцание собственных психических состояний и процессов. Канту важно подчеркнуть (делает он это чуть ниже), что «субъект постигает сам себя в качестве предмета также посредством чувственного созерцания и только как явление»¹.

Итак, «пространство как чистая форма всякого внешнего созерцания ограничено как априорное условие лишь внешними явлениями. Другое дело время». Так как *все* представления (о внутреннем и внешнем) «принадлежат... к внутреннему состоянию, которое подчинено формальному условию внутреннего созерцания, а именно времени, то *время есть априорное условие всех явлений вообще...*»: непосредственно-внутренних и косвенно-внешних².

Время. Аргументация и выводы о времени аналогичны ходу рассуждений о пространстве. «Время» также не эмпирическое, выводимое из опыта понятие. «Только в нем возможна вся действительность явлений». Время не существует само по себе, не присуще вещам самим по себе. Оно «предшествует предметам как их условие» *a priori*. Кант пишет: «...понятие изменения... и понятие движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени...» Без априорной *формы времени* было бы невозможно «уяснить возможность изменения, т. е. соединения противоречаще-противоположных предикатов в одном и том же объекте (например, бытия и небытия одной и той же вещи в одном и том же месте). Это возможно только во времени, а именно друг после друга»³. Иными словами, все восприятия внешних чувств и представления внешнего опыта становятся нашим опытом только при их осознании, т. е. во внутреннем самосозерцании. И именно поэтому априорная форма *внутреннего* опыта становится *универсальной формой* применительно и ко внешним чувствам. Актуальные представления достигают связи с внутренней жизнью благодаря их воспроизведению и удержанию во внутреннем опыте в идеальной форме воспоминания. Иначе нам было бы дано только то, что есть в точке настоящего.

¹ Там же. С. 150.

² Там же. С. 138.

³ Там же. С. 137.

Хайдеггер настаивал на «центральной онтологической функции» времени у Канта, полагая, что оно «изначальнее, чем пространство»¹. Однако из отдельно взятой «Трансцендентальной эстетики» все это еще невыводимо.

Важно иметь в виду, что гипотезы об «иллюзорности» внешнего телесно-пространственного мира имели распространение и до Канта. Доказательство того, что и время не есть реальное определение «вещей в себе», выглядит у Канта более радикально. Обычно в таких случаях комментаторы вспоминают элеатов, Августина, отчасти, с меньшими основаниями, Спинозу и его взгляд на конечное «с точки зрения вечности». Мир без времени, по необходимости был бы миром без всякого изменения и движения. Но Канта это не беспокоит, он убежден, что «вещам в себе» временные параметры существования не присущи. Эта тема еще возникнет при обсуждении интеллигибельного характера и человека как ноумена.

У Августина выводы о субъективности времени — что оно существует только в нашей душе — были следствием *временных апорий*, т. е. уяснения парадоксов возможности совместного существования *прошлого, настоящего и будущего*. У Канта ничего подобного *нет!*

Пространство и время — априорные формы чувственности (как познавательной способности) и одновременно условия возможного опыта. Посредством пространства и времени хаос многообразных ощущений упорядочивается, соединяется в единства, образующие целостные чувственные представления (*образы*) определенных предметов, состояний и процессов. Пространство и время, будучи априорными формами чувственности как познавательной способности, являются также *необходимыми условиями всякого возможного опыта*, ибо без них ощущения, вызванные воздействием вещей самих по себе, не могут обрести форму «предметов для нас», которые только так и могут быть нам даны в опыте и познаны нами. Априорные формы чувственности поэтому, осуществляя синтез многообразного, данного в ощущениях, создают *мир явлений*.

Вывод. Что же на самом деле доказал Кант в своей теории пространства и времени, понятых как априорные формы чувственных созерцаний и условия всякого возможного опыта?

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 28.

Его главный — и по сути единственный — аргумент: предметы не могут быть даны нашей чувственности (восприниматься нами) вне пространства и времени. Как замечал Кант, невозможно себе представить отсутствие пространства и времени, хотя нетрудно представить отсутствие в них предметов¹.

Из этого неоспоримого факта могут следовать, однако, совершенно различные выводы. Можно вместе с Кантом считать пространство и время необходимыми априорными формами чувственности, т. е. всего лишь субъективными условиями чувственного восприятия. Но правомерна и противоположная интерпретация этого факта в качестве свидетельства того, что пространство и время суть объективные универсальные формы бытия и что способ существования в них имманентно присущ всем предметам самим по себе. У Канта был достаточный для него самый аргумент, делающий невозможной такую «объективистскую» трактовку пространства и времени, так как в этом случае представления о них оказались бы апостериорными, не обладающими необходимостью и всеобщностью. Но с этим аргументом, безусловно значимым в системе Канта, могли не считаться все те, кто не разделял ее установок.

Сам Кант полагал, что ему удалось доказать «трансцендентальную идеальность» и одновременно «эмпирическую реальность» пространства и времени. Такое приписывание «одним объектам» взаимоисключающих модусов — идеальности и реальности — выглядело противоречивым.

Идеальность пространства и времени. Учение Канта о трансцендентальной идеальности пространства и времени (иногда говорят об их феноменальности) принадлежит числу самых известных положений его философии и вызывает широчайший спектр противоречивых оценок: от восторженного принятия в качестве величайшего философского открытия всех времен (Шопенгауэр) до крайне нелюбимых характеристик и опровержений.

Если же отвлечься от столкновения оценок и обратиться к самой кантовской аргументации, то легко обнаружить, что представление пространства есть изначальное вместилище всех возможных эмпирических созерцаний, внутри которого они могут возникать и пребывать. И по своему «онтологическому статусу» это также чувственное представление (созерцание), но

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 130.

всеохватывающее (вмещающее в себя все остальные). Это — вмещилище в *буквальном* смысле. Здесь будет полезна трактовка Хайдеггера: чистые априорные формы задают как бы «горизонт бытия», но только бытия явлений, где пространство — возможность и условие для разных возможных сущих «пребывать» (быть) где-то. До того, чтобы быть чем-то, надо иметь возможность просто «быть» (здесь: быть в пространстве).

Кант тем самым обосновал «трансцендентальную идеальность» пространства. Понятие «идеальность» противостоит понятию «реальность». Пространство «сохраняет *эмпирическую реальность*» в отношении предметов опыта как «явлений». Оно «идеально» в том смысле, что *реально* вне нас не существует, а *лишь представляется* нашей душой. Совершенно аналогично Кант рассуждает и о времени! Он пишет, что «эту идеальность, как и идеальность пространства, нельзя приравнять к обману чувств»¹. Но к «вещам в себе» пространственные и временные определения неприемлемы, а потому нельзя сказать, что они существуют «вне нас».

Проблема идеализма. В общих примечаниях к трансцендентальной эстетике Кант реализовал две главные задачи. Первая из них заключалась в подтверждении идеалистического содержания его эстетики и критической философии в целом. Кант повторял, что мир явлений во всех его свойствах есть всего лишь наше представление. Он подчеркивал: «...и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не в себе»².

Источник материи чувственных созерцаний пребывает вне нас, тогда как форма, необходимо присущая созерцаниям, целиком привнесена субъектом. Кант еще раз счел нужным напомнить, что никакое самое полное и точное познание явлений ни сколько не приближает нас к познанию вещей, каковы они сами по себе, — они остаются для нас непостижимыми. Будучи последовательным, Кант должен был прийти и пришел к выводу, что мы в состоянии познавать только наши представления в качестве продуктов деятельности тех же самых познавательных

¹ Там же. С. 134.

² Там же. С. 144.

способностей, которыми мы их познаем, — и ничего сверх того. В чувственных созерцаниях, это самое большое из возможного для человека. Кант пишет: «До какой бы высокой степени отчетливости мы ни довели наши созерцания», мы не приблизились бы к познанию «свойств предметов самих по себе... мы бы тогда полностью познали только способ нашего созерцания, т. е. нашу чувственность, да и то всегда лишь при условии пространства и времени»¹.

В той мере, в какой познаваемый мною мир есть лишь мое представление, а существовать в опыте означает «быть воспринимаемым», критическая философия Канта становится почти не отличимой от субъективного идеализма Беркли. То, что у Канта речь идет о восприятиях не эмпирического, а трансцендентального субъекта, осуществляемых в априорных необходимых и общезначимых формах, по сути, еще не меняет выбранного им пути решения онтологического вопроса о бытии. Поэтому Канту важно было решить и вторую задачу — отграничиться от крайних форм философского субъективизма и солипсизма.

Если остановиться на том, что «пространство и время представлений» есть единственное онтологическое «место» (способ бытия) всех явлений, то *esse est percipi* Беркли и отождествление «представлений» и «предметов представлений» Шопенгауэром *были бы неопровержимы*. Способ устранения этого затруднения у Канта был уже налицо и известен читателю — отсылка к непознаваемой «вещи в себе» как источнику материи явлений. Кант тем самым стремился отделить только лишь «воображаемые» субъективные представления от также субъективных, но необходимых общезначимых, формирующихся в результате воздействия на нас «вещей в себе». Произошло некое удвоение представлений субъекта. Один их ряд составил «мир явлений», выступающих для нас в качестве «предметов познания», другой ряд составил представления, в которых и с помощью которых осуществляют их познание.

Кант счел необходимым специально подчеркнуть, что достоверность опытного познания обеспечивается в равной мере, вне зависимости от того как решается вопрос о бытии пространства, времени (и самих явлений). При этом он старательно «открещивается» от обвинений в солипсизме и в «догматическом идеализме» (как у Беркли). Он пишет: «То, что мы созерцаем внеш-

¹ Там же.

ние объекты и собственную душу только как явления... т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь видимости... Так я вовсе не утверждаю, что тела только кажутся существующими вне меня, что душа только кажется данной в моем самосознании...»¹

Оценка аргументации Канта. Читатель ждет в этом случае указания на то, что хотя бы некоторые качества предметов имеют отличный от иллюзорной видимости, возможно и от «представленности», способ существования. Кант же поступает как бы наоборот: он исходит из того, что о «видимости» и «кажимости» можно говорить только применительно к объектам самим по себе. Когда же мы приписываем предикаты предметам как явлениям (тому, что всегда существует не в объекте самом по себе, а в его отношении к субъекту), то «здесь нет никакой видимости»². Тем самым сомнения Шопенгауэра в правомерности разграничения (по Канту) «представлений» и «предметов представлений» остается.

До тех пор пока мы не обратились к «действительному опыту», т. е. к ситуации, где априорные формы наполняются данным субъекту извне «материалом», различия и нет, так как еще нет действительного предмета представлений *как их источника*. Канту было важно тем самым отделить только «воображаемые» индивидуально-субъективные представления от (также субъективных), но *общезначимых*. Вторые, формирующиеся в результате воздействия на нас «вещей в себе», и образуют то, что может быть названо (пусть не очень удачно) явлениями как «предметами представлений».

Антропологическое измерение априорных форм чувственности. Если вообще всякое созерцание есть, по Канту, способ непосредственного отношения познания к предметам, то «нам, людям» *присуща* только одна из возможных форм такого непосредственного отношения благодаря *чувственности* как способности подвергаться воздействиям извне, т. е. аффицироваться. Именно нам, людям, подчеркивал Кант, а вовсе *не всякому* возможному познающему существу предметы иным образом даны быть не могут. Многократно Кант возвращался к сопоставлению специфически человеческого чувственного созерца-

¹ Там же. С. 150— 151.

² Там же. 151.

ния с иным интеллектуальным (активным, не опосредованным чувственностью) созерцанием, возможность которого он допускал для других существ (хотя и не брался этого утверждать с достоверностью), но *никак* не для человека. (К невозможности для людей обладать *внечувственным*, т. е. *интеллектуальным*, созерцанием мы еще вернемся в других лекциях.). Точно так же Кант допускал, что у других разумных существ может быть как такая же (как у людей), так и совсем иная чувственность — с другими априорными формами (не нашими пространством и временем).

В конце XIX в. Гельмгольц рассматривал геометрические представления о пространствах, в которых не господствуют аксиомы Эвклида, как опровержение утверждаемых Кантом всеобщности и необходимости этих аксиом. В полемике с ним Зиммель справедливо замечал, что у Канта речь идет не о теоретических возможных геометриях, а о своеобразном априорном строении человеческой чувственности, и потому «неэвклидовы геометрии лишь в том случае опровергли бы наши аксиомы, если бы кто-нибудь обрел свой опыт в псевдосферическом пространстве или соединил бы свои ощущения в пространственном образовании, в котором не имела бы значимости аксиома параллельных линий»¹.

Проблема «конечности». Хайдеггер применительно к Канту оправданно разграничивал собственно «человеческое» и «конечное» (присущее «всякому конечному мыслящему существу» в отличие от «бесконечного божественного») познание. Однако Хайдеггер полагал, что Кант вообще занимается именно всяким «конечным» познанием; сам же Кант с определенностью заявляет, что это лишь «возможно» и этого вопроса мы решить не в состоянии, а потому с достоверностью можно утверждать лишь его принадлежность конечному человеческому существу. Отсюда следует вывод: применительно к априорным формам чувственности «субъективизм», в котором принято упрекать всю философию Канта, — это субъективизм в первую очередь именно антропологический.

Оценки и интерпретации «Трансцендентальной эстетики». Мы подробно остановились на учении Канта о простран-

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 22—23.

ве и времени как принадлежащих субъекту априорных формах его чувственности и не раз подчеркнули, что отрицание Кантом их объективности (в традиционном смысле), т. е. учение об их «идеальности», — один из самых известных выводов критической философии. Но не менее важно оценить в целом учение Канта о чувственности и ее роли в познании.

Неокантианская традиция в своем стремлении *логицировать* критическую философию Канта обнаруживала явную недооценку места и роли в ней «Трансцендентальной эстетики». Пространство и время (априорные формы чувственности у Канта) интерпретировались при этом как подобие логических категорий рассудка. Напротив, Шопенгауэр чрезвычайно высоко оценил этот раздел первой «Критики». Он писал: «Трансцендентальная эстетика» — «произведение, исполненное таких необычайных достоинств, что его одного было бы достаточно для увековечения имени Канта. Ее доказательства настолько убедительны, что я отношу ее положения к числу непоколебимых истин...»¹ В ней «я ничего бы не отверг, а лишь кое-что добавил»².

Самое ценное для Шопенгауэра в «Трансцендентальной эстетике» — доказательство Кантом «иллюзорности» пространства и времени. В то же время он критиковал Канта за то, что тот не «развел» и не проанализировал отдельно чувственного созерцания и абстрактно-логического познания (как двух разных форм). Такая критика была продиктована не просто различием позиций, но и прямым непониманием позиции Канта в ее оригинальности. Шопенгауэр в этом вопросе остался на традиционных, докантовских, позициях. Для Шопенгауэра «созерцательное», «интуитивное» познание есть самостоятельная форма познания, и он не хочет не только принять, но и понять, что, по Канту, в созерцании ничего не познается, ибо без привнесения понятийного мышления познание (да и просто «сказывание о вещах») невозможно. Шопенгауэр считал это «полное отсутствие различения между абстрактным, дискурсивным познанием и интуитивным познанием» главной и основной ошибкой Канта, которая «приводит Канта... к чудовищному утверждению, что без мышления, т. е. без абстрактных понятий, вообще не было бы возможно познание какого-либо предмета»³.

¹ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. С. 522—523.

² Там же. С. 523.

³ Там же. С. 555.

Хайдеггер, напротив, полагал, что сущность всякого познания есть созерцание и рассматривал мышление (рассудок) как порождение ограниченности человеческого созерцания, потому что оно пассивно и чувственно. Призванное лишь обслуживать чувственность, такое созерцание еще более конечно, чем чувственность. Он рассматривал кантовскую «Эстетику» как теорию «чистого созерцания» и задавался вопросом, почему же ее объем так незначителен в сравнении с «Трансцендентальной логикой». И почему все вопросы о взаимодействии чувственности и рассудка и их сущностном единстве обсуждаются Кантом не в «Эстетике», а в «Трансцендентальной логике»? Хайдеггер упрекал Канта в том, что тот отдает безусловное преимущество «Логике» перед «Эстетикой», и считал это ошибкой. Он призывал вообще «освободиться от кантовской архитектоники и проблематизировать идею трансцендентальной логики»¹.

Позиция Канта относительно роли чувственности в познании. Мы (как и Кант) будем рассматривать проблематику этого «сущностного единства» чувственности и рассудка в контексте «Трансцендентальной логики». Пока же заметим, что в отличие от Хайдеггера сам Кант никогда не сводил всякое познание к созерцанию. Он писал, что непосредственная связь всякого познания с его предметом осуществляется *через созерцание*. Но «связь с предметом» — еще не есть его познание.

Суть кантовской позиции: ни чувственность в чувственном созерцании, ни рассудок в мыслях (в отдельности) ничего не познают. Поэтому и *нет* разных способов (ступеней) познания — чувственного и логического. В чувственности предметы нам только даются (для познания). О чувственно данном предмете (без мышления в понятиях и суждениях) нельзя даже ничего сказать и тем более познать его. Мышление рассудка возможно и о не-данных (и вовсе несуществующих) предметах. Только *единство, синтез* чувственности и рассудка есть *познание*. В обоих случаях (в «опыте» в целом и внутри «чувственности») руководящая идея Канта — *синтез* чувственности и рассудка, априорных форм и материала внутри чувственности.

Нельзя недооценивать и радикального своеобразия понимания Кантом самой чувственности. Как верно заметил Хайдеггер, Канту удалось создать первую несенсуалистическую трактовку чувственности. Как ни странно звучит выражение «несенсуали-

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 37.

стическая чувственность», понятно, что речь идет о противоположности такому пониманию чувственного восприятия, которое полностью определено эмпирическим воздействием извне; причем впервые во всей истории философии (включая Платона и Аристотеля) именно за счет «открытия» чистой априорной чувственности.

Другое, не менее важное обстоятельство, характеризующее своеобразие кантовского понимания чувственности, связано с многократно возобновляемой им в тексте «Критики» полемикой с традицией Лейбница, для которого чувственное познание есть то же самое, что и логическое, только лишь более «смутное». Кант же, напротив, обосновывает качественное своеобразие и функциональную незаменимость как чувственной, так и мыслительной способностей. Повторим еще раз: в чувственности предметы нам «даются», в рассудке — «мыслятся», познаются же — только в их единстве!

Лекция 4

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА: «Трансцендентальная логика»

Предмет «Трансцендентальной логики». В начале «Трансцендентальной логики» Кант напомнил, что знание возможно лишь в результате взаимодействия двух «источников души» и (соответственно) двух форм представлений: чувственных созерцаний и мыслимых понятий, так что «ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцания без понятий не могут дать знание»¹.

Чувственность составила предмет «Трансцендентальной эстетики». Наука о мышлении традиционно именовалась логикой, в «Трансцендентальной логике» Кант исследовал две разные мыслительные способности: рассудок первоначально в его самом общем понимании (как *способность мыслить вообще*) и разум.

Напомним, *чувственности* присущи собственные чистые априорные формы: пространство и время как «орудия», «инструменты» ее познавательной деятельности и как априорные условия возможного чувственного опыта вообще. Именно эти формы делают чувственность трансцендентальной способностью и предметом трансцендентальной (критической) философии. Нечто подобное (чистые априорные формы) предполагается и у *рассудка*. Кант поясняет: «Посредством первой способности предмет нам дается, а посредством второй он мыслится...»²

Рассудок как способность. Характеризуя рассудок как одну из мыслительных способностей, Кант выделил два главных момента. Во-первых, в отличие от чувственности, подвергающейся воздействиям извне и по материи созерцания зависимой и (в этом отношении) пассивной, рассудок способен

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М. 1964. С. 154.

² Там же.

спонтанно (свободно) производить мысленные представления и потому есть «чистая деятельность». Во-вторых, рассудок определен как способность мыслить предметы чувственного созерцания, которые даны или могут быть даны в опыте. Разум (другая мыслительная способность), напротив, мыслит сверхчувственные предметы, которые в опыте не могут быть даны. Иными словами, рассудок в единстве с чувственностью познает явления, разум же претендует на метафизическое познание «умопостигаемых сущностей». Кант первым ввел и обосновал это различие двух мыслительных способностей: рассудка (*der Verstand*) и разума (*die Vernunft*), надолго закрепившееся в немецкой философии (пусть и в модифицированных значениях).

Шопенгауэр упрекал Канта (о том же, кстати, сетовал Шестов), что тот обошел вопросы: «что такое созерцание? что такое рефлексия: понятие? разум? рассудок?»¹ «...В произведениях Канта, — писал Шопенгауэр, — отсутствует ясное и определенное понятие сущности рассудка и разума»².

Эти упреки необоснованны — Кант исследует лишь, *что* «делают» способности, *как* они «работают», а не что они есть в своей сущности. Он пишет: «...рассудок... есть способность самостоятельно производить представления.... Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными... Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок»³. Существенно в этом определении, что рассудок 1) предполагает спонтанность мышления в отличие от аффицированности извне; 2) является способностью не просто мыслить, а *мыслить предмет чувственного созерцания*; 3) представляет собой «составную» способность, включающую в себя способности к таким «частным» операциям, как:

— *схватывание (attentio)* данных представлений, чтобы имело место *созерцание*;

— *отвлечение (abstractio)* того, что обще многим (из них), чтобы образовать понятие;

— *размышление (reflexio)*, чтобы породить *познание предмета*⁴.

¹ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 519.

² Там же. С. 536.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 155.

⁴ Там же. С. 369.

Чувственность формирует единичные чувственные представления, рассудок мыслит понятиями, фиксирующими общее в многообразии этих представлений, осуществляет их сопоставление и объединение, дает «*правило*, которому должно быть подчинено многообразие чувственных созерцаний, чтобы создать единство для познания объекта»¹.

Общая и трансцендентальная логики. Канту важно было зафиксировать своеобразие создаваемой им трансцендентальной логики в отличие от традиционной аристотелевской логики. Последняя со времен Аристотеля не совершила «ни шага назад и ни шага вперед», Кант именовал эту логику «обычной», а после него ее чаще стали называть «формальной». Обычная логика, утверждал Кант, — это наука «вполне законченная и завершенная»², содержащая правила всякого мышления независимо от его происхождения (априорного или апостериорного), безразлично к его предметам, к содержанию и истине. Он писал: «Общая логика отвлекается... от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту и рассматривает... форму мышления вообще»³.

Кант реализовал проект трансцендентальной логики, которая, отвлекаясь от эмпирического содержания знания, формулировала бы правила чистого априорного мышления. Она должна исследовать происхождение априорных знаний в их отношении к трансцендентальным способностям, а также «объективную значимость» знаний, т. е. возможность их (также априорно) быть истинными по отношению к предметам опыта. Составившая большую (по объему, да и по важности) часть «Критики чистого разума», эта уже не «формальная», а содержательная логика по замыслу и по исполнению стала непосредственной предшественницей логики Гегеля.

Вводя понятие трансцендентальной логики, Кант формулирует *общее* различие *априорного* и *трансцендентального*, «которое необходимо иметь в виду» во всем дальнейшем изложении. Ранее эти термины использовались как синонимичные. «Априорное» (само по себе) еще не есть трансцендентальное. Кант подчеркивает: «...трансцендентальным (т. е. касающимся возможности или применения априорного познания) следует

¹ Там же. С. 435.

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 157.

называть не всякое априорное знание, а только то, благодаря которому мы узнаем, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также *как это возможно*»¹. Иными словами, трансцендентальное познание предполагает исследование отношений знаний к трансцендентальным способностям по происхождению (доказательство, что эти априорные представления необходимо — «исключительно» — априорные). И установление того, «каким образом они тем не менее могут а priori относиться к предметам опыта»²; но еще *до действительного опыта*.

Итак, трансцендентальная логика в отличие от обычной (общей) 1) относится только к априорным знаниям, 2) соотносит их с априорным происхождением в субъекте (его трансцендентальными способностями), 3) исследует их приложимость к предметам опыта. Кант пишет: «Такая наука, определяющая (1) происхождение, (2) объем и (3) объективную значимость подобных знаний... („благодаря которым мы мыслим предметы совершенно *a priori*“)... должна назваться трансцендентальной логикой... лишь поскольку она а priori относится к предметам в отличие от общей логики...», не различающей априорные и эмпирические знания³.

Трансцендентальная логика стремится быть не логикой понятий, а *логикой предметов*. В этом смысле она действительно не формальная, а содержательная логика, предшественница логики Гегеля.

Кант — реформатор логики? Кант отверг претензии всей прежней логики на роль «органона познания», в этом смысле именно с него необходимо датировать общепринятую трактовку прежней логики как *формальной*. Кант внес реформаторские элементы и в трактовку некоторых вопросов традиционной, «обычной», логики. Для интересующихся этой темой уместно сослаться на работу Н. Хинске «Между Просвещением и критикой разума: Этюды о корпусе логических работ Канта» (М., 2007). Не входя в обсуждение разработки Кантом логической проблематики, стоит упомянуть о его признанном вкладе в теорию суждений. В отличие от ранее распространенных мне-

¹ Там же. С. 158.

² Там же.

³ Там же. С. 158—159.

ний, будто в утвердительных суждениях приравниваются субъект и предикат и выражается отношение их объемов, Кант показал, что в них могут фиксироваться разные виды отношений субъекта и предиката в актах их мыслительного синтеза. Такая трактовка логических суждений позволила Канту положить классификацию суждений по их функциям в основание таблицы категорий рассудка.

Трансцендентальная аналитика и трансцендентальная диалектика. «Трансцендентальная логика» состоит из двух «отделов»: аналитики и диалектики. В каждом из них проанализирована одна из мыслительных способностей: рассудок и разум.

Аналитика — часть (общей) логики, которая разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы до исследования содержания знания. Она включает в себя аналитику понятий и аналитику основоположений. Кант пишет: «...часть трансцендентальной логики, излагающая *начала* чистого рассудочного знания и *принципы*, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная *аналитика* и вместе с тем логика истины»¹.

Преамбулу «логики истины» Кант начал с обсуждения «знаменитого старого вопроса» *что есть истина*: Заранее приняв «номинальную дефиницию» истины как соответствия знания с его предметом, он счел ее недостаточной, пожелав «найти всеобщий и верный критерий истины для всякого знания»². Тут же ему не составило труда констатировать, что само требование найти всеобщий критерий для всех и всяческих знаний в отношении «материи», «содержания» знаний некорректно и внутренне противоречиво. Формальный же критерий истины (соответствие логическим правилам мышления) недостаточен, так как ему может соответствовать и ложное знание.

Вторая часть «Трансцендентальной логики» — «*Трансцендентальная диалектика*». Когда общая логика, которая есть лишь канон для оценки правильности мышления, применяется в качестве органа для действительного создания, по крайней мере, видимости истины и претендует на название такого органа, она называется диалектикой. У древних диалектика «была... не чем иным, как логикой видимости. Это было софистиче-

¹ Там же. С. 162.

² Там же. С. 159.

ское искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины... диалектика причисляется к логике, скорее, в форме критики диалектической видимости; такой смысл мы и будем придавать ей здесь»¹.

«Трансцендентальная аналитика». В чувственности ее априорные формы (пространство и время) сами были чистыми созерцаниями. Априорные формы рассудка как способности мыслить, т. е. оперировать понятиями, могут быть только чистыми понятиями. Эти понятия составляют начала и элементы априорного рассудочного знания, причем задачей аналитики, по словам Канта, является не столько анализ их содержания, сколько *«расчленение самой способности рассудка с целью изучить возможность априорных понятий»*². При этом речь идет о понятиях 1) чистых (не эмпирических), 2) принадлежащих мышлению (не чувственности), 3) первоначальных (не составных и производных), 4) таблица которых должна быть полной.

Функция рассудочных понятий. Рассудок определяется Кантом как способность «познания через понятия», которые характеризуются через их *функцию*. Первая функция рассудка состоит в подведении многообразных чувственных созерцаний под общие понятия, иными словами, в осуществлении их мыслительного синтеза и единства.

В отличие от чувственных созерцаний, направленных на предмет непосредственно, понятия относятся непосредственно не к предмету, а к какому-то другому представлению о нем: чувственному созерцанию или другому понятию. Есть понятия, образованные «эмпирически», но есть «понятия, которые и по своему содержанию даны *a priori*», — Кант называет их *ноциями*. По замечанию Хайдеггера, исток такого понятия в рассудке может быть «лишь в принципиальном акте образования понятий как таковом — в рефлексии»³.

Понятия и суждения в рассудке. Поскольку (полагал Кант) все действия рассудка мы можем свести к суждениям, рассудок может быть понят как «способность составлять суждения»⁴ по-

¹ Там же. С. 161, 162.

² Там же. С. 165.

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 29.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 167.

средством понятий в качестве их предикатов. Поскольку Кант различал суждения по функциям осуществляемого в них синтеза, постольку исчерпывающая классификация суждений должна содержать полный перечень этих функций. Кант разделил все суждения по их функциям на четыре группы: суждения количества, качества, отношения модальности, в каждой из которых оказалось по три вида суждений.

Таблица суждений¹

Количество	Качество	Отношение	Модальность
Общие	Утвердительные	Категорические	Проблематические
Частные	Отрицательные	Гипотетические	Ассерторические
Единичные	Бесконечные	Разделительные	Аподиктические

Прим.: В отличие от модальности суждения отношения выражают (соответственно) *логические* возможность, действительность и необходимость.

Синтез в способности воображения и в рассудке. Тезис о том, что для Канта сущность познания сводится к синтезу, малосодержателен из-за многозначности трактовок. Разнообразие «синтезов» у Канта подчеркивал Хайдеггер, различая веритативный (истину устанавливающий) синтез мышления и созерцания, предикативный синтез суждения как единства представлений, апофантический синтез субъекта и предиката в суждении².

Синтез предполагает «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания». Такой синтез называется чистым, если многообразие дано a priori. Рассудку в качестве предмета и материи его деятельности дано многообразие чувственных представлений, которое для познания «необходимо просмотреть, воспринять и связать»³. Рассудок же мыслит понятиями и суждениями, и он не в состоянии непосредственно оперировать чувственными созерцаниями. Это доступно чувственности, однако не в той ее функции, когда она из аффицированных извне ощущений формирует эмпирические созерцания. Чувственности присуща также способность создавать, соединять и комбинировать

¹ Там же. С. 168.

² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 16.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 173.

ровать чувственные представления и в отсутствие непосредственного воздействия извне на органы чувств (ощущений). Такой синтез многообразного содержания в чувственности, по Канту, «есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души»¹. Способность воображения в силу своей принадлежности к чувственности «слепа», ибо чувственность не мыслит, не осознает. Зато подведение результатов этого синтеза под понятия, его осмысление, т. е. мысленный синтез, есть функция рассудка. Предметом исследования Канта стал, однако, не всякий синтез воображения и не любые рассудочные понятия, а чистые априорные рассудочные понятия (категории), функция которых состоит в обеспечении априорного единства чистых синтезов воображения.

Категории — чистые (априорные) понятия рассудка. Категории (*предикаменты*) Кант заимствует от Аристотеля, у которого они предстали как всеобщие предикаты сущего (бытия), мышления и языка (т. е. онтологические, логические и грамматические предикаты). У Канта они являются априорными формами (понятиями) рассудка. По замечанию Хайдеггера, чистые понятия — онтологические предикаты, «категории».

Категории — это изначальные понятия осуществляемого рассудком синтеза, которые рассудок содержит в себе *a priori*. Только через категории он может осуществлять синтез многообразного содержания созерцания, т. е. мыслить объект созерцания. Подобно чистым априорным формам чувственности (пространству и времени как «чистым созерцаниям»), категории — чистые понятия рассудка — есть *априорные условия возможности мыслить* всякие (какие-то, любые возможные и действительные) объекты. Как чувственность упорядочивает (синтезирует) хаос ощущений в пространстве и во времени, так и рассудок осуществляет синтез предоставляемого чувственностью материала в категориях. Иными словами, мы не можем мыслить объекты, не подводя чувственные созерцания под категории количества, качества, отношения и модальности. Рассудок «только через них может что-то понимать в многообразном [содержании] созерцания, т. е. мыслить объект созерцания»².

¹ Там же.

² Там же. С. 175.

Таблица категорий¹

Количество	Качество	Отношение	Модальность
Единство	Реальность	Присущность и самостоятельное существование (substantia et acci-dens)	Возможность — невозможность
Множественность	Отрицание	Причинность и зависимость причина и действие	Существование — несуществование
Целокупность	Ограничение	Общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию)	Необходимость — случайность

Система категорий? Таким образом, категории выведены из логических функций суждений. Кант очень гордился своей системой категорий, считая ее одним из главных своих открытий, и многократно подчеркивал, что эта таблица категорий дает полный «перечень всех основных категорий рассудка» и выведена априорно из «идеи априорного чистого рассудочного знания как целого»², а не индуктивно-эмпирически. Он критиковал Аристотеля за отсутствие единого принципа в учении о категориях (предикаментах).

Однако подобная критика многократно формулировалась и в адрес самого Канта, причем весьма обоснованно. В частности, Гегель утверждал, что Кант просто нашел перечень категорий в качестве данных и всего лишь их классифицировал, но сами категории никак *не выведены*. И это никак *не система*.

Аналогично Шопенгауэр (при всем его крайнем антигегельянстве в этом он солидарен с Гегелем) полностью отверг таблицу суждений Канта в целом, как по методу (на деле все выводится индуктивно), так и в частности. Соответственно он отверг и *все категории*, кроме категории причинности (достаточного основания) и производных от нее необходимости, возможности, случайности.

Хайдеггер указывает, что обычно таблицу категорий Канта критикуют за сомнительность ее основания — таблицу сужде-

¹ Там же.

² Там же. С. 164.

ний. Хайдеггер сомневается, что формально-логически четыре момента суждения вообще могут быть обоснованы. Отказываясь обсуждать детали упреков, он полагает, что в такой критике упускается «решающая проблема»: «категории не только фактически не выводятся из таблицы суждений, они вообще не выводимы из нее».

Предикабилии. Между тем по мысли Канта таблица дает перечень «всех основных» априорных чистых понятий рассудка. Но помимо «основных» существуют и «производные» от них также чистые и априорные понятия рассудка. Их Кант назвал «*предикабилиями* чистого рассудка», отличив от «предикаментов». Он убежден, что «полный словарь этого множества априорных производных понятий»¹, т. е. предикабилий, не только возможен, но и легко систематически осуществим, однако это уже задача не критики, а доктринальной философии.

Об априорности категорий. Утверждение Кантом априорности категорий стало одной из главных дискуссионных тем в послекантовской философии. То, что Кант настаивал на *априорности* чистых (лишенных всякого эмпирического содержания) категорий рассудка, вытекает из его фундаментальной философской установки в полемике рационализма и эмпиризма. Он серьезно воспринял вывод Юма и заключил, что если бы понятия количества, качества, вещей, отношений, причинности и другие имели эмпирическое индуктивное происхождение, они не могли бы претендовать на общезначимость и необходимость применительно ко всякому возможному опыту.

Более того, создается впечатление, что в индивидуальном развитии человека и его мышления «априорность» категорий подтверждается недвусмысленным образом. Еще до того как человек высказывает некие суждения о вещах, их свойствах и отношениях, о количественных и качественных характеристиках, о причинах и необходимости в эмпирически данных обстоятельствах и ситуациях; т. е. приписывает подобные предикаты конкретным явлениям, он уже должен знать, что в общем виде «бывает» много и мало, большое и малое, вещи и свойства, причины и следствия, возможное и невозможное и т. п. Даже для оценки песни как «красивой» ребенок уже должен иметь представление, что что-то бывает некрасивым.

¹ Там же. С. 177.

Допущение, что обладание и оперирование такого рода понятиями является предварительным необходимым условием мышления об объектах, выглядит мотивированным, и тем не менее не стоит спешить полностью соглашаться с кантовским тезисом об априорности категорий рассудка. В контексте типичной для новоевропейской философии «гносеологической робинзонады», исходившей из модели изолированного познающего субъекта, пребывающего лицом к лицу с миром, дилемма: «эмпиризм» (опыт — единственный источник знания) или «априоризм» (существует доопытное и внеопытное знание) неустранима.

С осознанием ограниченности такой модели уже с XIX в. все большее признание в теории познания, философии культуры и психологии развития обретали концепции «общественно-исторического априори». Инвариантом их стало предположение, что априорные для индивидов познавательные механизмы и понятия отнюдь не таковы для человечества, обществ, культур и что они, будучи продуктами исторического развития, выработаны и закреплены в исторической смене и преемственности поколений. Индивиды же, как предполагается современными «историческими» теориями мышления (начиная с анализа мифов) и «исторической психологией», заимствуют такого рода представления в готовом виде от окружения в многообразных процессах общения и повседневной практики. Здесь об этом достаточно лишь упомянуть, так как сам Кант ни с чем подобным никак не смог бы согласиться — в его понимании «историческое» есть синоним отвергнутого им «эмпирического».

Отступление о взаимодействии чувственности и рассудка. В общих вузовских учебных курсах уяснение того, что у Канта в рассудке его категории (как орудия и инструменты мышления) есть некий аналог априорных форм чувственности, сопровождается обычно обсуждением одного вопроса. Ведь познание осуществляется (по Канту) только в единстве чувственности и рассудка, но формы чувственности и категории мышления в принципе разнородны, а потому неизбежна проблема: каким образом осуществляется их связь? Популярный ответ гласит: путем подведения чувственных представлений под понятия рассудка, которое осуществляется, с одной стороны, способностью воображения (чувственной) и, с другой стороны, способностью суждения (рассудочной). По сути это верно. Но для профессионалов здесь-то и кроется самое интересное — дедукция чистых рассудочных понятий.

Постановка проблемы дедукции чистых рассудочных понятий. Глава «О дедукции чистых рассудочных понятий» заслужила славу чуть ли не самой трудной для понимания в первой «Критике». Но еще важнее ее роль. В предисловии ко 2-му изданию Кант писал, что не знает других исследований, которые были бы важнее для познания рассудка, правил и границ его применения, чем эта глава о дедукции, добавив при этом: «Зато и стоили они мне наибольшего труда»¹.

Прежде всего следует четко осознать проблемную ситуацию. По замыслу Канта, категории как априорные формы рассудка, должны выполнять роль аналогичную той, что присуща априорным формам чувственности, т. е. быть необходимыми условиями всякого опыта, делать опыт возможным. Обнаруживается, однако, если предметы действительно не могут быть нам даны в чувственном созерцании вне пространства и времени, то чистые рассудочные понятия для этого не требуются. Предметы опыта даны нам уже без категорий, которые не входят в условия существования и формирования явлений.

Налицо затруднение. Априорные, существующие до всякого опыта понятия рассудка могут стать средством познания данных в опыте предметов только при условии, если предметы соответствуют этим понятиям. Кант уже показал, что категории — это присущие субъекту необходимые условия мыслить объекты, однако необходимость для явлений согласовываться с этими априорными понятиями отсюда не следовала. Проблема в том, почему и каким образом категории как субъективные условия мышления имеют объективную значимость, т. е. могут априорно применяться к предметам опыта и, более того, быть условиями возможности познания этих предметов.

Это «объяснение того, каким образом понятия могут а priori относиться к предметам», Кант и назвал трансцендентальной дедукцией понятий. В пояснение он ссылаясь на судебную практику, в которой дедукцией (в отличие от рассмотрения вопросов о фактах) называется доказательство и подтверждение прав или полномочий. Кант писал: «Юристы, когда они говорят о правах и обязанностях, отличают в судебном процессе вопрос о праве... от вопроса о факте и... называют первое... а именно доказательство права или справедливости притязаний, дедукцией»².

¹ Там же. С. 78.

² Там же. С. 181—182.

Вдумчивые комментаторы Канта подчеркивали вслед за ним, что понятие дедукции использовано здесь совсем не в тех смыслах, какие оно обрело в теории познания, где «дедуктивный» сопоставляется с «индуктивным» или «интуитивным» и что по этой причине у Канта и речи нет ни о каком дедуктивно-логическом выведении категорий. Задача дедукции доказать правомерность притязаний категорий на применение в опыте. Эмпирические понятия не нуждаются в дедукции, так как их реальность в опыте подтверждается происхождением из опыта. Правда, применимость чистых понятий рассудка к опыту может обрести также и фактическое подтверждение, однако, как подчеркивал Кант, «эмпирические доказательства такого применения недостаточны», и потому следует не обсуждать такие факты, а априорно доказывать право на применение¹.

Понятие и обсуждение проблематики дедукции чистых рассудочных понятий. Подчеркивая важность и затруднительность дедукции, Кант фиксировал один из наиболее уязвимых пунктов всей трансцендентальной философии, до сих пор вызывающий на себя огонь критики. Уже Шопенгауэр объявлял проблематику дедукции у Канта вовсе лишенной смысла. Можно сослаться (не для полноты, а для иллюстрации) на Ортегу-и-Гассета, резко протестовавшего против самой кантовской постановки проблемы дедукции: «Как может быть такое, чтобы субъективные по происхождению формы превратились в формы вещей мира? Такое намерение сродни магии. Тем не менее эта чрезмерная и путаная претензия заполонила философию указанного времени»². Хайдеггер, напротив, высоко оценивал раздел о дедукции и полагал, что только благодаря этому исследованию «изначального формирования обоснованно сущностного единства онтологического познания» «Критика чистого разума» смогла стать онтологией³. Правда, Хайдеггер при этом опирался на разработку темы дедукции в 1-м издании «Критики чистого разума» и, к тому же утверждал, что Кант так и не смог «совладать со своей задачей».

Существенно для нас, что Хайдеггер подчеркивал: «Дедукция» есть все что угодно, но только не дедуктивно-логическое обоснование категорий. Слово «дедукция» употребляется Кан-

¹ Там же. С. 182.

² Ортега-и-Гассет Х. «Философия истории» Гегеля и историология // Метафизические исследования. Вып. 2. СПб., 1997. С. 266.

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 38.

том не в философском значении *deductio* в отличие от *intuitis*, но так, как понимают... «правоведы», — как подтверждение или отказ в полномочиях при споре¹.

Порой в подробных изложениях критической философии Канта, например у Зиммеля, о «Дедукции» и вовсе не упоминается.

Дедукция чистых рассудочных понятий. Решение затруднения в общей форме. В самом общем виде способ осуществления Кантом дедукции чистых рассудочных понятий, т. е. обоснования их права на применение к опыту (преодоление «затруднения»), не только легко усвоить, но внимательному читателю (не забывшему прочитанного) нетрудно и предсказать. Возможны, напомнил Кант, лишь два случая необходимого согласования понятий («синтетических представлений») с предметами, данными нам чувственностью: «1) если предмет делает возможным представление или 2) если представление делает возможным предмет»².

Первый вариант (он бывает лишь с эмпирическими понятиями — производными от предметов), несомненно, существует, но он Канта (здесь) не интересует. Его интересуют только априорные (внеопытные) чистые понятия.

В принципе возможен еще и третий вариант, когда такого согласования вовсе нет. Но Кант его отвергает — ведь он (вспомним!) исходит из данности априорного (и только потому объективного — всеобщего и необходимого) знания в математике и чистом естествознании. Его интересует, *почему* согласование есть, *когда* оно есть, *что* делает его возможным.

Однозначно предсказуем выбор Кантом второго из названных им вариантов: согласование априорных понятий с предметами возможно, только если *представление* делает возможным *предмет*.

Главный вывод «Дедукции» таков: обосновать право чистых априорных понятий на познание предметов (когда понятия могут а priori относиться к предметам) можно лишь в том случае, если предположить, что *те же* понятия (с помощью которых мы познаем предметы) определяют и способ существования этих предметов в качестве объектов опыта (явлений). Иными словами, *если* рассудок *законодательствует* опыту, т. е. своими

¹ Там же С. 48.

² Там же. С. 187.

чистыми категориями и основоположениями предписывает законы явлениям, *способ существования* предметам. Заметим, не само их существование, которое — от «вещи в себе»!

Об этом же Кант пишет и в конце «Аналитики понятий»: «Существует только два пути, на которых можно мыслить необходимое соответствие опыта с понятиями... или опыт делает эти понятия возможными, или эти понятия делают опыт возможным». В результате — остается лишь второе допущение¹.

Важно, однако, *как* Кант развертывает и обосновывает этот вывод.

Связь как функция рассудка. Чувственность, имея предметом деятельности хаос ощущений, формирует многообразие изолированных чувственных созерцаний. Функция рассудка состоит в подведении этого многообразия предметов под категории, т. е. установление связей между ними. Установление связей — прерогатива рассудка, только он привносит их в мир явлений; в самих чувственных созерцаниях связей нет. Кант пишет: «Всякая связь... есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим понятием синтеза... среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом... Понятие *связи* включает в себе кроме понятия многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного. Связь есть *представление о синтетическом единстве многообразного*².

В понимании Канта, связь — это всего лишь мысль, мысленное представление о синтетическом единстве многообразного содержания в явлениях. Она не существует вне и до нас, *ее создает мы*. Всякий синтез чувственных представлений (во внутреннем опыте) осуществляется способностью воображения. Мыслимое единство представлений создается только рассудком, пользующимся способностью воображения. Но, подчеркивал Кант, для того чтобы осуществлять единство мысленных представлений, рассудок должен предварительно обладать собственным единством, не быть скоплением изолированных разрозненных существующих в нем мыслей.

Трансцендентальное единство апперцепции. Трансцендентальное единство апперцепции нередко причисляют к наи-

¹ Там же. С. 214.

² Там же. С. 190—191.

более трудным для понимания моментам кантовской философии, хотя на деле, можно полагать, это не так. Кант вводит понятие трансцендентального единства апперцепции (по-русски: самосознания), констатируя, что все существующие в моем сознании представления необходимо должны сопровождаться представлением «я мыслю», — в противном случае я не осознавал бы никаких представлений в качестве своих собственных. Это представление «я мыслю» Кант и назвал чистым самосознанием (апперцепцией), отличая его от эмпирического самосознания индивидов. Он подчеркивал: «...многообразные представления... не были бы *моими* представлениями, если бы они не принадлежали все вместе *одному* (моему) *самосознанию*...»¹

Исток этой проблемы в философии Нового времени. Вспомним, терминологическое различие перцепции (представления) и апперцепции (представления о представлении) у Лейбница. Но, независимо от терминологии с Декарта самосознание выступает как первичное в отношении сознания всего остального (внешнего). У Декарта критерием того, что включается в «мышление», является осознание его как мыслимого субъектом (мной), т. е. самосознающая рефлексия. По сути, Декарт (подобно Канту) был убежден и в том, что нельзя мыслить что бы то ни было, не примысливая при этом «я мыслю» как условие мышления вообще. Только он не называл это «трансцендентальным единством самосознания».

Юм, напротив, поставил под сомнение наличие и возможность существования самосознания «самотождественного Я», полагая представления о тождестве личности одним их главных и необоснованных заблуждений философии. На деле (по Юму), в психике существует лишь поток непрерывно сменяющихся разных атомарных восприятий.

Эмпирическое и трансцендентальное (логическое) самосознание. Эмпирическое самосознание — это то, что называют самосознанием в повседневном обиходе. Его содержание составляют знания и мысли о самом себе и своей жизни в качестве результата осмысления индивидуального опыта. Внутренний мир души индивида дан ему в форме созерцания во внутреннем чувстве и познается его эмпирическим самосознанием как явление. Эмпирическое самосознание изменчиво во времени на про-

¹ Там же. С. 192.

тяжении индивидуальной жизни и является ее результатом, тогда как чистая апперцепция, все содержание которой исчерпывается «я мыслю», изначально и остается той же (самотождественной) в сознании всех мыслящих субъектов и во всякое время.

Кант (и здесь) занял двойственную позицию. Поскольку речь идет об эмпирическом Я, Кант, отчасти солидаризируясь с Юмом, пишет: «...эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления... не имеет отношения к тождеству субъекта. Иначе я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (*Selbst*), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений»¹.

Другое дело — не эмпирическое, а трансцендентальное единство самосознания. Это Декартово «я мыслю...», которое сопровождает все представления человека и без которого само его логическое мышление было бы невозможно. Помимо констатации наличия этого самотождественного мыслящего Я, которому принадлежат все наличные и возможные представления человека, в «трансцендентальном единстве апперцепции» *нет никакого другого содержания* и (потому) никакого многообразия этого содержания. Нет никакого познаваемого самосознанием «объекта». *Нет и процесса познания* субъектом самого себя (*Selbst*) как объекта.

Иными словами, как многократно подчеркивал Кант, не психологическое Я и, тем более, не метафизическое Я как некая «вещь в себе» (о чем еще пойдет речь в «Трансцендентальной диалектике»), а только лишь логическое Я есть субъект мышления. Необходимость такого непосредственного (не-чувственного) созерцания самотождественности Я — также логическая. В противном случае логические законы (тождества, противоречия, исключенного третьего) внутри сознания человека не действовали бы. Разные субъекты вполне могут формулировать противоречивые суждения, не нарушая законов формальной логики.

Эмпирическое самосознание человека формируется в процессе самопознания как его результат. *Трансцендентальное единство* самосознания, напротив, предпосылка, исходный пункт всякого мышления, задающий его возможность, — оно «первично» как априорное *условие всякого мышления* (чего бы ни было).

¹ Там же. С. 193.

Проблема «двух Я». В результате различения двух форм самосознания человека — «чистой» и «эмпирической» апперцепции, у Канта как бы формируются понятия о «двух Я». Причем это разные Я, что по-немецки фиксируется и терминологически: Я как *Ichheit* («яйность») и Я как *Selbst* («самость»). В первом случае самосознание есть чистое самосознание рассудка, и Я предстает как *логический «субъект мышления», «чисто рефлектирующее Я»; во втором случае самосознающее Я есть «объект восприятия внутреннего чувства» и «вместилище» внутреннего психического опыта.*

Вопрос о том, *как соотносятся и, возможно, как топологически совмещаются «два разных Я» (эмпирическое и чистое трансцендентальное), стал одним из излюбленных в кантоведении (это справедливо и в отношении изучения Фихте).* Уместно вспомнить «Черную весну» Генри Миллера — что-то вроде: «Вечером „Я“ и „Мое Я“ вышли на прогулку». Сам же Кант пишет: «Но каким образом *Я, которое мыслит*, отличается от *Я, которое само себя созерцает...* и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом? Этот вопрос... труден...»¹

На самом деле позиция Канта вполне определена. Так, позднее он писал: «*Я человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию)*»².

Кант тем самым категорически отрицает реальность существования двух разных самостоятельных Я и допускает их различие лишь «по форме представления» как двух способов представления одного и того же Я им самим, двух форм самосознания, т. е. двух разных «проекций», «перспектив», «ракурсов», в которых собственное Я представляется субъекту. При сопоставлении Кантом эмпирического и трансцендентального Я речь идет в первую очередь о разных функциональных определенностях человека: в качестве трансцендентального субъекта, применяющего чистые априорные способности, и *его же* как психического чувственного существа, живущего в мире феноменов.

Для Канта важно, что Я как трансцендентальное единство апперцепции «равно» логическому Я. Поскольку оно лишено всякого многообразного содержания, постольку неизбежно лишено и какой бы то ни было индивидуализации. Это *деиндивидуализированное* и, в этом смысле, *всеобщее Я* (этот тезис применим

¹ Там же. С. 207.

² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 365.

и к Фихте). Содержательно же, если отвлечься от его инструментов (категорий), Я — «вообще никакое», т. е. лишено содержания... Кант пишет: «Я рефлексии не заключает в себе ничего многообразного и во всех суждениях всегда одно и то же, так как оно только формальное в сознании. Наоборот, *внутренний опыт* есть материальное в сознании и заключает в себе многообразное (содержание) эмпирического внутреннего созерцания — *Я схватывания* (следовательно, эмпирическую апперцепцию)»¹.

Материальное (здесь) — не категория «материи», «телесности» в противостоянии «сознанию», «душе» и прочему «идеальному», а *материал сознания*, его материя в противоположность (его) форме. Кант пишет: «Правда, я как мыслящее существо и я как чувственное существо представляю собой один и тот же субъект; но как объект внутреннего эмпирического созерцания... я все же познаю себя только так, как я сам себе являюсь, а не как вещь в себе»... так как «это зависит от условий времени»².

Высший принцип всякого применения рассудка. Посредством представления «я мыслю» (при всей абстрактности и предельной бедности его содержания), сопровождающего все его суждения, рассудок осуществляет соединение своих многообразных мыслей. Если вначале Кант определял рассудок в общем виде как «способность мыслить», то теперь считает вправе утверждать, что «сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции»³. Он называет это положение «высшим основоположением во всем человеческом знании», более того, утверждает: «...синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок»⁴.

Далее Кант пишет: «Высшее основоположение о возможности всякого *созерцания* в его отношении к чувственности гласит... что все многообразное в созерцаниях подчинено формаль-

¹ Там же. С. 373.

² Там же.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 193.

⁴ Там же.

ным условиям пространства и времени. В отношении же к *рассудку* высшее основоположение о возможности созерцания гласит, что все многообразное в них подчинено условиям первоначально-синтетического единства апперцепции»¹.

Обратим внимание, Кант ведет речь именно об *условии применения* категорий и принципов рассудка *к предметам*, данным чувственностью, т. е. к чувственным созерцаниям предметов. Но предварительно в *самом субъекте*, т. е. все еще о «дедукции чистых рассудочных понятий».

Принцип человеческого рассудка. Аргументируя вывод, что трансцендентальное единство самосознания есть главное основоположение рассудка, Кант специально оговаривал, что таковым оно является опять же «не для всякого вообще возможного рассудка, а только для того рассудка, благодаря чистой апперцепции которого в представлении *я существую* еще не дано ничего многообразного»².

Если же предположить существование другого рассудка (*созерцающего* или *интуитивного*), в самосознании которого было бы дано многообразное в неопосредованном чувственностью (внешней и внутренней) созерцании, у такого рассудка не было бы нужды в акте мыслительного синтеза. Кант подчеркивает: «...для человеческого рассудка этот принцип неизбежно есть первое основоположение, так что человеческий рассудок не может даже составить себе ни малейшего понятия о каком-либо другом возможном рассудке, который сам созерцал бы или хотя и обладал бы чувственным созерцанием, но иного рода»³.

Категориальный синтез объекта. До сих пор речь шла об условиях синтеза в субъекте. Кант отмечал: «Рассудок есть... способность к знанию. Знания заключаются в определенном отношении представлений к объекту. Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их»⁴. Это необходимое для всякого соединения многообразного первоначальное единство сознания есть априорно данное чистое единство самосознания. Иными словами,

¹ Там же. С. 194.

² Там же. С. 196.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 195.

трансцендентальный синтез многообразного (содержания) мыслим лишь при условии абсолютного *единства* мыслящего Я, в котором (в отношении которого) познается, сравнивается и соотносится различное как различное. Это не содержательное единство, так как оно уже внутри себя предполагало бы многообразное содержание.

Здесь, впервые в тексте «Критики», появился *объект*. Раньше (в Эстетике) использовались понятия «предмет», «вещь». На уровне чувственных представлений «объекта» еще нет — объект мыслью формируется в качестве объекта и мыслится как объект. «Место объекта», полагает Кант, находится в сознании субъекта (как объединение представлений в рассудке).

Повторим, только благодаря субъективному условию — трансцендентальному единству апперцепции — оказывается возможным объединение всех данных многообразных чувственных представлений в понятии об объекте. Кант называл трансцендентальное единство апперцепции *объективным*, не потому что оно находится где-то вне нас — в «объекте», а потому что благодаря ему формируются понятия об объектах и потому что оно необходимо и общезначимо в противоположность «эмпирическому субъективному единству сознания», проистекающему из внутреннего чувства посредством ассоциации представлений и, следовательно, случайному.

Первоначальное синтетическое единство апперцепции необходимо подчиняет себе многообразие, данное в чувственном созерцании, и определяет его через категории рассудка (как логические функции суждения). Потому все многообразное всяких чувственных созерцаний необходимо подчинено категориям. Другими словами, нет такого многообразного в чувственных созерцаниях, которое не могло бы быть упорядочено в *системе категорий* рассудка и отсюда получить свою определенность в качестве «объекта».

Применение категорий к предметам опыта. Объект определяется с помощью применяемых к нему категорий. Однако сами по себе категории не познают никаких определенных объектов, они только мыслят — тогда как для познания (напомним) необходимы также и созерцания, к которым должны (и могут) применяться категории. Кант подчеркивает: «Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть... одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (т. е. категорию), и, во-вторых,

созерцание, посредством которого предмет дается»¹. Таким образом, «чистые рассудочные понятия суть лишь формы мысли, посредством которых еще не познается никакой определенный предмет»².

«Фигурный синтез» и способность воображения. Кант различал два вида синтеза: «фигурный синтез» (*synthesis speciosa*) и «рассудочную связь», «интеллектуальный синтез» (*synthesis intellectualis*). И тот, и другой трансцендентальны и «относятся к первоначальному единству апперцепции».

Чисто интеллектуальный синтез (рассудочная связь), по замечанию Канта, «мыслился бы в одних лишь категориях в отношении многообразного [содержания] чувственного созерцания вообще»³. Это синтез чисто понятийный и производится одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения. Здесь нет вопроса о применении к опыту, поэтому он не проблематичен для Канта.

Фигурный синтез — это «синтез многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый a priori»⁴. Он осуществляется рассудком вместе со способностью воображения и называется трансцендентальным синтезом воображения.

Воображение определено Кантом как способность к чувственным созерцаниям без присутствия их предмета и может быть *продуктивным* или *репродуктивным*. Кант пишет: «Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения... отличаю от репродуктивной способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации... и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии»⁵.

Уточним, репродуктивное воображение воспроизводит и комбинирует эмпирические созерцания прежнего опыта. Продуктивным воображением Кант называл способность первоначального изображения, предшествующего опыту и не воспроизводящего элементов прежних эмпирических созерцаний. Таковыми могут быть только чистые созерцания пространства и

¹ Там же. С. 201.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 204.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 205.

времени. Способность воображения «принадлежит к чувственности» и продукты ее — чувственные созерцания; «однако ее синтез есть проявление спонтанности»¹, поскольку она не зависит от воздействий на органы чувств. В этом способность воображения подобна спонтанности рассудка.

В трансцендентальном синтезе воображения во взаимодействии рассудка и чувственности априорно определяются чувственные условия применимости каждой из категорий к предметам возможного созерцания в опыте.

Комментарий. Заметим, оба синтеза (интеллектуальный и фигурный) являются трансцендентальными и чистыми (априорными). Но чисто интеллектуальный синтез (рассудочная связь категорий) предстает как деятельность рассудка без всякого отношения к чувственным созерцаниям (реальным или возможным), т. е. к предметам опыта. Это — лишь логические связи понятий. Напротив, фигурный синтез, опирающийся на способность продуктивного воображения, продуцирует определенный «спектр» чувственных представлений как возможных предметов опыта. Он изначально ориентирован на «*применение*» к опыту, к чувственным представлениям.

Продуктивное воображение как трансцендентальная способность к априорному «фигурному синтезу» отграничена Кантом с двух сторон: от чисто интеллектуального синтеза и от репродуктивного эмпирического психологического воображения. Всякое же воображение принадлежит чувственности предметно, так как оно продуцирует чувственные представления. Но в отличие от той чувственности, что рассматривалась в трансцендентальной эстетике, т. е. аффицирования, предполагающего непосредственное присутствие «предмета» и воздействие на органы чувств, общая дефиниция воображения указывает на способность чувственно представлять предмет «также и без его присутствия в созерцании».

Как и какие чувственные представления определяются фигурным синтезом, об этом Кант рассуждает ниже, при рассмотрении «Схематизма чистых рассудочных понятий» в «Аналитике основоположений».

Резюме. Принадлежность фигурного синтеза (синтеза воображения) рассудку фиксируется Кантом определенно. Способ-

¹ Там же. С. 204.

ность воображения сама по себе не рассудочная, но связь, объединение в единство в соответствии с категориями — дело рассудка. По замечанию Канта, синтетическое единство апперцепции «как источник всякой связи относится под названием категорий к многообразному [содержанию] созерцаний вообще, [т. е.] к объектам вообще, до всякого чувственного созерцания. Мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно, не можем мыслить окружность, не описывая ее...»¹

Таким образом, для определения поля и границ *возможного* опыта как сферы применения рассудка необходимы три момента:

1) *трансцендентальное единство апперцепции* и укорененные в нем категории рассудка, осуществляющие всякую связь, но безотносительно к наличию хоть какого-то определенного объекта («к объектам вообще»);

2) *внутреннее чувство* — только как априорная форма внутреннего созерцания, т. е. время (без «определенного созерцания»), — условие и «вместилище» способности воображения;

3) *«трансцендентальный синтез воображения»*, с помощью которого рассудок воздействует на внутреннее чувство, т. е. «фигурный синтез» (только теперь становится возможным уже *определенное* созерцание).

При этом не следует забывать, что опыт становится *действительным* только при непосредственном аффицировании чувственности.

Итоги «Аналитики понятий» и задачи «Аналитики основоположений». Итак, в «Аналитике понятий» Кант, как он полагал, во-первых, продемонстрировал априорное происхождение категорий рассудка и их совпадение со всеобщими логическими функциями мышления (они выведены из классификации суждений — это «метафизическая дедукция» категорий; во-вторых, доказал в «трансцендентальной дедукции» возможность применения чистых понятий рассудка (категорий) к «предметам созерцания вообще» и возможность априорного знания о таких предметах как об объектах.

Дальнейшую задачу Кант видит в уяснении того, каким образом «дедукция чистых рассудочных понятий (и... всех априорных теоретических знаний) есть показ этих понятий как принципов возможности опыта, причем опыт рассматривается как определение явлений в пространстве и времени вообще, а это

¹ Там же. С. 206.

определение выводится из первоначального синтетического единства апперцепции как формы рассудка в отношении к пространству и времени...»¹ Это краткий итог дедукции. «Теперь, — полагает Кант, — мы должны объяснить возможность а priori познавать при помощи категорий все предметы, какие только могут являться нашим чувствам, и притом не по форме их созерцания, а по законам их связи, следовательно, возможность как бы а priori предписывать природе законы и даже делать ее возможной»². Иными словами, речь должна идти уже не об определении рассудком «объектов», а об определении им *законов связей объектов (законов природы)*, т. е. не только о *возможности применения* категорий к объектам вообще (как в дедукции), но и о *возможности познания* явлений.

Действительно, далее до конца «Трансцендентальной логики» вся «Аналитика основоположений» по сути реализует эту задачу. Применимость априорных категорий рассудка не только к действительному, но и ко всякому возможному опыту для Канта крайне важна: без применимости категорий к опыту (какому-то) рассудок вовсе ничего не может познавать. Ограничиться опытом «действительным» означало бы пойти по пути эмпиризма, лишить категории всеобщности и необходимости применительно ко всякому опыту. Правда, что такое «опыт возможный» — это само по себе есть проблема!

Общий ход мысли Канта (отвлекаясь пока от частных) таков: категории приложимы ко всякому возможному опыту именно потому, что посредством определенного механизма только они делают возможным опыт и определяют его — уже «не по форме их (предметов) созерцания... а по законам их связи». Здесь рассудок законодательствует природе, дает ей правила, формулируемые в его основоположениях. Вспомним, закон есть всеобщая необходимая связь. В хаосе ощущений, как и в многообразии обособленных единичных чувственных представлений, никакой *связи нет*. Все связи, всякий синтез привносятся в опыт априорными формами трансцендентальных способностей.

Природа и ее законы. Кант пишет: «Категории суть понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть природе как совокупности всех явлений. Так как категории не

¹ Там же. С. 216.

² Там же. С. 210.

выводятся из природы... как понять то обстоятельство, что природа должна соотносываться с категориями?»¹ Это возможно потому, что «законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту... точно так же, как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу...»²

В этом суждении важно, что законы существуют не в явлениях (даже в кантовском их понимании как чувственных представлений) а так, каким образом связывает их субъект. И происходит это потому, что «от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот эмпирический синтез... зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то... все возможные восприятия и все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимости»³.

Повторим, в самих чувственно воспринятых явлениях и между ними даже *как* явлениями нет никаких связей. Все они приносятся в мир явлений категориями рассудка. Кант делает здесь терминологическое различие: «природа» в *материальном* отношении трактуется как *совокупность* всех явлений»⁴. А «природа вообще» в *формальном* отношении — как *закономерность* явлений в пространстве и времени»⁵. Чистый рассудок диктует природе только общие законы, а «частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому не могут быть целиком выведены из категорий, хотя все они им подчиняются»⁶.

«Аналитика основоположений». Главным «персонажем» «Аналитики понятий» были категории, чистые рассудочные понятия. Основоположения чистого рассудка — это суждения, в которых на основе применения категорий к явлениям сформулированы универсальные законы природы. Это те априорные синтетические суждения, исследование возможности которых составило одну из главных задач критической философии Канта. Он называл аналитику основоположений островом истины в

¹ Там же. С. 212.

² Там же. С. 213.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 212.

⁵ Там же. С. 213.

⁶ Там же.

океане заблуждений, так как именно она содержит выработанное рассудком истинное знание всеобщих законов природы.

Как формальная логика составляет канон (совокупность правил) всякого мышления, так аналитика основоположений — «канон для способности суждения», «учение о способности суждения»¹. Задача способности суждения состоит в том, чтобы применять рассудочные понятия к явлениям. Этот канон должен содержать а priori условия, или правила, этого применения.

Хайдеггер считал «Аналитику основоположений» внутренним стержнем всей «Критики чистого разума», именно в ней формулируется истинное знание, так как всякое знание всегда выражается в суждениях. Это — знание, выработанное априорно рассудком и применимое к опыту. Рассудок не может мыслить иначе, а потому и опыт не может в качестве предмета познания существовать (представляться) иначе. Это — область «опыта», прежде всего уяснение его возможности, в результате которого Кант приходит к следующему выводу: *опыт* (природа) возможен только при том условии, если он подчинен законам рассудка. Благодаря этому выводу первая «Критика» предстает не только как «метафизика субъекта», но и как «метафизика объекта». Правда, при этом Хайдеггер предпочитал не акцентировать внимание на том, что эти «объекты» как явления существуют, по Канту, лишь в представлениях субъекта.

Обратим внимание на первый раздел главы об основоположениях — «О высшем основоположении для аналитических суждений». Этим основоположением является *принцип противоречия*. Ведь речь у Канта идет лишь о человеческом, конечном, мышлении и знании. Применительно к абсолютному, божественному знанию *принцип противоречия* не обязателен. В программе абсолютного знания Шеллинга и Гегеля он уже не условие, а собственный необходимый момент познания.

Для аналитических суждений принцип противоречия необходим и достаточен, как необходим (хотя и недостаточен) и для синтетических. По Канту, принцип противоречия есть «негативное условие всех наших суждений» и «всякой истины». Важно помнить: все основоположения истинны (необходимы и общезначимы) уже в силу их априорности. Эти основоположения универсальны (применимы ко всякому возможному опыту).

И все же, о *познании* конкретных объектов речь может идти лишь при условии их применимости к чувственно созерцаемым

¹ Там же. С. 217.

явлениям — когда явления даны либо в непосредственно состоявшемся чувственном их созерцании, либо в опосредованной связи с ним. Познать можно лишь существующее (пусть и в возможности).

Способность суждения. В общем виде способность суждения есть способность подводить частное под общее (под правило или понятие), т. е. «различать, подчинено нечто данному правилу или нет»¹.

Когда говорят о всякой, а не только априорной способности суждения, то имеют в виду подведение (с ее помощью) явлений не только под категории и априорные основоположения (здесь она становится трансцендентальной), но под какие угодно понятия и правила. Это подтверждают примеры из повседневной практики. Скажем, задача суда в том и состоит, чтобы определить, подводится ли данный поступок («казус») под понятие «преступление». Аналогично в морали: способность суждения определяет, соответствует ли данный поступок императиву или правилу морали. Точно так же и с научными понятиями. Одно дело — знать закон причинности, совсем другое — установить, что данное конкретное явление есть причина чего-то иного. Мы знаем законы газов и твердых тел, но надо уяснить, данное в опыте явление — газ или твердое тело?

Таким образом, когда дано понятие (или основоположение) и конкретное явление, способность суждения соотносит их и *определяет*, соответствует ли это явление понятию (правилу), *подводит* явление под понятие (правило). Тем самым она *определяет явление* (что оно есть).

Определяющая и рефлектирующая способность суждения. Забежим немного вперед. В «Критике способности суждения» Кант введет различие «определяющей» и «рефлектирующей» способности суждения. Определяющая способность суждения руководствуется уже заданными ей понятиями и правилами (рассудка или практического разума) и не имеет собственного, присущего только ей автономного априорного принципа. Поэтому она не является самостоятельной трансцендентальной способностью субъекта.

Такова способность суждения, исследованная в «Критике чистого разума». Она принадлежит рассудку (входит в него как

¹ Там же.

часть общей способности рассудка). Аналогично будет обстоять дело и со способностью суждения в применении практического разума, там также будут сформулированы понятия и правила, под которые будут подводиться и тем самым определяться явления (поступки).

Предметом «Критики способности суждения» стала другая, «рефлектирующая» (эстетическая и телеологическая), способность суждения. Она не подводит явления под данные ей извне понятия и правила и тем самым не определяет явления (каковы они есть), а оценивает их, исходя из собственных априорных принципов. Но во время написания первой «Критики» различения между «определяющей» и «рефлектирующей» способностью суждения Кант еще не проводил и использовал общий термин для обозначения определяющей способности суждения.

Правила способности суждения. Кант полагал, что собственно канона, т. е. правил для деятельности самой способности суждения (задача которой — применять правила), быть не может. Потребовались бы еще правила, как применять эти правила и т. д. Кант убежден, что «способность суждения есть особый дар, который требует упражнения, но научиться которому нельзя»¹. Тем не менее трансцендентальная логика дает правила, предохраняющие способность суждения от ошибок, «именно как критика... чтобы предотвратить заблуждения способности суждения в применении... чистых рассудочных понятий...»²

Структура аналитики основоположений. Аналитика основоположений (как трансцендентальное учение о способности суждения) содержит две основные главы: (1) «О схематизме чистых рассудочных понятий» и (2) «Система всех основоположений чистого рассудка». Завершается она главой (3) о различении феноменов и ноуменов.

Первая глава аналитики основоположений «О схематизме чистых рассудочных понятий» по предмету и по содержанию продолжает темы аналитики понятий, где в дедукции категорий была обоснована правомерность их притязаний на применение к опыту. В «Дедукции» выяснилось, что такое применение возможно, если явления соответствуют априорным чистым рассудочным понятиям. Здесь исследуется сам механизм их примене-

¹ Там же. С. 218.

² Там же. С. 219.

ния: как возможно соответствие явлений понятиям и каким образом способность суждения с помощью трансцендентального синтеза воображения подводит предметы опыта под категории?

Схематизм чистого рассудка. *Схематизмом* чистого рассудка Кант назвал чувственные условия, благодаря которым чистые рассудочные понятия только и могут применяться к опыту. Глава «О схематизме...» одна из сложных, порождающих немало возражений и негативных оценок глав «Критики чистого разума». Проблема, которой занимался в ней Кант, лежит на поверхности. При обсуждении соответствия чувственных представлений категориям обнаруживается затруднение, состоящее в том, что категории — это понятия, мысли, которым чувственные образы соответствовать (не соответствовать) не могут, как и наоборот. Их вообще невозможно сравнивать, ибо чувственные представления могут соответствовать только другим чувственным представлениям. Но без такого соответствия не может быть и речи о подведении явлений в форме чувственных представлений под понятия рассудка (что должна делать способность суждения), и тогда эти понятия не смогут иметь дела с опытом.

Однако Кант начал анализ схематизма, иллюстрируя его совсем иной ситуацией, где однородность (и сравнимость) понятий и чувственных представлений налицо. Так, эмпирическое понятие «тарелка» однородно с геометрическим понятием «круг» — то и другое есть чувственные созерцания. «Но чистые рассудочные понятия, — продолжал Кант, — совершенно неоднородны с эмпирическими... созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании»¹. Можно чувственно созерцать круг, но не причинность.

Трансцендентальная схема. Сравнить чувственные представления с понятиями и (соответственно) подводить первые под вторые, применять вторые к первым можно лишь при том условии, если удастся найти что-то «третье», которое было бы однородно как с мысленными представлениями (понятиями), так и с чувственными представлениями (явлениями). Это «третье» (поскольку речь об априорных понятиях) также должно быть представлением априорным (не эмпирическим) и одновременно интеллектуальным и чувственным. Такое опосредующее представление Кант назвал «трансцендентальной схе-

¹ Там же. С. 220—221.

мой», а способ «работы» с ним — схематизмом чистого рассудка¹.

Схема этого (всякого) рассудочного понятия — это, по словам Канта, «формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении»², т. е. совокупность чувственных условий, которым должен удовлетворять предмет, соответствующий этому понятию. В отношении эмпирических понятий есть критерии и границы внешнего вида, которым должно, к примеру, соответствовать растение, чтобы быть деревом, животное, чтобы быть собакой, и т. п. Схема — это чувственное представление предмета, но не его образ. Согласно Канту, «образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а схема... есть продукт... чистой способности воображения а priori...»³ Образ (даже воображаемый) всегда единичен; если, к примеру, рассмотреть образ человека, то необходимо уточнить: белого или черного, мужчины или женщины, ребенка или старика и т. п. Не может быть образа «человека вообще», тогда как схема его возможна. Схема — это чувственное, но в отличие от образа не конкретно-единичное созерцание, а общее, фиксирующее условия соответствия возможных образов данному понятию. В этом схема тождественна понятию. Никакой единичный образ не в состоянии покрыть весь объем и содержание общего понятия.

Всякие схемы, в том числе и схемы эмпирических понятий, всегда есть продукт способности воображения, ибо чувственное созерцание предметов дает только их единичные образы, которые возможны «благодаря схеме и сообразно ей»⁴. Но с понятиями они связываются только через схемы. Схемы чистых рассудочных понятий в отличие от схем эмпирических понятий вовсе не могут быть приведены к наглядному образу. Они относятся не к единичным созерцаниям, а к *их* единствам (к *их* связям), к связанности и потому дают лишь правила синтеза, т. е. соединения чувственных представлений в соответствии с категориями.

Позже Шеллинг, разъясняя понятие *схемы*, сравнит ее с правилами, используемыми ремесленником в его работе, — схема

¹ Там же.

² Там же. С. 222.

³ там же. С. 223.

⁴ Там же.

не изображение, а «созерцание правила, по которому может быть создан определенный предмет»¹.

Спор о схематизме чистого рассудка. Шопенгауэр был в числе тех, кто считал учение Канта о схематизме надуманным, искусственным и излишним, называя главу о нем удивительной и «знаменитой своей непонятностью, ибо ни один человек не смог понять, о чем, собственно, идет в ней речь»².

Хайдеггер опроверг эти широко распространенные представления и стремился показать, что та изначальная способность («общий корень»), в которой укоренены разные способности познания (в первую очередь чувственность и рассудок), есть чистая способность продуктивного воображения и его априорная форма — время.

Действительно, всякий (не только априорный) синтез многообразных представлений во внутреннем опыте человека возможен только при участии продуктивного воображения, способного удерживать и соединять во времени следующие друг за другом представления и создавать их единство. Будучи трансцендентальными продуктами воображения *схемы* чистых рассудочных понятий являются априорными созерцаниями внутреннего чувства. Напомнив, что априорной формой (чистым условием) созерцаний всех предметов внешних чувств является пространство, Кант фиксировал, что «время есть чистый образ всех предметов чувств вообще (внутренних и внешних)»³.

Размышляя об отличии схемы от образа, Хайдеггер пришел к выводу, что схема есть «представление правила», тогда как «образ фиксирует вид единичного». Цель схемы — «всеобщее правило многообразно возможных наглядных представлений (*Darstellungen*)»⁴.

Хайдеггер утверждал, что учение о продуктивном воображении и его схематизме раскрывает центральный пункт всей «Критики чистого разума» и всей метафизики Канта в целом, центральной проблемой которой (по Хайдеггеру) стала проблема «конечности» человеческого бытия (и познания). Этот вывод Хайдеггера породил интенсивную полемику, в контексте которой заслуживает внимания и выглядит убедительной позиция

¹ Шеллинг В. Ф. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг В. Ф. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 381.

² Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. С. 534.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 224.

⁴ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 56.

Кассирера. Высоко оценив анализ продуктивного воображения, проведенный Хайдеггером «с чрезвычайной силой и большой остротой и ясностью», Кассирер тем не менее возражал против преувеличенных представлений о роли схематизма и продуктивного воображения в целом у Канта. Он полагал, что учение о схематизме (крайне необходимое для трансцендентальной философии) выполняет важную, но все же ограниченную роль — им гарантируется и объясняется реальность (предметность) и применимость к опыту чистых рассудочных понятий. Не случайно речь о нем идет у Канта в контексте анализа синтетических основоположений чистого рассудка.

Это замечание не лишено оснований. И все же следует учитывать, что Кант подчеркивал: «Схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»¹.

Трансцендентальное временное определение. Вернемся чуть назад, где Кант фиксировал, что между категориями (чистыми априорными понятиями) и явлениями, к которым они применяются, «должно существовать нечто третье», делающее возможным применение категорий к явлениям. Там мы прямо перешли к характеристике трансцендентальной схемы как этого «третьего», которая однородна как с понятиями (она чистое, неэмпирическое, и интеллектуальное представление), так и с чувственными созерцаниями (поскольку фиксирует чувственные условия, соответствующие данному понятию). Теперь речь идет о самом *механизме* и *возможности* формирования подобных схем.

То, что следует далее, — как раз один из наиболее трудных для интерпретации моментов в учении Канта о *схематизме*, вызывавший больше всего как упреков, так и восторгов. Попробуем составить элементарное представление об этом без деталей и дополнительных сложностей. Кант обращает внимание на следующие положения.

1. Категории рассудка есть «синтетические единства многообразного вообще». Априорные формы чувственности (пространство и время) аналогичны им по своей функции, они есть формальные единства многообразного, данного в чувственности. То, что у Канта существует функциональный параллелизм априорных форм чувственности и рассудка, очевидно для всех.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 223.

2. Именно времени принадлежит особая роль. Оно есть априорная форма *внутреннего* чувства. Все в нашей психике (все представления, включая и мысленные, т. е. мышление нами категорий в нашем сознании) эмпирически дано нам как явление *во времени*. Вспомним из «Трансцендентальной эстетики»: представления о внешних предметах в пространстве даны нам также во времени нашего внутреннего опыта, и потому время есть априорная форма всякого опыта (в отличие от пространства как априорной формы опыта только внешнего). Всякий опыт имеет «трансцендентальное временное определение».

3. В результате *это* «трансцендентальное временное определение» как «формальное условие многообразного (содержания) внутреннего чувства... связывания всех представлений *однородно* с категорией» (так как «имеет общий характер и опирается на априорное правило») и одновременно «*однородно* с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении...» «Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»¹.

Читатель мог бы удивиться, что вывод, согласно которому трансцендентальные схемы всех категорий формируются из определений времени, Кант в его общей форме отказался обсуждать (сочтя этот анализ «сухим и скучным») и прямо перешел к изложению схем всех категорий по отдельности.

На деле этот вывод необходимо следовал из того, что было сказано ранее об априорных формах чувственности и продуктивном воображении. «Материалом», с которым «работает» чистое продуктивное воображение и в котором воплощаются его продукты, по определению, не могут стать никакие апостериорные созерцания; таковым могут быть только чистые созерцания, т. е. лишённые эмпирического материала априорные формы всяких созерцаний. Иными словами, время. Это значит, что чувственные схемы всех категорий составляются из характеристик времени, будучи их (категорий) временными определениями.

Единая способность? На основании анализа кантовского «схематизма», роли в нем продуктивного воображения и трансцендентального временного определения критики Канта склон-

¹ Там же. С. 221.

ны (до сих пор) результат такого единства чувственности и рассудка, опосредованного продуктивным воображением, рассматривать чуть ли не как отступление Канта от его первоначального разделения их на две разные способности. Этот подход не имеет оснований. Из того, что они взаимодействуют в единстве, вовсе не устраняется, что у каждой есть *собственные* априорные формы и собственные продукты: чувственные образы (или схемы) или мыслительные представления.

Вместе с тем несколько странно, что Гегель как бы проходит мимо того, что самому ему должно быть близко у Канта, а именно что нет разделенных чувственного и логического познания. Гегель излагает «эстетику» и «логику» Канта совершенно раздельно, подчеркивая только, что они приводятся в связь «лишь внешним поверхностным образом, подобно тому как связывают... деревяшку и ногу веревкой»¹.

Схемы (по категориям). Далее у Канта следует изложение схем (временных определений) всех категорий рассудка. В отличие от проблематики схематизма в целом оно не составляет трудности для понимания. Проиллюстрируем его некоторыми выводами.

Так, реальность фиксирует наполненное (существованием) время, отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (*во времени*). Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом пустым»². Схема количества — схватывание в единство последовательности моментов во времени посредством числа. Субстанция есть неизменность реального во времени, ее схема — чувственное определение постоянности. Попутно Кант отличает это *трансцендентальное*, априорно применимое к опыту понятие субстанции от традиционного чисто логического понятия того, что всегда существует как субъект и никогда не существует как предикат. В явлении же «субстанция... есть не абсолютный субъект, а постоянный образ чувственности». Причинность — необходимая последовательность изменений во времени, ее схема есть «реальное, за которым... всегда следует нечто другое...»³ «Схема общения (взаимодействия)... есть одновременное существование опреде-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 487.

² Кант И. Критика чистого разума. С. 224.

³ Там же. С. 225.

лений одной субстанции с определениями другой... по общему правилу»¹. «Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще...» (указание на какое-то неопределенное время). «Схема действительности есть существование в определенное время». «Схема необходимости есть существование предмета во всякое время»².

В итоге схемы всех категорий есть их априорные временные определения, воплощающие характеристики временного ряда: содержание, порядок и совокупность времен. Поскольку схема есть чувственное условие применения категорий, Кант имел основания назвать ее «феноменом или чувственным понятием предмета, находящимся в соответствии с категорией»³. Категории без схем не способны к представлению какого-либо предмета — они лишь функции рассудка для понятий. Явления подводятся не прямо под категории, а только под их схемы, которые ограничивают категории применительно к возможному опыту.

Система основоположений чистого рассудка. Прежде чем приступить к изложению основоположений чистого рассудка, содержащих в форме априорных синтетических суждений универсальные законы природы, Кант подвел итоги обсуждения одного из центральных вопросов всей книги: «как возможны априорные синтетические суждения?»

Правда, вначале Кант формулирует высшее основоположение рассудка для аналитических суждений. Это общее, хотя и негативное, условие — непротиворечивость суждений: «закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания»⁴.

В отличие от общей логики, предписывающей формальные правила непротиворечивости всякого мышления, трансцендентальная логика Канта, обосновывающая возможность априорных синтетических суждений и их применимость, ставит цель «определить объем и границы чистого рассудка»⁵. Таким образом, трансцендентальная логика (по предмету, задачам, содержанию и объему) тождественна критике чистого рассудка.

В отличие от аналитических — в синтетических суждениях всегда необходим выход из данного понятия, надо синтетически

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 226—227.

⁴ Там же. С. 230.

⁵ Там же. С. 232.

сравнить его с другим, для чего «необходимо третье, в чем может возникнуть синтез понятий». «...Это третье, как опосредующее звено (*medium*) всех синтетических суждений... есть та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма, время. Синтез представлений основывается на способности воображения, а синтетическое единство их (необходимое для суждения) — на единстве апперцепции... Так как все эти три (основания) а priori содержат источники представлений, то следует искать в них возможность чистых синтетических суждений; более того, они даже необходимо вытекают из этих оснований...»¹

Итак, Кант обнаружил три основания возможности априорных чистых синтетических суждений (речь идет именно о «чистых суждениях»): 1) *внутреннее чувство* (вместилище всех представлений в нашей душе) и его априорная форма — *время*; 2) *способность воображения*; 3) *единство апперцепции*. Все три названные возможности — чистые!

Надо ли напоминать, *как важно* Канту решение вопроса о возможности априорных синтетических суждений?! То, что они есть и потому возможны, он как будто уже прояснил ранее. Теперь остается выяснить их основания и сформулировать основоположения (принципы).

Высший принцип всех синтетических суждений. В результате Кант сформулировал «высший принцип всех синтетических суждений»: «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного в возможном опыте»². Если эта формулировка на первый взгляд несколько туманна, следующая намного яснее: «Мы необходимо должны а priori приписывать вещам все свойства, составляющие те условия, при которых мы только и способны мыслить вещь»³.

Ход рассуждений Канта здесь тот же, что и в «Трансцендентальной эстетике», — он использует аргумент от условий возможности представить нечто (субъектом) к условиям существования предмета представления. Там явления существуют в пространстве и во времени, так как только такими они могут восприниматься нашей чувственностью. Здесь основоположения чистого рассудка являются законами мира явлений, потому

¹ Там же.

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 372.

что именно и только таким может его мыслить наш рассудок. Иными словами, то, что не может созерцаться и мыслиться субъектом именно таким образом, не может в опыте и существовать.

Кант здесь по-своему перефразирует принцип Декарта. Границы возможного опыта заданы *априорными формами* наших мыслительных способностей (категориями) и *возможностями их применения* (к опыту). Тому, что не может мыслиться и применяться к предметам опыта, мы не имеем права приписывать существование.

Этот вывод крайне важен! Он явится главным и в «Трансцендентальной диалектике» — в дискуссиях о существовании души, мира в целом, Бога. Трансцендентные понятия разума в принципе неприменимы к опыту (предмет их не может быть дан в чувственном опыте). У них нет *схем* применения, и потому нельзя даже обсуждать вопрос о существовании объектов, соответствующих этим понятиям.

Математические и динамические основоположения. Нет необходимости излагать и комментировать систематическое изложение Кантом всех основоположений чистого рассудка, достаточно представить их классификацию в общем виде.

Уже при обсуждении таблицы категорий Кант разделил все категории на два класса в зависимости от их отношения к предметам: на «математические», характеризующие всякие предметы независимо от того, существуют они или нет (группы категорий количества и качества) и «динамические» категории отношения и модальности, относящиеся к существованию этих предметов. Аналогично и высшие основоположения, выведенные из категорий, разделены на математические и динамические. Первые необходимы в отношении созерцания всех предметов возможного опыта, тогда как вторые определяют законы существования явлений и отношений между ними. Кант подчеркивал:

— в *динамических* основоположениях «рассматривается... только существование (явлений) и отношение друг к другу, касающееся этого существования»¹; «однако (само) существование явлений нельзя познать а priori...»

— *математические* основоположения «касаются явлений с точки зрения одной лишь возможности их и указывают, как

¹ Там же. С. 250.

они... могут быть построены согласно правилам математического синтеза...»¹; эти положения «конструируют» — они «конституитивные»².

Кант специально оговаривал, что названия эти не имеют отношения ни к науке математике, ни к физической динамике и характеризуют не содержание категорий и основоположений, а их применение. Важно иметь в виду, что в основе различения *математических* и *динамических* основоположений (и категорий) у Канта лежит различие *сущего* (вне зависимости от его реального существования) и *существования* (*бытия* сущего). В старой терминологии различие сущностей и существования.

Сами факты существования тех или иных явлений зависят от условий, а потому случайны и не могут устанавливаться априорно, но формулируемые в основоположениях законы существования априорно и необходимым образом относятся ко всему существующему.

В соответствии с таблицей категорий таблица высших основоположений включает в себя четыре группы: 1) аксиомы созерцания, 2) антиципации восприятия, 3) аналогии опыта, 4) постулаты эмпирического мышления вообще³.

1. Аксиомы созерцания. Аксиомы созерцания фиксируют, что все созерцания являются экстенсивными величинами, т. е. такими, в которых представление о целом формируется через соединение частей. При их обсуждении Кант констатировал, что счет и создание геометрических фигур осуществляются в последовательном синтезе продуктивного воображения путем присоединения моментов времени или элементов пространства (линий и плоскостей). В этом он обнаружил «трансцендентальное основоположение математики»⁴.

Поясним примерами из Канта: мысленно мы проводим линию последовательно; так же мыслится время — через присоединение мгновений и переход от одного к другому. Так как условием познания всякого явления является чистое созерцание — пространство или время, то всякое явление познается путем последовательного синтеза (присоединения) их частей. «На этом последовательном синтезе продуктивного воображе-

¹ Там же.

² Там же. С. 251.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 240.

ния... основывается математика...»¹ При создании фигур аксиомы в геометрии «выражают условия чувственного созерцания» пространства. В арифметике ее «числовые формулы» интуитивно-синтетичны и выражают последовательность созерцаний во времени.

2. Антиципации восприятия. Антиципации (т. е. предвосхищения) восприятия фиксируют, что всякая качественно определенная реальность в возможном опыте обладает интенсивной величиной, т. е. количественной определенностью. Это означает, что качество и количество не являются абстрактными обособленными противоположностями, как это порой полагали прежде.

Кантовская трактовка антиципации предполагает предвосхищение формы возможного опыта. Кант пишет: «Всякое знание, посредством которого я могу а priori познать и определить все относящееся к эмпирическому знанию, можно назвать антиципацией... Но в явлениях есть нечто такое, что никогда не познается а priori... а именно ощущение... никак нельзя антиципировать»². Тем не менее «всякая реальность в явлении имеет интенсивную величину, т. е. степень»³. «Хотя все ощущения даны только а posteriori, то, что они имеют степень, может быть познано а priori».

Существенно то, что сформулированные Кантом выводы о приобретении в основоположениях количественными категориями качественных характеристик, и наоборот, можно считать предвосхищением выводов о взаимной определенности качества и количества и у Гегеля.

3. Аналогии опыта. «Аналогии опыта» — пожалуй, наиболее содержательная третья группа основоположений рассудка — базируются на тезисе, что опыт возможен только при условии допущения необходимых связей явлений во времени. При отсутствии таковых мы не в состоянии его мыслить, и в силу этого его существование (для нас) невозможно. Необходимые связи всех объектов в опыте соответствуют трем модусам времени: «постоянности», последовательности и одновременности существования, и потому «всякому опыту должны предше-

¹ Там же. С. 239.

² Там же. С. 242.

³ Там же. С. 243.

ствовать и делать его возможным три правила всех временных отношений явлений»¹.

При этом Кант уточнил понятие опыта, определив его как эмпирическое знание в форме синтетического единства восприятий, которое в самих восприятиях не содержится, а мыслится рассудком. Рассудок своими основоположениями устанавливает правила обеспечения такого единства.

Кант подчеркивает: «Общее основоположение всех трех аналогий опирается на необходимое единство апперцепции в отношении всего возможного эмпирического сознания (восприятия) во всякое время... (оно)... опирается на синтетическое единство всех явлений согласно их отношению во времени»². В группу аналогий опыта вошли основоположения о постоянстве субстанции, об универсальности причинности и о взаимодействии («общении») субстанций.

А. Первая аналогия. Кант характеризовал субстанцию как необходимо существующий в явлениях неизменный и постоянный субстрат, в котором только и могут быть восприняты изменения. Он отмечал: «При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается»³. «Все явления находятся во времени, и только в нем как в субстрате (как постоянной форме внутреннего созерцания) могут быть представлены и одновременное существование, и последовательность». Выводы о постоянстве субстанции и о невозможности «возникновения из ничего» — это, по Канту, всего лишь переформулировки этого положения.

В. Вторая аналогия. Следующая аналогия опыта постулирует, что все изменения в мире явлений происходят по закону причинно-следственной связи, предполагающей последовательность во времени состояний объекта. От других временных последовательностей (в том числе и состояний нашей души) причинно-следственная связь, будучи подчиненной определенному правилу, отличается необходимостью и общезначимостью. Зиммель писал по поводу этой кантовской мысли: «...что такое закон причинности? Этот закон не есть логическая необходимость; мы можем мыслить мир, в котором он не действует; из

¹ Там же. С. 249.

² Там же.

³ Там же. С. 252.

чувственных впечатлений он также не может происходить... причинная связь есть нечто недоступное созерцанию...»¹ Причинная связь обеспечивается рассудком, его понятиями, «независимыми от опыта, но лишь *потому*, что опыт зависит от них, об этой связи Кант был вправе с гордостью сказать, что его предшественникам она никогда не приходила в голову»².

Поясним, в причине и действии связываются два восприятия во времени; связывание — это «продукт синтетической способности воображения»³. Главное здесь, чтобы отношение между двумя временными состояниями мыслилось как *необходимое*, т. е. как подчиняющее опыт закону причинности. Многообразное в явлениях «всегда схватывается последовательно (во времени)». Представления (в душе) всегда следуют друг за другом, другой вопрос — «следуют ли они друг за другом также в предмете»⁴.

Вопрос, обсуждаемый Кантом, весьма существенен. Чем отличаются «только лишь субъективные», в том числе и произвольно сменяющиеся во времени в нашей душе представления, от тех, что могут быть приписаны объектам? В общем виде ответ Канта предсказуем — «объективные» представления всеобщи и необходимы. Эта тема в Новой философии имеет длительную историю, начиная с обсуждения Декартом и Паскалем проблемы отличия сна от бодрствования (пример Паскаля о неразличимости поденщика и короля при условии связности, непрерывности, т. е. «правильности», сна). К этой теме возвращается Витгенштейн в работе «О достоверности», подчеркивая, что достоверными следует считать утверждения, соответствующие связности и непротиворечивости *всего* опыта.

Возвратимся к Канту. Он пишет: «...явление в противоположность схватываемым представлениям может быть представлено как их объект, отличающийся от них только в том случае, если оно подчинено правилу...», делающему необходимым определенный способ связывания многообразного⁵. Единственный критерий «*объективности*» явлений и отличия «истинных явлений» от произвольных фантазий, мечтаний и снов (для самого субъекта) — это связность с другими явлениями «правильно и

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 20.

² Там же. С. 22.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 259.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 260—261.

целиком в опыте по эмпирическим законам». Иначе старый пример Паскаля, делающий практически невозможным разграничение яви и сна для субъекта, сохраняет значимость. С точки зрения теории познания между ними есть «объективное» различие: «истинные явления» есть результат аффицирования чувственности извне, а произвольные фантазии возникают целиком изнутри нас самих, они — плод воображения. Но «внутри» самих представлений (для субъекта) они — помимо закономерного их порядка — неразличимы. В причине содержится необходимый порядок следования в явлениях (т. е. правило следования). Внешне это выглядит так, будто мы извлекаем знание причин из опыта. «Однако дело обстоит здесь точно так же, как и с другими чистыми априорными представлениями... которые мы можем извлечь из опыта как ясные понятия только потому, что сами вложили их в опыт...»¹ Общий для всех основоположений вывод: «...принцип причинного отношения... применим ко всем предметам опыта... *потому* что он сам есть основание возможности такого опыта»².

Так обстоит дело и с тем, что пока не дано в действительном опыте. Показателен пример Канта с жителями Луны. Он пишет: «Что могут быть жители на Луне, хотя ни один человек никогда не видел их, без сомнения можно допустить, но это означает лишь, что в возможности продвижения опыта мы могли бы натолкнуться на них... Жители Луны действительны в том случае, если они находятся в эмпирической связи с моим действительным сознанием, хотя они от этого не становятся еще действительными сами по себе, т. е. вне этого эмпирического продвижения»³.

С. Третья аналогия. Последняя из аналогий опыта утверждала невозможность существования совершенно изолированных, ни с чем не взаимодействующих объектов. Мы не в состоянии таковые помыслить. Кант указывает, что если «восприятие одного из предметов может чередоваться с восприятием другого... то эти предметы сосуществуют»⁴.

Общая аргументация Канта в этой аналогии совпадает с уже использованной в предыдущих. Это переход от условия воз-

¹ Там же. С. 264.

² Там же. С. 267.

³ Там же. С. 452.

⁴ Там же. С. 275.

возможности субъекта представить нечто к условиям существования объектов в опыте. В последней аналогии следствием такого перехода является принцип всеобщей взаимосвязи в мире явлений, «единство Вселенной, в которой... связаны все явления»¹.

«Метафизические начала естествознания». Именно аналогии опыта формулируют метафизические основания естествознания как теоретической науки о внешнем опыте. Это метафизика явлений, или натурфилософия, Канта. Не будем обсуждать ее в деталях, выделим только главное. Содержание «Метафизических начал естествознания» выводится из априорного учения о движении с помощью таблицы категорий (как основания классификации частей натурфилософии). В результате Кант создает антиатомистическую *динамическую натурфилософию*, выстроенную на взаимодействии противоположных сил притяжения и отталкивания. Это станет отправной точкой для первого варианта натурфилософии Шеллинга и заслужит высокую оценку Гегеля. При всех недостатках «Метафизических начал естествознания» Гегель считал «большой заслугой то, что они положили начало философии природы». В них Кант «сделал попытку определить основные понятия и принципы этой науки и проложил дорогу... динамическому учению о природе»².

4. Постулаты эмпирического мышления вообще. При обсуждении последней группы основоположений — «постулатов эмпирического мышления вообще» необходимо прежде всего помнить, что и здесь формулируются априорные основоположения. Они объясняют, как необходимо мыслить опыт, и отнюдь не познают (непосредственно эмпирически) явления в «материальном» смысле; последнее возможно только во взаимодействии рассудка и чувственности. Речь идет об априорных условиях и правилах мыслить модусы эмпирического существования явлений, выраженные категориями (1) возможности, (2) действительности и (3) необходимости.

1. Наиболее прост постулат возможности. «То, что согласно с формальными условиями опыта» — априорными формами чувственности (пространством и временем) и априорными основоположениями рассудка, — т. е. не противоречит им, возможно.

¹ Там же. С. 280.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 498.

2. Действительное существование предполагает помимо соответствия формальным условиям опыта также и связь с его «материальными условиями», т. е. с материей ощущений. Это не значит, будто действительно существует только то, что прямо дано нам в чувственном восприятии — тем более, здесь и теперь. Действительно также и то, что, не будучи воспринято непосредственно, находится опосредованно в «связи... с каким-либо действительным восприятием» в соответствии с аналогиями опыта, т. е. с постулатами субстанции, причинности и взаимодействия. Однако в конечном счете «только восприятие... есть единственный признак действительности»¹.

3. То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, т. е. таким условиям, без которых опыт не может состояться, существует необходимо. Кант указывает, что категории модальности «как определения объекта... несколько не расширяют понятия, которому они служат предикатами, а выражают только отношение к познавательной способности. Если понятие какого-нибудь предмета уже совершенно полное, тогда еще можно спросить об этом предмете, он *возможный, действительный* или также и *необходимый*»². Перевод этого фрагмента не самый удачный, лучше бы вместо «если» использовать «когда».

Эти характеристики Кантом возможного и необходимого существования через отношение к законам природы как им не противоречащего или прямо из них следующего, а действительного как удостоверяемого в опыте и по тем временам не выглядели оригинальными. Важнее убеждение Канта, что категории модальности не являются подлинными предикатами понятий тех объектов, о возможном, действительном или необходимом существовании которых идет речь. Как мы указывали выше, если известно полное истинное понятие предмета, то его существование (возможное, действительное или необходимое) ничего добавить к содержанию этого понятия («расширить» его) уже не в состоянии.

Правда, и здесь Кант не является первооткрывателем; так, уже Юм заявлял, что просто мыслить вещь и мыслить ее же как существующую — одно и то же. В отличие от прежней метафизики, рассматривавшей «бытие» в качестве содержательного предиката понятия или «блага», теперь утверждается, что пре-

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 285.

² Там же. С. 281.

дикат бытия (в том числе необходимого бытия) не может входить в содержание понятия вещи и, соответственно, существование ее не может дедуцироваться из понятия.

Необходимость существования предмета определяется не его понятием, а его связью с действительно существующим согласно общим условиям опыта, т. е. таким условиям, без которых опыт не может мыслиться (и состояться). Более того, даже так «мы можем познать только необходимость существования состояний тех или иных вещей» в качестве следствий известных причин, а «не необходимость существования самих вещей»¹.

К теме возможного и действительного бытия Кант возвращался и позже, в том числе и в знаменитом, вызвавшем многочисленные насмешки тезисе о тождестве ста воображаемых и действительных талеров. Не входя в детали той полемики, уместно заметить, что Кант не утверждал ничего подобного тому, будто между воображаемыми и действительными «ста талерами» нет никакой разницы. Он лишь доказывал, что мыслимое нами понятие о ста талерах (если оно истинно) остается тем же самым, независимо от того, есть ли эти талеры в реальности. Конечно, замечал Кант, признанием действительности «вещи» полагается больше, чем только ее возможность, но полагается не в понятии этой вещи и не в ней самой, а в ее отношении к нашей чувственности и рассудку. В данном примере речь идет о том, можем ли мы воспринимать и использовать эти талеры?

Возвратимся, однако, к постулатам эмпирического мышления вообще и охарактеризуем каждый из них более подробно.

Постулат возможности. Категории модальности не только логические, они относятся к самим вещам как явлениям опыта. Поэтому логической возможности (отсутствия противоречия в самом понятии) недостаточно. В понятии фигуры, образованной двумя прямыми, логического противоречия нет. Речь здесь о «возможности предмета, мыслимого посредством понятия», именно о *возможности существования предмета*. В данном случае это условия пространственного определения фигур, их построения в пространстве². Из самого понятия вещи (субстанции, причинного отношения и др.) никогда нельзя вывести ее возможность. Кант утверждает, что попытка подменить логическую возможность понятия (поскольку понятие не противоре-

¹ Там же. С. 290.

² Там же. С. 282.

чит само себе) трансцендентальной возможностью вещей бесплодна¹. Вопрос в том, существует ли соответствующий понятию предмет? Это явная полемика со школой Лейбница, где метафизическая необходимость и метафизические истины определялись через категорию возможности, понятой как логическая непротиворечивость. А при этом делался вид, будто речь шла о реальной возможности существования вещей. Но и Кант говорит здесь лишь о «возможности (объектов), основанной на априорных понятиях, а не проистекающей из эмпирических условий». Не предпосылая самого опыта, мы можем познать «возможность вещей только в отношении к формальным условиям, при которых в опыте нечто определяется как предмет...»² «Формальные условия» здесь — условия, допускаемые априорными формами чувственности и рассудка, не противоречащие им.

Постулат действительности. В постулате действительности речь идет об обязательном *фактическом эмпирическом чувственном* восприятии предмета непосредственно или в связи с таковым. Кант подчеркивает: «Постулат познания действительности вещей требует восприятия, стало быть осознанного *ощущения*, если не непосредственно... самого предмета, то... связи его с каким-либо действительным восприятием *согласно аналогиям опыта*... Итак, наше знание о существовании вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат согласно эмпирическим законам»³.

На этот аспект кантовского постулата действительности указывает Хайдеггер в статье «Тезис Канта о бытии».

Постулат необходимости. Если речь идет не о логической необходимости, замечает Кант, то «*необходимость существования никогда нельзя познать из понятий*...»⁴, а «только в связи с тем, что воспринимается по общим законам опыта» — «мы можем познать только *необходимость существования состояний* вещей, а не необходимость существования самих вещей...»

Полемизируя с Лейбницем, Кант задается вопросом: «Больше ли область возможного, чем область всего действительного и больше ли... область действительного, чем... того, что необхо-

¹ Там же. С. 304.

² Там же. С. 284.

³ Там же. С. 285.

⁴ Там же. С. 290.

димо, — это вопросы серьезные... но они подлежат суду только разума...»¹ По видимости, указывает Кант, суждение «все действительное возможно» равнозначно суждению «возможно многое такое, что не действительно». Следует ли из этого, что «количество возможного превышает количество действительного» и что к «возможному должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное»? Кант не видит смысла в этом прибавлении к возможному; «ведь то, что должно было бы быть еще прибавлено к возможному, было бы невозможно»².

Подведем итоги: важно помнить, что все постулаты модальности относятся только к явлениям, которые могут быть даны в чувственном опыте. О возможности (как и о действительности и необходимости) существования сверхчувственных вещей, которые в опыте даны быть не могут, в них речь не идет.

То, что позже обсуждается Кантом в отношении к сверхчувственным вещам (возможность свободной причинности, интеллигибельного субъекта, бессмертной души, Бога), не имеет прямого отношения к категориям и основоположениям рассудка о модальности. Там эти рассудочные понятия (возможность, действительность, необходимость) и суждения используются *только по аналогии*.

Истина как соответствие? Предметность и существование явлений для индивидуального мышления формируется его надиндивидуальными механизмами, но они же составляют фундамент индивидуальной познавательной деятельности. Это дало основание комментаторам подчеркивать, что у Канта в его априорных формах чувственности и рассудка речь идет о *сознании вообще, всеобщем сознании*. То, что эти формы надиндивидуально значимы (всеобщи и необходимы), следует «по определению». Но здесь речь идет еще и о большем.

В одной из предыдущих лекций несколько иронично был оценен вопрос: акты формирования трансцендентальными способностями мира явлений и акты его познания — это одни и те же или различные акты? Большинство исследователей Канта совершенно однозначно отвечает, что эти акты едины и нельзя предполагать, будто сначала осуществляется созидание, а потом познание. Но в связи с этим возникают другие вопросы, основанные на предположении о том, что формирование уже и есть

¹ Там же. С. 291—292.

² Там же. С. 294.

познание (подобно тому, как это делается в отношении творящего Бога, где предполагается тождество актов творения и познания), и тогда ни в каком самостоятельном познавательном процессе нет нужды. Таким образом, принцип «verum — factum» интерпретируется так, что сделанность рассматривается не как условие познаваемости, а как само познание. Но в этом случае должны отпасть вся собственно познавательная проблематика «Критики» и используемая Кантом традиционная трактовка истины как соответствия.

Пусть под этим соответствием Кант понимает соответствие наших представлений уже не «вещи самой по себе», а явлениям. Пусть также явления понимаются им как «представления» — значит, речь все же идет о соответствии разных рядов представлений (субъекта)? Но в чем заключается их различие? И что такое «представленный предмет» в отличие от «предмета представления», в допущении которого упрекал Канта Шопенгауэр?

Зиммель более последовательно, чем кто-либо еще, проводит мысль, что, по Канту, создание и познание объекта не два разных акта, а один и тот же акт, рассмотренный в разных аспектах. Зиммель пишет: «Создание объекта в представлениях — то же самое, что и познание его... То и другое — лишь два различных выражения одного и того же акта, и именно поэтому законы, по которым действует наш интеллект, должны быть необходимыми законами постигаемых вещей... объект познания совпадает с познанием объекта»¹. Это, на первый взгляд, представляется адекватным позиции Канта. Однако если понять Канта буквально, проблемы познания и для нас (как и для Бога) в таком случае быть не должно, а заблуждения невозможны. Неокантианская трактовка такова: для Канта это скорее *предельный идеальный случай* применения наших познавательных способностей. В той мере, в какой я в своем познании предстаю только как «трансцендентальный субъект», этой проблемы не должно бы быть и для меня, тогда я действую только в общезначимых и необходимых формах. Она возникает для меня как *эмпирического* (познающего) субъекта в той мере, в какой я не совпадаю с трансцендентальным субъектом и из-за неадекватного применения моих способностей.

В таком случае мы вынуждены, кроме того, различать бессознательное и осознанное действие познавательных способно-

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 71.

стей. Тогда истина коренится в *соответствии* результатов *осознанной* субъективной познавательной деятельности индивидов с продуктами *неосознаваемой* (надындивидуальной) деятельности трансцендентальных способностей. Главное же, что вовсе исчезло из трактовки неокантианцами самой проблемы, происходит из их отказа от «вещи в себе», аффицирующей чувственность.

Опровержение идеализма. При изложении «постулатов эмпирического мышления вообще» Кант в форме отступления представил «Опровержение идеализма» — главу, специально включенную во 2-е издание. «Материальным» идеализмом он называл при этом теории, считающие существование предметов вне нас сомнительным («проблематический идеализм» Декарта) или невозможным («догматический идеализм» Беркли) и признающие непосредственно данным и достоверным лишь внутренний опыт. Опровержение Канта выразилось в доказательстве необходимости внешнего опыта, поскольку он обнаружил, что «даже наш внутренний опыт возможен только при допущении внешнего опыта»¹.

В противоположность Декарту Кант доказывает следующую теорему: «простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования служит доказательством существования предметов в пространстве вне меня» (разумеется, предметы понимаются как явления). Здесь уместны три замечания. В о - п е р в ы х, аргументация этого отнюдь нетривиального тезиса убедительна не для всех, а для тех, кто вслед за Кантом считал пространство и время принадлежащими субъекту априорными формами чувственности. Кант обнаружил, что в таком случае представление о постоянстве времени не может сформироваться на основе внутреннего опыта с присущей ему непрерывной сменой состояний и требует для себя внешнего аналога постоянства времени в форме неизменной субстанции. Постоянное в восприятии обеспечивается только «при помощи *вещи* вне меня, а не посредством одного лишь *представления* о вещи вне меня»². В о - в т о р ы х, доказывая непосредственность для нас внешнего опыта и зависимость от него опыта внутреннего, Кант настаивал, что, вопреки принятым философами мнениям, самосознание Я нельзя считать внутренним опытом. По его словам,

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 287.

² Там же.

само «представление *я существую*, будучи выражением сознания, могущего сопутствовать всякому мышлению, есть то, что непосредственно заключает в себе существование субъекта, однако это *еще не знание* о нем, стало быть, и не эмпирическое знание, т. е. не опыт...»¹ Всякий опыт предполагает чувственное созерцание (внутренний — созерцание внутреннего чувства), тогда как самосознание есть «лишь интеллектуальное *представление* о самодеятельности мыслящего субъекта», а вовсе не созерцание². В-третьих, комментаторы порой связывали это опровержение идеализма с содержанием следующей далее главы о различении всех вещей на феномены и ноумены и считали возможным прямо соединить его с реализованным Кантом в этой главе стремлением еще раз обосновать существование «вещей в себе» (что также с очевидностью направлено против «материального» идеализма). Важно видеть, однако, что при «опровержении идеализма» Кант обосновал необходимость внешнего опыта (т. е. наших представлений о явлениях вне нас), а тема «вещей в себе» там не обсуждалась.

Феномены и ноумены. В начале заключительной главы трансцендентальной аналитики Кант сформулировал важный для всей критической философии вывод. Он назвал исследованную им область чистого рассудка «царством истины, окруженным обширным и бушующим океаном, этим средоточием иллюзий...»³ И, прежде чем пуститься в это море иллюзий с целью его исследования в трансцендентальной диалектике, Кант счел нужным подвести итог в форме рассуждения о различении «всех предметов вообще» на феномены и ноумены. В укоренившейся в рациональной метафизике терминологии феномены — это явления, а ноумены — «умопостигаемые сущности».

Далее воспроизводится тезис, с которым читатель ознакомлен уже неоднократно: все выработанные рассудком независимо от опыта априорные понятия и основоположения имеют применение только к возможному и действительному опыту (мы теперь знаем их различие). Их невозможно применять «трансцендентально», т. е. к *вещам вообще* и «*вещам в себе*», а можно лишь «эмпирически», т. е. «только к явлениям»⁴.

¹ Там же. С. 288.

² Там же. С. 289.

³ Там же. С. 300.

⁴ Там же. С. 301.

Здесь читатель имеет основания почувствовать себя не очень уютно. Он, было, уже согласился с Кантом, что понятие «трансцендентальный» относится не к предметам, а к субъекту, к его трансцендентальным (не эмпирическим) способностям с их априорными формами. Теперь же речь зашла о «трансцендентальном применении» понятий и суждений чистого рассудка. С одной стороны, поскольку это неправомерное их применение к «вещам в себе», то, казалось бы, последовательнее было бы назвать его «трансцендентным в отличие от «имманентного применения» к опыту, но Кант здесь и в трансцендентальной диалектике предпочел первый вариант. С другой стороны, без приложения категорий и основоположений к предметам опыта они остаются всего лишь игрой воображения или рассудка собственными представлениями.

Здесь налицо две кантовские формулировки из числа наиболее часто цитируемых исследователями и комментаторами. Первая обязана популярностью двусмысленностью немецкого слова *der Sinn*, означающего одновременно «чувство» и «смысл». Кант писал: «Необходимо сделать чувственным (*sinnlich*) всякое абстрактное понятие, т. е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие... было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), т. е. лишенным значения»¹. Согласно второй формулировке, «основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений, и гордое имя онтологии, притязающей на то, чтобы давать априорные синтетические знания о вещах вообще... должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка»². Этот важнейший вывод имеет непосредственное отношение к дискуссиям об онтологическом содержании «Критики чистого разума». Онтологии в исходном значении как науки о сущем самом по себе и о бытии этого сущего у Канта в контексте этой «Критики» нет и быть не может. Но аналитика чистого рассудка выступает в функции онтологии природы в той мере, в какой она обосновывает и формулирует законы, предписанные рассудком природе как миру явлений.

Теперь мы вместе с Кантом на новом этапе вернулись к проблематике «вещей в себе», *ноуменов* — умопостигаемых сверхчувственных объектов, которые не даны и не могут быть даны в чувственном опыте. Вопрос, на который Кант обязан был дать

¹ Там же. С. 302.

² Там же. С. 305.

ответ, состоял в следующем: если все, что может познавать рассудок, есть всего лишь мир данных в чувственности явлений, то на каких основаниях можно настаивать на существовании ноуменов, которые не могут быть даны в чувственном опыте?

Кант обращает внимание на двусмысленность ситуации, когда, начав рассуждать о феноменах, им пытаются противопоставить понятие умопостигаемых объектов самих по себе. Двусмысленность проистекает из того, что мыслить их мы можем только в категориях рассудка, не применимых к таким предметам. Рассудок впадает в ошибку, когда такое «совершенно неопределенное» и «негативное» понятие вневещного объекта принимает за определенное понятие сущности, якобы доступной рациональному познанию.

Поскольку Кант убежден в том, что человеку не может быть присуще вневещное (интеллектуальное) созерцание (а только в таком случае понятие ноумена имело бы «положительный» смысл), постольку он допускал понимание ноуменов исключительно лишь в негативном смысле. Эта интеллектуальная скромность тем не менее не помешала ему считать несомненным, что «чувственно воспринимаемым объектам... соответствуют умопостигаемые объекты»¹. В подтверждение этой своей уверенности Кант сослался на то, что мыслить реальность умопостигаемой «вещи в себе» можно без противоречий. В результате понятие ноумена оказалось только демаркационным и негативным, ограничивающим притязания чувственности, и Кант признал, что ноумены как умопостигаемые (этимологически по определению) предметы и умом (в строгом смысле слова) также не постигаются.

Новым здесь в дополнение к тому, что читатель книги Канта ранее узнал о «вещах в себе», стало совершенно недвусмысленное утверждение, что понятие ноумена, хотя оно необходимо должно нами мыслиться, есть лишь указание на границы наших познавательных способностей (чувственности и рассудка).

Если в начале «Критики чистого разума» существование «вещи в себе» было лишь постулировано Кантом с указанием (не таким уж бесспорным) на то, что явление не может быть без того, что является, то теперь доказана ее необходимость. Но лишь необходимость для рассудка ее мыслить, т. е. необходимость понятия «вещи в себе», а вовсе не необходимость ее существования.

¹ Там же. С. 309.

Многие из последователей и критиков критической философии (в том числе неокантианцы) стремились ограничить онтологическое и гносеологическое содержание понятия «вещи в себе» у Канта такой «негативной» ее интерпретацией в качестве фиксации границ наших познавательных способностей, полагая, что преимущественно оно ему было нужно в практически-моральной философии. Если «вещь в себе» — это всего лишь предельное понятие, фиксирующее границы нашего познания и «непознаваемого», то для этого ей не требуется реальное существование *как вещи* — достаточно существования в форме понятия. При таком подходе вопрос о действительном существовании «вещей в себе» объявлялся как бы лишённым смысла. Или он рассматривался как, еще не преодоленный Кантом в трансцендентальной эстетике, пережиток прежних философских представлений о необходимом воздействии внешних вещей на органы чувств.

Более удивительно, что и Хайдеггер при всей его открытой критике неокантианства воспроизвел (как можно полагать) интерпретацию кантовской «вещи в себе» только как фиксацию предела и границы между конечным (в том числе человеческим) и бесконечным божественным познанием аналогично трактовкам отношения естественного и божественного (как предельного) интеллектов в метафизике XVII в.

Хайдеггер стремится избежать кантовской субъективной конструируемости явлений и субъективизма в целом, снять принцип «*verum — factum*». Его понимание склоняется к тому, что «*явления есть те же „вещи себе“*» (в кантовской терминологии) или «*сущее само по себе*» (в его собственной), но лишь частично открывшиеся конечному познанию. В них являет себя познаваемое сущее. Двойная характеристика сущего как «*вещи в себе*» и как «*явления*» соответствует его двоякому отношению к бесконечному и конечному познанию...» Здесь Хайдеггер прямо цитирует Канта: «Отличие понятий вещи в себе и вещи в ее явлении не объективно, но исключительно субъективно. Вещь в себе не есть иной объект, но иное отношение представления к *тому же* объекту»¹. Однако при всей внешней схожести (почти тождественности) формулировок Хайдеггера и Канта их смысл глубоко различен.

Амфиболия. Остается сказать несколько слов «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпи-

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. С. 18.

рического применения рассудка с трансцендентальным», которая составляет приложение трансцендентальной аналитики. Термин «амфиболия» означает двусмысленность, двусмысленное выражение, повод для разных толкований.

«Амфиболия понятий» в метафизике выступает как «источник ложных основоположений», проистекающих из представления логических идей в качестве реально существующих объектов.

Шопенгауэр совершенно прав, полагая, что содержащийся в этом обширном Приложении анализ для Канта есть лишь способ свести счеты с Лейбницем и дать критику его философии.

Лекция 5

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА: «Трансцендентальная диалектика»

Предмет трансцендентальной диалектики. О чувственности и рассудке. Итак, в предшествующих частях «Критики чистого разума» (в «Трансцендентальной эстетике» и «Трансцендентальной аналитике») Кант исследовал возможности и границы двух познавательных способностей: чувственности и рассудка. Обе они направлены на познание явлений в опыте. Чувственность сама по себе ничего не познает, через нее предметы нам только «даются». Рассудок в состоянии с помощью присущих ему чистых (свободных от материи чувственности) априорных категорий и основоположений *познавать* явления. Но только потому, что он сам создает «объекты» и привносит в них необходимые связи, устанавливая тем самым «правила» опыта (законодательствуя ему).

Как выводы из предыдущего для нас важны следующие положения.

(1) Первоначально Кант в соответствии с общей традицией философии Нового времени ввел чувственность и рассудок как две разные способности с соответствующими им разными априорными формами. Но обнаружилось, что разум, понятый традиционно в духе метафизики XVII—XVIII вв. как только совокупность логических форм мышления, сам по себе также ничего не может познавать, поскольку из одних только понятий нельзя получить никакое знание.

(2) Более того, если вначале Кант утверждал, что познание возможно только в единстве обеих способностей (чувственности и рассудка), то в трансцендентальной аналитике выяснилось, что внутри себя рассудок, как трансцендентальная способность, не ограничен только сферой логического. Его внутренние механизмы, обеспечивающие применимость рассудка к опыту, предполагают взаимодействие с чувственностью. Но чувственность понимается при этом не как эмпирически данная (материал ощущений), а как чистая, обладающая

собственными априорными формами; прежде всего как чистое продуктивное воображение с его априорной формой — временем.

(3) Обратим внимание, хотя Критика чистого разума в этих двух ее частях трактовалась Кантом как критическая теория опыта и опытного познания, на деле он вовсе не занимался проблематикой собственно эмпирического индуктивного познания (опытного в традиционном смысле), а исследовал только чистые априорные (трансцендентальные) способности субъекта, применяемые в познании явлений.

(4) Один из главных итогов: Кант, и мы вслед за ним, многократно повторял вывод о том, что рассудок как мыслительная способность в состоянии познавать только явления. Его категории и основоположения (принципы) применимы только к опыту, действительно или в возможности данному нам в чувственности, и не имеют никакого значения за его пределами, не могут иметь отношения к познанию сверхчувственных (умопостигаемых) объектов. Рассудок не может их не только познавать, но даже утверждать их существование.

Рассудок и разум. (5) В результате способность мышления (по Канту) разделилась на две разновидности: на ту, что обращена к познанию опыта, и на ту, что претендует на познание сверхчувственных объектов («вещей в себе»). Первая способность — это уже исследованный *рассудок*; вторая — *разум* как предмет трансцендентальной диалектики.

Гегель оценил этот переход от рассудка к разуму как психологический. По его мнению, Кант «начинает разыскивать в мешке души, какая такая еще способность находится там, и, таким образом, он случайно натывается также и на разум»¹.

Можно ставить вопрос иначе. Кант в «Критике чистого разума» обсуждает три вопроса: как возможна математика? как возможно (чистое) естествознание? как возможна метафизика? На первый вопрос дает ответ трансцендентальная эстетика. Математика возможна благодаря чистым созерцаниям (априорным формам чувственности) — пространству (геометрия) и времени (арифметика). На второй вопрос отвечает трансцендентальная аналитика. Естествознание (чистое) возможно благодаря априорным формам рассудка (его категориям и выведенным из них основоположениям).

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 488.

Но предметом метафизики являются умопостигаемые объекты. Соответственно, ответ на третий вопрос о возможности метафизики может быть получен лишь в результате критики такой способности, которая претендует на их познание, т. е. разума. Тем более, что этот третий вопрос был исходным в постановке проблематики всей «Критики чистого разума».

Заранее известный вывод трансцендентальной диалектики. Хотя «Трансцендентальная диалектика» по объему превышает «Трансцендентальную эстетику» и «Трансцендентальную аналитику» вместе взятые, результат кантовской критики разума сформулирован им заранее и внимательному читателю книги он уже известен. Претензии чистого теоретического разума на познание «вещей в себе» (умопостигаемых объектов) совершенно несостоятельны, более того, он оказывается не в состоянии не только познавать их, но даже доказать их существование. Если исходить из принимаемого Кантом определения метафизики как «рационального познания сверхчувственного», то отрицательный ответ на вопрос о ее возможности — как Кант сам подчеркивает в тексте — прямое следствие выводов «Трансцендентальной аналитики» о применимости рассудочных понятий только в пределах опыта, и сформулирован уже там.

Гегель видит противоречие в самой постановке Кантом вопроса о невозможности познания бесконечного разумом. Если принять как предпосылку, что все, что мы знаем, — это синтез мыслей с доставляемой чувственностью материей опыта, то «бесконечное, несомненно, не может быть познано в том смысле, чтобы мы обладали чувственным его восприятием. Но мы и не будем требовать чувственного восприятия для подтверждения истинности бесконечного...»¹

Если это так, то можно было бы ограничиться этим главным выводом и не заниматься реконструкцией содержания «Трансцендентальной диалектики». Но есть немало проблем, которые Кант обсуждал попутно и которые оказываются существенными для уяснения его общепhilosophических позиций. Поэтому перейдем к разбору «Трансцендентальной диалектики», хотя последующее изложение будет более кратким, чем изложение «Трансцендентальной аналитики».

¹ Там же. С. 489.

Трансцендентальная диалектика как логика трансцендентальной видимости. Второй отдел «Трансцендентальной логики» составила трансцендентальная диалектика, названная Кантом логикой видимости. Как уже было сказано, в «Трансцендентальной эстетике» и «Трансцендентальной аналитике» были исследованы две познавательные способности: чувственность и рассудок. Обе они направлены на познание явлений, но ни одна из них в отдельности к познанию не способна. Точно так же «ни рассудок сам по себе... ни чувства сами по себе не могли бы заблуждаться»¹. В соответствии с установками ново-европейской философии Кант напоминал, что «место» истины и заблуждений не в предметах, а в наших суждениях о них. Чувственность никогда не ошибается не потому, что она судит неверно, а потому, что она вовсе не судит. Но и рассудок, если он следует своим правилам, не может заблуждаться. В «Трансцендентальной диалектике» Кант исследовал видимость, проистекающую из неправомерного применения рассудочных категорий за пределами опыта к познанию сверхчувственных объектов, само существование которых рассудок обосновать не в состоянии. Отсюда неизбежен и отрицательный ответ на исходный в формулировке целей и задач всей первой «Критики» вопрос о возможности метафизики. Метафизика, понятая как теоретическое познание сверхчувственных «объектов», невозможна. Хотя метафизическое познание трансцендентальных способностей самого субъекта (они также «сверхчувственны»), включая самопознание разума, возможно, но оно и есть «критика» этих способностей.

Понятие «диалектика» у Канта несет негативный смысл. Диалектику древних он называл «софистическим искусством придавать своему познанию или даже преднамеренному обману вид истины»², а диалектику в качестве части трансцендентальной логики — «критикой диалектической видимости».

Трансцендентальная диалектика как критика разума, по словам Канта, вскрывает видимость трансцендентных суждений и тем самым предохраняет нас от обмана. Но, даже разоблачив эту видимость, она не в состоянии устранить ее полностью — иллюзия чистого разума «естественна и неизбежна», поскольку проистекает из его неустранимой метафизической потребности.

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 336.

² Там же. С. 161.

Проблема «нормативности» «Критики чистого разума». Неокантианская традиция интерпретации кантовской философии последовательно обосновывала вывод, будто в «Критике чистого разума» Кант не исследует закономерности действительно осуществляемых чувственностью и рассудком познавательных процессов, а формулирует некую нормативную теорию познания.

Основания для этого налицо. Неокантианство на первый план выдвинуло проблему «ценностей», где сама *истина* истолковывалась как *одна из ценностей*. Поскольку «объективность» знания (истина) трактовалась Кантом как его необходимая «всеобщность (*общезначимость*)», постольку, по мысли неокантианцев, ее необходимо отнести к области «значений», т. е. ценностей. Тогда оказывается, что Кант не исследует то, *как* осуществляется познание, а формулирует *нормы познания*, объясняя как должно (следует) познавать, чтобы достичь истины как ценности.

Только что цитировавшийся отрывок склоняет все же к иной, более традиционной, интерпретации позиции Канта. Конечно, любая теория познания, исследующая процесс достижения знания (как истинного) имеет методологический «срез», который по необходимости включает в себя и нормативный. Из этого текста следует иное: когда Кант говорит о действии рассудка «по его законам», нет оснований полагать, что законы эти нормативные! Они — «его собственные», имманентно ему присущие способы действия.

Наиболее вероятная трактовка такова: если наш субъективно осуществляемый познавательный процесс соответствует объективным законам функционирования чувственности и рассудка, то ему гарантирована истинность результатов познания. Тогда «нормативность» относится только к субъективному процессу познания.

О разуме вообще. Понятие «разум» (и «чистый разум») даже в тексте «Критики», в названии которой оно является «главным словом», Кант использовал неоднозначно. Уже Шеллинг в «Философии откровения» указал два основных смысла, в которых это понятие употребляется. Во-первых, в самом общем значении разум есть всеохватывающая способность к познанию, включающая в себя ряд самостоятельных способностей. Таков он и в названии книги как «критики разума». Во-вторых, в «узком» значении разум — одна из трех особых трансценденталь-

ных познавательных способностей наряду с чувственностью и рассудком. Возможности и границы именно такого разума и стали предметом трансцендентальной диалектики.

Своеобразие высшей познавательной способности разума (*die Vernunft*) Кант фиксировал в сопоставлении его с другой мыслительной способностью — рассудком (*der Verstand*) в серии различий. Если рассматривать разум только как *логическую* способность, то он есть способность к умозаключениям. Тогда как рассудок — способность формулировать суждения. Если сравнивать предметы, на которые направлены эти способности, то в отличие от рассудка, применяемого только к объектам опыта, разум по определению «никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет»; он стремится к «подыскиванию безусловного для обусловленного рассудочного знания...»¹ Между собой эти способности соотносятся, по словам самого Канта, следующим образом: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам»².

В «Трансцендентальной диалектике» содержится два раздела: «трансцендентные понятия чистого разума» и «трансцендентные и диалектические умозаключения чистого разума»³.

Об идеях вообще. Каждой из трансцендентальных способностей присущи свои априорные формы: у чувственности — это чистые созерцания пространства и времени, у рассудка — категории. Априорные понятия чистого разума Кант назвал трансцендентальными идеями, вспомнив, что, согласно Платону, в чувственно воспринимаемом мире (в опыте) не может быть ничего адекватного идеям. Как бы обоснованно не протестовал Шопенгауэр против кантовской трактовки термина «идея», якобы противоречащей всей истории философии, Кант вовсе не претендовал на установление «точного смысла» термина «идея» у Платона, как и его использования в новоевропейской философии⁴. Кант хочет, чтобы понятие «идея» не смешивали с другими терминами, обозначающими «всевозможные виды представлений». Он пишет: «Вот их градация. Представление вообще

¹ Там же. С. 346.

² Там же. С. 344.

³ Там же. С. 347.

⁴ Там же. С. 350.

(*representatio*) есть род. Ему подчинено сознательное представление (*perceptio*). Ощущение (*sensatio*) есть перцепция, имеющая отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния; объективная перцепция есть познание (*cognitio*). Познание есть созерцание или понятие (*intuitus vel conceptus*). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным... Понятие опосредованно и указывает на общий признак... Понятие бывает или эмпирическим или чистым... Чистым называется понятие (*notio*), имеющее начало «исключительно в рассудке, а не в чистом образе чувственности... Понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы возможного опыта, есть идея...»¹

Трансцендентальные идеи. Как мы уже уяснили, идея у Канта — это «необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет». «Чистые понятия разума... суть трансцендентальные идеи»².

Идеи разума (содержательно) всегда есть идеи безусловного (абсолютного). Кант указывал на двусмысленность термина «абсолютное», как и на его необходимость. Абсолютное, по Канту, действительное во всех отношениях, безусловное (неограниченное, находящееся вне зависимости от условий).

Категории рассудка были выведены Кантом из формы суждений. Априорные чистые понятия разума — «трансцендентальные идеи» выводятся из формы умозаключений. Соответственно, Кант указывает: «...мы должны искать, *во-первых*, безусловное категорического синтеза в *субъекте*, *во-вторых*, безусловное гипотетического синтеза членов *ряда* и, *в-третьих*, безусловное разделительного синтеза частей в *системе*»³. Отсюда выведены три априорные идеи разума: психологическая (о безусловном единстве мыслящего субъекта), космологическая (о безусловном единстве ряда условий явлений) и теологическая (о безусловном единстве условий всех предметов мышления вообще). Это предметы трех разделов прежней специальной метафизики: рациональной психологии (учение о бессмертии души), рациональной космологии (наука о мире в целом), рациональной теологии (богопознание). В соответствии с этими идеями далее подвергнуты ана-

¹ Там же. С. 354.

² Там же. С. 358.

³ Там же. С. 356.

лизу три вида диалектических умозаключений разума и три состояния, в которых оказывается разум при этих умозаключениях.

Диалектическое умозаключение *первого вида* — «от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего многообразного, к абсолютному единству самого этого субъекта», Кант называет «трансцендентальным *паралогизмом*». *Второй вид* заключения о «трансцендентальном понятии абсолютной целокупности ряда условий» порождает «*антиномию* чистого разума». В *третьем виде*, пишет Кант, «я заключаю от целокупности условий... к абсолютному синтетическому единству всех условий возможностей вещей вообще... это диалектическое умозаключение» — «*идеал* чистого разума»¹.

Паралогизмы чистого разума. В рациональной психологии при исследовании души и доказательстве ее бессмертия разум впадает в паралогизмы (ошибочные по форме умозаключения с нарушением правил логического вывода). Умозаключение строится, учитывая следующее: «То, что нельзя мыслить иначе как субъект, не существует иначе как субъект и есть, следовательно, субстанция»²; «мыслящее существо... нельзя мыслить иначе, как субъект»... «следовательно, оно и существует только как субъект, т. е. субстанция»³.

Паралогизм возникает от того, что «Я и мышление берется в обеих посылках в разном смысле». Все паралогизмы основаны на ошибке «учетверения терминов»: в одной посылке Я берется как самосознание, в другой ему приписывается субстанциальность, т. е. понятие, приложимое лишь ко внешнему опыту.

Обнаружив четыре паралогизма в этих рассуждениях о душе как субстанции простой неделимой и бессмертной, Кант увидел в них источник «всех понятий чистой психологии» — нематериальности, неразрушимости, личности, духовности, одушевленности, бессмертия»⁴. За этим последовал вывод, что «рациональная психология как *доктрина*, расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина*, устанавливающая спекулятивному разуму в этой области нена-

¹ Там же. С. 368—369.

² Там же. С. 375.

³ Там же. С. 376.

⁴ Там же. С. 371.

рушимые границы», предостерегая его от крайностей «бездушного материализма» и «спиритуализма»¹. Ее источник — заблуждение, выразившееся в том, что трансцендентальное единство самосознания трактуется как объект и к нему еще применяется категория субстанции, значимая только в отношении предметов опыта.

Гегель дал следующую оценку этой позиции: «Кант впадает в противоречие с варварскими представлениями, которые он опровергает, и со своими варварскими представлениями, которые остаются в пределах... опровергаемых им». Кант прав в том, «что „Я“ не есть некая душа-вещь, нечто мертвенно пребывающее». Все «живое не есть вещь»². Но Гегель не учел того, что позже Кант многократно будет повторять: допущение постоянства души (по крайней мере, на протяжении жизни) и даже ее бессмертия необходимо не только в морально-практическом отношении, но также и как регулятивный принцип рассудочного познания. Тем не менее достоверного доказательства этого нет и быть не может. «Поздний» Кант так резюмировал свою позицию в отношении души и тела: «...ни опыт, ни умозаключения не дают нам достаточных сведений о том, содержит ли человек душу (как пребывающую в нем субстанцию, отличную от тела и способную мыслить независимо от него, т. е. как духовную субстанцию), или, наоборот, может ли жизнь быть свойством материи»³.

Антиномии чистого разума (понятие). В психологической идее разум порождает паралогизмы, в космологической идее он неизбежно впадает в порождаемые им противоречия или антиномии и в результате вынужден отказаться от претензий на познание мира в целом, который не может быть дан нам в опыте, так как он как явление не существует. Разум, по Канту, не создает никаких собственных понятий и его идеи — это категории рассудка, но освобожденные от присущего им ограничения сферой возможного опыта, которым придано безусловное значение. Здесь, утверждает Кант, «мы сталкиваемся... с совершенно естественной *антитетикой* разума, так как он сам собой и притом неизбежно попадает в них»⁴. Уточним по-

¹ Там же. С. 382.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 491.

³ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995. С. 444.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 390.

нения: тетика — «сумма догматических учений»; антитетика — «противоречие между догматическими по виду знаниями, из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим»¹.

На протяжении многих страниц Кант занят исследованием антиномий чистого разума, их причин и результатов. Слово *антиномия* буквально означает противоречие противоположных законов («анти-номос») — тезисов и антитезисов, формулируемых чистым спекулятивным разумом относительно мира в целом. Разум при «распространении основоположений за пределы опыта» формулирует «умствующие положения, которые не могут надеяться на подтверждение опытом, но и не должны опасаться опровержения с его стороны»². «...Диалектическое утверждение чистого разума... отличается от всех софистических положений... касается не произвольно задаваемого вопроса, а такого, на который всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться... и «вызывает не неестественную видимость... а естественную и неизбежную...»³

Космологические идеи. Чистые идеи разума «могут возникнуть только из рассудка. Так как разум, собственно, не создает никаких понятий, а... освобождает рассудочное понятие от неизбежных ограничений сферой возможного опыта... тем самым превращает категорию в трансцендентальную идею, чтобы придать абсолютную полноту эмпирическому синтезу путем продолжения его до безусловного» (что невозможно в опыте). Для таблицы категорий, превращенных в идеи разума, «годятся не все категории, а только те, в которых синтез образует ряд...»⁴ Кант рассматривает существование четырех космологических идей: «1) абсолютной полноты сложения данного целого всех явлений, 2) абсолютной полноты деления данного целого в явлении, 3) абсолютной полноты возникновения явления вообще, 4) абсолютной полноты зависимости существования изменчивого в явлении»⁵.

Оценки антиномий разума. Из всего содержания трансцендентальной диалектики в исследовательской, комментаторской

¹ Там же. С. 399.

² Там же. С. 400.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 392.

⁵ Там же. С. 396.

и учебной литературе главное, а порой и исключительное внимание уделялось космологическим антиномиям. Можно было предположить, что в марксистской традиции обсуждение самостоятельности и бессмертия души и тем более существования Бога не выглядели актуальными и значимыми в философском отношении. К тому же антиномии всегда были «элементами диалектики». Отсюда и повышенное внимание к ним Гегеля. Но это справедливо, по сути, для всех интерпретаторов самых разных философских ориентаций. Возможно, потому что внутри космологической идеи главной темой оказалась возможность и реальность свободы.

Кантовский анализ противоречий разума не следует недооценивать. До него противоречия в мышлении считались недопустимыми, противоречащими фундаментальным законам логики — принципам тождества и противоречия, и их появление в мысли расценивалось как свидетельство логических ошибок или содержательных заблуждений. При исследовании рассудка такой позиции придерживался и сам Кант. Здесь же он показывает, что противоречия в разуме имеют объективные основания и вытекают неизбежно из самой его «природы», изначально укоренены в нем. Разум в существе своем противоречив, диалектичен.

Но не стоит и переоценивать «элементы диалектики» у Канта: диалектика остается для него логикой видимости, а противоречия подлежат снятию. В результате трансцендентальной критики противоречащие выводы разума, в равной мере обоснованные и претендующие на истинность, в каждой антиномии оказываются либо ложными, либо же (вопреки очевидности) не взаимоисключающими. Это означало, что антитетика разума была мнимой, результатом неправомерных попыток прилагать трансцендентальные идеи разума к объектам.

Кант сформулировал четыре антиномии, будучи при этом глубоко убежден, что их тезисы и антитезисы им самим доказаны совершенно строго и что обнаружить ошибки в этих доказательствах никто не сможет. (Правда, не все комментаторы и критики Канта солидарны с ним в этом.) Все положения антиномий Кант доказывал методом «от противного», т. е. истинность тезиса удостоверялась опровержением антитезиса, и наоборот. При этом все тезисы по содержанию априорно метафизичны («догматические»), а все антитезисы соответствуют состоянию современного Канту естественнонаучного знания.

Таблица антиномий чистого разума¹

Тезис	Антитезис
1. Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.	1. Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве.
2. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.	2. Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.
3. Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо допустить свободную причинность.	3. Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.
4. К миру принадлежит или как часть его, или как его причина условно необходимая сущность.	4. Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности, ни в мире, ни вне мира как его причины.

Обсуждение антиномий. Еще раз необходимо подчеркнуть, что все положения антиномий доказываются Кантом методом «от противного», т. е. везде доказывается противоположное тому, что предположено в начале доказательства. По замечанию Виндельбанда, «тезис всегда доказывается путем опровержения антитезиса, и наоборот». При этом оказывается, что по содержанию все тезисы — «догматические», а все антитезисы выведены из принципов «чистого эмпиризма». Таким образом, «бóльшая посылка космологического умозаключения берет обусловленное в трансцендентальном значении чистой категории, а меньшая посылка берет его в эмпирическом значении рассудочного понятия, применительно к явлениям... мы сталкиваемся здесь с... диалектическим обманом. Но это не преднамеренный обман, а совершенно естественное заблуждение обыденного разума»².

Дальнейший анализ Кантом космологических антиномий, его подробные доказательства, разъяснения и их оценки вряд ли нуждаются в обстоятельном изложении и разборе. Вряд ли стоит воспроизводить и критику их Гегелем, утверждавшим, что все они в основе имеют ошибку «логического круга», когда

¹ Там же. С. 404—431.

² Там же. С. 456.

подлежащий доказательству вывод имплицитно содержится уже в исходных посылках доказательств. Обозначим лишь выводы из этой критики. По мысли Гегеля, «Кант обнаруживает здесь четыре противоречия, что, однако, слишком мало, ибо в каждом понятии имеются антиномии...»¹ «Необходимость этих противоречий есть... та наиболее интересная сторона, которую Кант заставляет нас осознать...»² Но это «против его намерения».

Опуская воспроизведение и обсуждение кантовского анализа антиномий, уместно ограничиться резюме полученных им результатов. Первые две антиномии — «математические» (в том же смысле, что и первые две группы категорий рассудка) об абсолютных условиях рядов явлений, а третья и четвертая — «динамические» о существовании мира в целом.

Кант пришел к выводу, что в первых двух антиномиях (о бесконечности или конечности мира, о простом и сложном) и тезисы, и антитезисы ложны. Он писал: «Если же я говорю, что мир или бесконечен, или конечен, то оба эти суждения могут быть ложными»³. Причина возникновения диалектической видимости в том, что «идею абсолютной целостности, имеющую силу только как условие вещей в себе, мы применяем к явлениям, которые существуют только в представлении»⁴. Абсолютной целостности не могут быть присущи пространственно-временные характеристики и категории, значимые только в опыте.

В динамических антиномиях тезисы в отличие от антитезисов относятся не к явлениям, а к ноуменам, ибо ни свободная (ничем не обусловленная) причинность, ни абсолютно необходимая сущность в качестве части или причины мира не могут быть нам даны как явления в чувственных созерцаниях. Поэтому не исключено, что тезисы и антитезисы истинны, но в совершенно разных отношениях. Важно, что Кант не утверждал при этом истинность их всех на самом деле и не стремился доказывать действительное и даже возможное существование свободы и абсолютно необходимой сущности. Он обосновал лишь возможность их мыслить применительно к «вещам в себе», не впадая в прямые противоречия с рассудочным познанием явлений.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 492.

² Там же. С. 493.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 459.

⁴ Там же. С. 461.

К этим общим выводам ход и детали аргументации Канта мало что добавляют — и не наше дело их перепроверять. Стоит упомянуть лишь о некоторых существенных и заслуживающих внимания моментах.

Вопрос об агностицизме Канта. Некоторые из суждений, сформулированных Кантом относительно космологической идеи разума, позволяют уточнить многократно обсуждавшийся вопрос о присутствии ему «агностицизме». С этим же непосредственно связаны и результаты решения им вопроса о возможности метафизики, о чем речь пойдет и далее.

В том, что критической философии в целом (и непосредственно первой из кантовских «Критик») присущи явные элементы агностицизма, было солидарно большинство ее комментаторов и критиков. Для Гегеля самым важным было то, что Кант отказался от познания «вещей в себе». Кантовская философия, отмечал Гегель, есть «методическое разъяснение того положения... что нам недоступно знать ничего истинного, мы можем знать лишь явления...»¹ Гегель видел в агностицизме исходный пункт и конечный вывод Канта. В советских историко-философских сочинениях Кант (наряду с Юмом) фигурировал в качестве классического образца агностика. Теперь же, напротив, приличным считается отвергать упреки Канту в агностицизме как неадекватные и вульгарные.

Можно полагать, однако, что главные дискуссионные вопросы, связанные с кантовским агностицизмом без особых затруднений доступны разрешению. Важно корректно их поставить. В частности, о познаваемости (или непознаваемости) чего и о каком знании идет речь? В отношении «вещей в себе» агностицизм Канта налицо. Непознаваемость он ввел в их дефиницию. Правда, именно этот тезис в последнее время если и не прямо подвергается сомнению, то корректируется. Утверждают, будто позже Кант смягчил свою позицию и допустил познаваемость «вещей в себе», по крайней мере в практическом отношении. В этом направлении есть основания для уточнений, которые, однако, сути дела не меняют. А суть состоит в том, что, согласно Канту, теоретическое познание ноуменов («вещей в себе»), которое соответствовало бы критериям необходимости и общезначимости научного познания, невозможно. По поводу же тех мест, где Кант допускал возможность их «практического»

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 476.

и даже «догматически-практического» познания, необходимо принять во внимание, что практическое познание призвано обосновывать практические цели и нормативы долженствований, но оно никак не расширяет знание того, каковы эти вещи сами по себе. Кроме того, согласно Канту, если признание истинности суждений имеет достаточное субъективное основание (в форме субъективной уверенности), но не обосновано объективно по критериям научно-теоретических истин, перед нами всего лишь вера, а не достоверное знание.

В отношении явлений Кант, напротив, «гносеологический оптимист», он убежден в прогрессе научного знания и в отсутствии принципиально непознаваемого в мире явлений, несмотря на то что знание это всегда относительно, а сам процесс эмпирического познания не завершен. Что же касается априорных форм эмпирического познания, то трансцендентальная критика чувственности и рассудка уже предоставила результаты их познания. Хотя и по поводу этих способностей остались вопросы, на которые Кант отказывался отвечать, ссылаясь на их недоступность для нашего познания.

Зато в познании традиционных предметов специальной метафизики (души, мира в целом и Бога) ситуация не столь однозначна. Кант писал: «Я утверждаю, что трансцендентальная философия обладает среди всех спекулятивных знаний той особенностью, что ни один вопрос, касающийся предметов, данных чистому разуму, не может быть неразрешимым для того же человеческого разума...»¹ Этот тезис, казалось бы, прямо противоречит всему тому, что ранее утверждалось о непознаваемости «вещей в себе». Кант же обращает внимание на то, что спекулятивный разум на самом деле занят познанием не трансцендентных предметов вне его (на что он претендует), а лишь своих собственных идей. А этот «предмет [его] не встречается нигде, кроме как в понятии», и исследует разум при этом только себя самого, свои мысли. (Правда, с оговоркой, что в полной мере это приложимо только к космологической идее.)

Проблема Абсолюта (безусловного). Шопенгауэр наиболее последовательный и серьезный критик Канта в отношении *идеи безусловного, абсолютного* в разуме. Кант и сам в этом пункте был весьма радикален. Он полагал, что философия во все времена стремилась к познанию абсолютного, безусловного и что без

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 442.

этого понятия она никогда не существовала. (Возможно, это некое преувеличение, не полностью подтверждаемое исторически, но сама тенденция налицо.) Но одно дело — стремление философии (разума) к познанию абсолютного, безусловного, бесконечного, и совсем другое — утверждение их реального существования. Из первого второе никак не выводимо. Суть же в том, что согласно последовательно проведенной Кантом во всей «Критике чистого разума» (как в отношении понятий рассудка, так и идей разума) фундаментальной установке, ни из каких понятий никогда невозможно вывести *существование объектов* этих понятий. Это отнесено им к существованию и бессмертной души, и Бога, и мира в целом.

Иными словами, *необходимость мыслить* (что-то в качестве объекта) никак не влечет за собой *необходимость существования* (этого объекта). Это важный вывод. После Канта, по мысли Ницше, утверждать реальность существования абсолютного *есть признак дерзкого невежества*. Мы еще вернемся к этому вопросу в связи с философией Гегеля, который, исходя из того, что нельзя познать конечное, обусловленное, относительное и т. п., не мысля их в соотношении с их же противоположностями — бесконечным, безусловным, абсолютным, тем самым утверждал их действительное существование.

Но Шопенгауэр в критике Канта идет дальше. Он оспаривает то, что для Канта несомненно: стремление к абсолютному вытекает из самой природы разума, оно глубоко укоренено в нем, «необходимо» и «естественно» для него. Шопенгауэр показывает, что Кант некритически воспринял только одну историческую и преходящую форму философии — метафизику лейбнице-вольфовской школы, которая (в свою очередь) укоренена еще в средневековой схоластической традиции. Ничего «необходимого», по Шопенгауэру, в этом стремлении (для самого разума) нет. Существенна и аргументация Шопенгауэра по поводу заявления Канта о том, что «вся антиномия чистого разума основывается на следующем диалектическом аргументе: если дано обусловленное, то дан и весь ряд всех его условий...»¹ На самом деле, логически и теоретически этим вовсе не предполагается допущение безусловного, так как такого ряда (как существующего в мире явлений) нет и быть не может. А потому и заключать из него ни к чему (в том числе и безусловному) нет оснований. В действительности есть только непосредственно

¹ Там же. С. 455.

связанные причины — следствия. Указанный ряд мы конструируем *post factum*.

В сравнении с позицией Шопенгауэра критика Гегелем антиномий Канта выглядит более «мелочной», рассыпанной «по частностям», вроде проверки логического хода доказательств. Это понятно, гегелевская критика проистекала «с другой стороны». Ему важна реальность абсолютного, а то, что этого требует разум, для него (как и для Канта) и вовсе несомненно!

Тем не менее, как указал Виндельбанд, Канту удалось вскрыть действительные противоречия человеческого познания, прежде всего познания именно *философского*. По замыслу философия претендует на познание *мира в целом*. Но мир в целом нам никогда не дан и процесс познания его в принципе не может быть завершенным.

Трансцендентальная философия и трансцендентальный идеализм. Кант доказывает, что «трансцендентальная философия обладает среди прочих спекулятивных (умозрительных) знаний той особенностью, что ни один вопрос, касающийся предметов, данных чистому разуму, не может быть неразрешимым для того же чистого разума... потому что предмет (его) не встречается нигде, кроме как в понятии (самого разума)¹.

Для разума не существует неразрешимых проблем, так как при этом он занимается исследованием *только самого себя*, а не объектов, имманентных опыту или трансцендентных, существующих *вне* его. В этом Кант видит преимущество критики чистого спекулятивного разума даже перед познанием природы, поскольку познание последней зависит от «материи ощущений» и незавершенности нашего опыта.

Обосновывая, что трансцендентальный идеализм — это ключ к разрешению космологических антиномий, Кант счел необходимым вновь уточнить его своеобразие. Как учение, полагающее, что предметы опыта — это только наши представления, трансцендентальный идеализм позволяет уберечься от неизбежной иллюзии в соотношении с позицией «трансцендентального реалиста», считающего эти представления «вещами в себе», и с «давно уже обесславленным эмпирическим идеализмом»², вовсе отрицающим действительность предметов созерцания в пространстве и во времени. Подоб-

¹ Там же. С. 442.

² Там же. С. 451.

ный идеализм (как у Беркли) ранее Кант называл «материальным идеализмом».

Проблема свободы и «умопостигаемый характер». Среди антиномий чистого разума центральное место и главное значение (для самого Канта и читателей) принадлежит третьей «Критике», в которой обсуждалась возможность мыслить свободную причинность в космологическом смысле. Всякая причинность в мире явлений обусловлена, она есть связь состояний согласно правилу, следствие другой причины. Здесь обсуждается возможность иной, спонтанной, причинности, не определенной другой причиной во времени. Свобода понята как «способность самопроизвольно начинать состояние»¹. Важно, что в трактовке свободы как необусловленной и самопроизвольной причинности Кант переводит проблематику свободы в плоскость метафизики (в том числе «общей»). Трактовка метафизикой бытия как действительности (*Wirklichkeit* от *Wirkung* — действие) акцентирует связь причины и действия (не следствия).

Кантовское исследование трансцендентальной, а в последующем также и практической свободы породило столь обширную литературу, что даже перечень обсуждавшихся в ней тем и проблем оказался бы для данного обсуждения чрезмерным. Уместно (прежде всего для тех, кто склонен трактовать морально-практическую философию Канта как самостоятельную и не зависящую от ее спекулятивного содержания) обратить внимание, что, по Канту, «практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы», так что «упразднение трансцендентальной свободы уничтожило бы всякую практическую свободу»².

В целях обоснования возможности мыслить космологическую свободу не впадая в открытое логическое противоречие с основоположением чистого рассудка об универсальной причинности Кант развернул учение об интеллигибельном (умопостигаемом) и эмпирическом характере. Оговоримся, в общем виде понятие «характер» не имеет ничего антропоморфного и относится не только к человеку и его характеру. Наличие характера как закона своей каузальности входит в понятие любой причины. Это эмпирический закон данного предмета как причи-

¹ Там же. С. 477.

² Там же. С. 478—479.

ны (так, огонь может зажечь дерево и бумагу, но не железо и воду). Эмпирический «характер» причинности необходимо включает в себя регулярность, единообразие, правило ее действия (при соответствующих условиях огонь необходимо зажигает дерево).

Кант полагал возможным допускать, что у всякой вещи (включая человека) есть как бы два характера: эмпирический — «характер такой вещи в явлении» и умопостигаемый — характер ее же как ноумена, «вещи в себе», не подчиненный временным и каузальным параметрам. Говоря в общем, Кант предположил применительно к одному ряду событий существование двух видов причинности («естественной» и «причинности свободы»). Это стало следствием из постулирования «вещей в себе» (явления невозможны без того, что является), хотя из опыта ни о чем подобном заключить невозможно. Не входя в обсуждение деталей, стоит упомянуть, что учение об интеллигибельном характере стало одним из трудных для понимания мест философии Канта, не лишенным внутренних напряженностей и способных порождать неоднозначные интерпретации. Не случайно, тот же Шопенгауэр сделал из него прямо противоположные выводы в отношении возможности свободы для эмпирического субъекта. Свобода иллюзорна, поскольку все предопределено во вневременном интеллигибельном характере человека.

Идеал чистого разума. Идеи в отличие от категорий таковы, что «нельзя найти ни одного явления, в котором их можно было бы представить себе *in concreto*». Но идеал отстоит «еще более, чем идея, далеко от объективной реальности». Это идея «не только *in concreto*, но и *in individuo...*» (как единичный предмет)¹. Такова идея совершенного человека. Гегель полагал, что идеал — это «идея как существующее»².

Идеалы «обладают практической силой» (как регулятивные принципы). Кант писал: «Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть *идеи*. Но мудрец (стоиков) есть *идеал*, т. е. человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости. Как идея дает правила, так идеал служит... прообразом... Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих

¹ Там же. С. 501.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 494.

идеалов, тем не менее нельзя... считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»¹.

Подобно Декарту, Кант полагает, что идеал всесовершеннейшего существа в нашем разуме невыводим из опыта, что он необходим для осознания и оценки несовершенств в других существах (в том числе и в себе). Но в отличие от адептов рационалистической традиции философии Нового времени Кант утверждает, что источник идеала — в самом нашем разуме, что из необходимости идеи о всесовершенном существе невозможно вывести его существование. Напротив, в само понятие идеала уже входит признание невозможности его объективной реальности (существования).

Важно иметь в виду, что анализ идеала дает Канту основания трактовать идеи разума в целом не только как *идеи безусловно-го*, но и как *идеи совершенства*.

И далее Кант, подобно Декарту, полагает, что есть понятия, в содержание которых входит бытие. Однако, опять в противоположность Декарту, Кант считает невозможным вывести из бытия в содержании понятия как его предиката объективную реальность понятия (существование его объекта). В этом ядро всей его критики доказательств бытия Бога.

«Вещь в себе» как идеал. Понятие «вещь в себе» может трактоваться как «обладающее всей реальностью», потому отсюда «могут быть взяты все возможные предикаты вещей». Оно понимается также как «трансцендентальный идеал»². «...Идеал есть для разума прообраз (*prototypon*) всех возможных вещей, которые как несовершенные копии (*ectypa*) заимствуют из него материал для своей возможности...»³ В этом случае «всякая возможность вещей (синтеза многообразного по их содержанию) рассматривается как производная... Но все это означает не действительное отношение действительного предмета к другим вещам, а отношение идеи к понятиям...»

Это похоже на соотношение идей и чувственных вещей у Платона. Однако Кант отвергает реальное существование идей — он полагает, что идеи есть только в наших понятиях.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 502.

² Там же. С. 506.

³ Там же. С. 507—508.

Доказательства бытия Бога. Обратимся к критике Кантом спекулятивной теологии. Кант писал: «...высшая реальность составляет основание возможности всех вещей, а не их совокупность... Понятие такой сущности есть понятие Бога в трансцендентальном смысле; таким образом, идеал чистого разума есть предмет трансцендентальной теологии...»¹ При этом Кант замечает: «...этот идеал всереальной сущности, хотя он есть только представление, сначала реализуется, т. е. превращается в объект, затем гипостазирован и наконец... даже персонифицируется»².

Но мы даже не имеем оснований и права для допущения гипотезы о действительном существовании такой сущности. Наша задача — понять, как разум не произвольно, а естественно-необходимо приходит к такой идее. При всей настоятельной потребности разума в таком представлении «подобное допущение идеально и целиком вымыслено»³. Речь идет лишь о необходимом понятии, и при этом мы ничего не можем сказать о свойствах необходимой сущности.

Таким образом, учение о трансцендентальном идеале редуцировано Кантом к проблематике рациональной теологии. Этот раздел трансцендентальной диалектики, по проблематике, терминологии и аргументации прямо возвращающий не только к рациональной теологии вольфовской школы, но и к средневековым схоластическим доказательствам бытия Божия, выглядит у Канта наиболее архаичным и для послекантовской светской философии наиболее неинтересным.

Кант подчеркивает, что «возможны только три способа доказательства бытия Бога, исходя из спекулятивного разума» (кроме того, возможны еще доказательства из обыденного здравого смысла — это сфера популярной («естественной») теологии в отличие от рациональной):

1) «физикотеологическое» доказательство исходит из определенного опыта познания чувственно воспринимаемого мира и по законам причинности восходит до высшей причины, находящейся вне мира;

2) «космологическое» доказательство исходит из неопределенного опыта (существования вообще);

3) «онтологическое» доказательство исходит из одних понятий а priori (отвлекаясь от всякого опыта).

¹ Там же. С. 509.

² Там же. С. 511.

³ Там же.

Правда, как подчеркивает Кант, «разум ничего не может достигнуть ни на одном (эмпирическом), ни на другом (трансцендентальном) пути»¹. Порядок рассмотрения этих доказательств будет обратный. Сначала Кант опровергает онтологическое доказательство, а затем показывает, что и оба остальных аргумента (физикотеологический и космологический) в основе своей базируются на нем же (сводятся к нему), и потому также должны быть отвергнуты.

Эти доказательства *различны* по способу выработки в них самого *понятия* Бога. В онтологическом доказательстве понятие абсолютно необходимой сущности заимствовано из чистого разума, в космологическом — из общих формальных условий опыта, а в физикотеологическом — из действительного опыта. Но во всех доказательствах переход от *понятий* к утверждению *реальности* Бога тождественен.

Нет нужды прослеживать здесь ход рассуждений Канта, тем более что вывод сформулирован им заранее и дальше лишь многократно варьируется. Из одних только понятий (и *идей разума*) нельзя вывести существование каких бы то ни было объектов мысли, в том числе и Бога. То, что в онтологическом доказательстве исходят из необходимости существования всеовершеннейшего существа, — это необходимость *атрибута* в понятии, а не необходимость существования объекта понятия. Тем более что рассудочные категории существования (модальности) значимы только применительно к опыту, а если речь идет не о возможном, а о действительном и необходимом существовании — только к действительному опыту и его условиям.

Поэтому далее дадим лишь некоторые пояснения...

«Невозможность онтологического доказательства». При всех доказательствах такого рода речь шла всегда о необходимых понятиях и суждениях. «Но безусловная необходимость суждений, — подчеркивает Кант, — не есть абсолютная необходимость вещей»². Необходимость суждений есть лишь необходимость предикатов в понятии. (Если дан треугольник, то даны три его угла, сумма которых равна 180 градусам, — но это не есть необходимость существования треугольника.) Для Канта важно, что обоснование невозможности доказательства существования Бога в теологической идее разума не ведет ни к каким

¹ Там же. С. 516.

² Там же. С. 518.

противоречиям (антиномиям) в отличие от космологической идеи. Он пишет: «Если в тождественном суждении я отвергаю субъект и сохраняю предикат, то возникает противоречие... Но если я отвергаю субъект вместе с предикатом, то противоречия не возникает, так как не остается уже ничего, чему что-то могло противоречить»¹. Полагая Бога, нельзя отказать ему во всемогуществе. «Но если вы полагаете, что Бога нет, то не дано ни всемогущества, ни какого-нибудь другого из его предикатов...»²

Кант о бытии (существовании). Эта тема уже неоднократно попутно обсуждалась в тексте первой «Критики» Кантом (и нами). Здесь приведем лишь некоторые пояснения. Согласно Канту, суждения о существовании (любых вещей) — *всегда синтетические* (не аналитические). Кант подчеркивает: «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 некоторое полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»³. Понятие, выражающее только возможное, — по содержанию то же, что и понятие действительно существующего. «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров». Обратим внимание, возможные талеры — это только понятие, а действительные талеры — его предмет; в противном случае понятие было бы неадекватным своему предмету. «Но мое имущество, — пишет Кант, — больше при наличии ста талеров, чем при одном только понятии их (т. е. возможности их)», действительность талеров «прибавляется синтетически к моему понятию»⁴. Итак, добавляется лишь возможное восприятие для нашего мышления. Чтобы приписать предмету существование, надо выйти за пределы его понятия. Кант отмечает: «...хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно...», но это предположение «мы ничем обосновать не можем»⁵.

Широко известно ироничное замечание Гегеля, что «разум не способен сообщить своим идеям *реальность*»⁶. Гегель,

¹ Там же. С. 518—519.

² Там же. С. 519.

³ Там же. С. 520.

⁴ Там же. С. 522.

⁵ Там же. С. 523.

⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 490.

во-первых, рассматривает воображаемые сто талеров, подчеркивая, что «воображение» — никак не *понятие*, а только голое представление; во-вторых, недостаток воображения предлагает восполнить действием. Он пишет: «...если у человека хватает столько смелости, чтобы желать иметь сто талеров, то он должен приступить к делу, приложить руку к тому, чтобы заполучить их... он не должен оставаться при воображении ста талеров...»¹ «Ни один человек не так глуп, как эта философия: когда человек чувствует голод, он не представляет себе разного рода пищу, а действует, чтобы насытиться». Наконец Гегель резюмирует: «Мышление, понятие... необходимо и состоит в том, что оно не остается субъективным, а снимает это субъективное и показывает себя объективным»².

Но это никак не кантовская, а собственно гегелевская трактовка разума, мышления и понятия.

Невозможность космологического и физикотеологического доказательств бытия Бога. Возвратимся к критике Кантом спекулятивной теологии. Формулируя космологическое доказательство, Кант пишет: «Если нечто существует, то должна также существовать и безусловно необходимая сущность как причина». Меньшая посылка здесь — «факт опыта», большая — заключение от опыта вообще к существованию необходимого. Это доказательство *космологическое*, потому что предмет всякого возможного опыта является *мир*. Это возвращает нас к четвертой антиномии в космологической идее (о свободной причинности). Оно опровергнуто по сути уже там.

Физикотеологическое доказательство исходит из «особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира». Это аргумент самый старый, соответствующий обыденному разуму. Мир — «неизмеримое поприще многообразия, порядка, целесообразности и красоты... и потому предполагает того, кто это целесообразно устроил. Самое большее, чего может достигнуть физикотеологический аргумент, это доказать существование зодчего мира... но не творца мира...»³ Это связано с тем, что речь идет о целесообразности устройства, но не сотворении самой материи.

Повторим общий вывод: оба проанализированных доказательства основаны на *онтологическом* аргументе и предстают как «введение к нему».

¹ Там же. С. 495—496.

² Там же. С. 496.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 542.

Любопытна *общая оценка* Гегелем результатов критики Кантом доказательств бытия Бога (сам он, по сути, признавал онтологическое доказательство). В его «Лекциях о доказательстве бытия Бога» есть «Вставка», посвященная кантовской критике космологического доказательства.

Гегель зафиксировал следующее обстоятельство: «Критика Кантом метафизических доказательств бытия Бога возымела то действие, что аргументы таких доказательств были отброшены, в научных работах о них больше нет речи, и почти что стыдно их приводить»¹. Хотя в обыденной жизни и при обучении детей применять их считается позволительным. Вместе с тем, «каким бы великим нарушением запрета ни было упоминание этих доказательств в благопристойном обществе философов наших дней... кантовские опровержения этих доказательств все равно представляются чем-то давно устаревшим и не заслуживающим упоминания»². В результате, вытеснив эти доказательства, «кантовская критика стала источником другого, более короткого, способа расправы с ними — это способ объявить чувство единым судьей истины...» (здесь Гегель имеет в виду учение о непосредственном знании Якоби, возможно и философию Шлейермахера).

Невозможность спекулятивной теологии в целом. Кант утверждает, что невозможна никакая теология, основанная на *спекулятивных* принципах разума, — ни деистическая, ни теистическая. Деист признает возможность познания разумом существования первосущности, но отказывается от ее точных определений. Теист полагает возможность познать ее в ее определениях по аналогии с природой. Деист признает под этой сущностью «только причину мира... а второй — творца мира... деист верит в бога, а теист верит в живого бога»³.

В этом контексте Кант ограничился самой общей дефиницией теоретического знания о том, *что* существует, а практического знания как знания того, *что должно* существовать. «Теоретическое знание бывает спекулятивным, если оно направлено на внеопытные умопостигаемые предметы или понятия и противоположно познанию природы...» (направленному только на предметы опыта).

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции о доказательстве бытия бога // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 400.

² Там же. С. 401.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 544—545.

Вывод Канта вполне определен. Он пишет: «Все попытки чисто спекулятивного применения разума к теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру ничемны и не ведут ни к какой теологии... Если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то не может быть никакой рациональной теологии»¹. В примечании Кант указывает на различие «теологической этики», которая «содержит в себе нравственные законы, предполагающие существование» (Бога), и «этикотеологии» — убеждения в существовании Бога, «основывающегося на нравственных законах»². Таким образом, возможна теология только в контексте практического (не теоретического) разума!

Однако Кант подчеркивает «важное негативное значение» трансцендентальной теологии. Она призвана устранить из понятия высшей сущности всякий антропоморфизм, всякие утверждения атеистического и деистического характера. Если нельзя доказать существование Бога, то невозможно и противоположное. Бытие необходимой высшей сущности «нельзя доказать, но нельзя и опровергнуть»³.

Как возможна метафизика? Нельзя допустить, чтобы рассмотрение вопросов, обсуждавшихся Кантом в тексте, при всей их важности самих по себе, затмило от нас *сверхзадачу* всей «Критики чистого разума» и специальную задачу трансцендентальной диалектики: ответить на вопрос как возможна метафизика?

В предыдущих частях «Критики» Кант отвечал на вопросы, как возможна математика и как возможно чистое естествознание, и обосновал возможность в них объективного (всеобщего и необходимого) достоверного знания путем доказательства существования чистых априорных форм познавательных способностей — чувственности (пространства и времени) и рассудка (категорий и выведенных из них основоположений). Хотя у чистого разума также обнаружились собственные априорные формы (идеи), вопрос о возможности метафизики не мог быть решен аналогичным образом.

Заметим, в традиции «школьной метафизики» речь шла о двух ее частях: о так называемой «общей» («универсальной»)

¹ Там же. С. 547—548.

² Там же. С. 545.

³ Там же. С. 551.

метафизике, или «онтологии», предметом которой выступало бытие сущего, и о «специальной» метафизике, исследующей вопросы о бессмертии души в рациональной психологии, о мире как целом в рациональной космологии и о существовании Бога в рациональной теологии, а также вопрос о возможности и реальности свободы.

Проблематика «общей» («универсальной») метафизики в трансцендентальном идеализме обрела по сути *феноменологическое* решение: существуют в принципе непознаваемая «вещь в себе» и мир объектов как явлений, создаваемый (по формам своего существования) познавательными способностями субъекта. Поэтому-то «онтологии» и пришлось сменить свое «гордое имя» на имя трансцендентальной аналитики.

В трансцендентальной диалектике выяснялась возможность «специальной метафизики» (и впоследствии Кант именно ее предпочитал именовать «просто» метафизикой). И результат оказался *отрицательным* (негативным).

Кант пришел к выводу, что чистый разум с его априорными формами (идеями) *не в состоянии* не только *познавать* свои умопостигаемые («сверхчувственные») объекты, но даже *обосновать их реальность*. Иными словами, метафизика как теоретическое знание, соответствующее критериям научной объективности, обоснованности и достоверности, в принципе *невозможна*.

Чистый разум в своих спекулятивных притязаниях обнаружил несостоятельность, а потому результат его трансцендентальной критики должен предостеречь от его дальнейших необоснованных стремлений в этом направлении, при реализации которых разум неизбежно должен выходить за границы собственных познавательных возможностей.

Позже в «Критике практического разума», Кант покажет, что главные вопросы метафизики могут обрести более или менее удовлетворительное (хотя и не теоретически-познавательное) разрешение в моральной философии. Правда, это будет хотя также чистый, но уже практический разум. Этот вывод в общей форме содержался уже и в первой «Критике».

В последующих работах, в том числе в трактате «Об успехах метафизики со времени Лейбница и Вольфа» (1791), Кант несколько уточнит и конкретизирует свои представления о метафизике и ее возможностях. Но главные выводы первой «Критики» по этому вопросу он не будет пересматривать. Кант писал: «...величайшая и, быть может, единственная польза всякой фи-

лософии чистого разума только негативна: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений»¹.

Чистый разум в отношении рассудка. Однако остается неразрешенным вопрос, означают ли выводы о несостоятельности притязаний чистого разума на спекулятивное познание сверхчувственного то, что он вовсе есть «ложная способность», лишь порождающая диалектическую видимость и ни на что иное не пригодная? Кант убежден, что *заблуждения* всегда возникают из-за неправильного применения нами наших способностей. Он пишет: «...все ошибки... всегда следует приписывать недостатку в способности суждения, а не рассудку или разуму»². Это относится и к применению трансцендентальных идей разума. Возможно как их имманентное применение (к рассудку), так и трансцендентное. Но имманентное применение разума возможно не прямо к чувственному опыту, а только к рассудку. Согласно Канту, «разум никогда не имеет прямого отношения к предмету, а всегда имеет отношение только к рассудку», и только через него «к своему собственно эмпирическому применению»³. «Рассудок служит предметом для разума точно так же, как чувственность служит предметом для рассудка»⁴.

«...Трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного (определяющего какие-то предметы и их понятия) применения... Но они имеют... необходимое регулятивное применение... т. е. направляют рассудок к определенной цели...»⁵ Разум «стремится осуществить... *систематичность* познания, т. е. связь знаний согласно одному принципу. Это единство разума всегда предполагает идею... о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей и... постулирует полное единство рассудочных знаний»⁶. Это систематическое единство знаний Кант рассматривает не как данное, а лишь как требование и помощь рассудку⁷. Этому же служат три принципа разума: 1) «однородности» («многообразного в рамках высших

¹ Там же. С. 655.

² Там же. С. 552.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 566.

⁵ Там же. С. 553.

⁶ Там же. С. 553—554.

⁷ Там же. С. 555.

родов»); 2) «спецификации» («разнообразия однородного в рамках низших видов»); 3) «непрерывности» («сродства всех понятий» непрерывности перехода к другому виду форм).

Принцип «как если бы». Все идеи чистого разума (теоретически недоказуемые) приняты Кантом в качестве регулятивного принципа мышления «как если бы». Проиллюстрируем этот тезис с помощью трансцендентальных идей. Еще раз возвратимся к трактовке Кантом идеи Бога. Согласно Канту, «понятие высшего мыслящего существа есть только идея»¹. Мы не имеем ни малейшего основания безусловно признавать предмет этой идеи (предполагать, что он существует сам по себе)... В то же время «вещи в мире должны рассматриваться так, *как если бы* они получали свое существование от высшего мыслящего существа»².

Относительно космологической идеи Кант писал: «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть целесообразное единство вещей и спекулятивный интерес разума... рассматривать все устройство мира так, *как если бы* оно возникло из намерения наивысшего разума... такой принцип открывает совершенно новую перспективу связать вещи в мире согласно телеологическим законам...» в целях «их наибольшего систематического единства»³. Впоследствии это будет сформулировано несколько иначе в «Критике телеологической способности суждения».

Аналогично высказывание о душе. Кант писал: «Мы должны... стараться, чтобы наша душа во всех своих явлениях, действиях и восприятиях руководствовалась внутренним опытом так, *как если бы* она была простой субстанцией...»⁴ «Психологическая идея и не может означать ничего иного, кроме схемы регулятивного понятия. Действительно, самый вопрос, не духовной ли природы душа сама по себе, не имеет никакого смысла»⁵.

Таким образом, Кант полагал, что подобные предположения — *как если бы* — должны содействовать прогрессу естественнонаучного познания природы. Шопенгауэр же вопреки Канту высказал предположение, что все эти идеи разума, буду-

¹ Там же. С. 570.

² Там же. С. 571.

³ Там же. С. 581—582.

⁴ Там же. С. 571.

⁵ Там же. С. 679.

чи реализованными в естественнонаучном исследовании, не только не содействуют познанию природы, но явно вредны. Правда, и сам Кант видел опасности заблуждений, проистекающих при отказе от *только лишь регулятивного* применения идей разума. В частности, опасность «ленивого разума», отказывающегося исследовать действительные естественные причины и отсылающего к божественному Провидению и телеологии природы. Когда «идеями высшей сущности пользуются не регулятивно, но конститутивно — это, согласно Канту, «признак ленивого разума». Не менее вредна ошибка «извращенного разума», когда эмпирический поиск единства законов природы заменяется постулированием и антропоморфической трактовкой «действительности целесообразного единства» в природе.

Выводы Канта из диалектики чистого разума. Размышляя о конечной цели естественной диалектики чистого разума, Кант исследует вопросы, предлагаемые самим чистым разумом, и ответы на них.

Во-первых, «существует ли что-то отличное от мира, что содержит в себе основание порядка мира и его связи по всеобщим законам?» Ответ: «Без сомнения». У мира явлений «должно существовать трансцендентальное, т. е. мыслимое только для чистого разума, основание»¹.

Во-вторых, «есть ли эта сущность субстанция, обладающая высшей реальностью?» Ответ: «Этот вопрос не имеет никакого значения», «все категории, посредством которых я пытаюсь составить себе понятие о таком предмете, имеют только эмпирическое применение и лишены всякого смысла» (за его пределами)².

В-третьих, «не можем ли мы... мыслить эту отличную от мира сущность по аналогии с предметами опыта?» Ответ: «Конечно, но только как предмет в идее, а не в реальности... неизвестный для нас субстрат систематического единства, порядка и целесообразности устройства мира»³.

«Но можем ли мы, идя таким путем... 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

¹ Там же. С. 587.

² Там же.

³ Там же. С. 588.

возможного опыта? Никоим образом. Ведь мы только предположили нечто такое, о чем не имеем понятия, каково оно само по себе (чисто трансцендентальный предмет)... Мы мыслили эту неизвестную нам сущность только *по аналогии* с неким мыслящим существом (эмпирическое понятие)¹. И так, эта идея в отношении применения нашего разума к миру обоснована, но приписать ей «объективную значимость» нельзя. Мы мыслим ее «только в идее»². Подводя окончательные итоги, Кант замечает: «...для вас должно быть совершенно одно и то же, утверждают ли, что Бог так мудро пожелал этого или что природа так мудро устроила это»³.

Тем самым Кант доказывает *необходимость* этих *понятий* (идей разума) только *лишь внутри самого разума и для нас!* Он подчеркивает: «всякое человеческое познание начинается с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями... в отношении всех этих трех элементов оно имеет априорные источники знания...»⁴ Однако никакое спекулятивное познание никогда не может выйти (с этими элементами) за сферу возможного опыта. Этот вывод, ввиду естественного интереса к перечисленным вопросам, Кант предлагает «сложить в архив человеческого разума для предупреждения будущих заблуждений подобного рода»⁵.

¹ Там же.

² Там же. С. 589.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 591.

⁵ Там же. С. 592.

Лекция 6

«КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» КАНТА: «Трансцендентальное учение о методе»

Метод у Канта. Трансцендентальное учение о методе обычно привлекает намного меньшее внимание комментаторов, чем критика трансцендентальных способностей. Это вполне оправданно. Хотя все три кантовские «Критики» завершаются разделами о методе, место и роль этих «рассуждений о методе» у Канта иная, чем у основоположников новой философии Ф. Бэкона, Декарта или Гоббса (не говоря о трактовке метода как «души системы» Гегелем). В них Кант не описывал методы собственных исследований трансцендентальных способностей и не претендовал на разработку пригодной для всех универсальной методологии. Метод был призван определить условия построения системы чистого разума и, поскольку задача состояла в применении результатов уже полученных критикой трансцендентальных способностей, имел «прикладное» значение. Здесь нет нужды воспроизводить его содержание даже в существенных моментах, тем более что особых трудностей для понимания этот раздел книги и не представляет — в нем воспроизводятся с уточнениями уже известные читателю положения. И все же о некоторых важных для осмысления философии Канта в целом темах упомянуть стоит.

Трансцендентальное учение о методе состоит из четырех частей: дисциплины, канона, архитектоники и истории чистого разума.

Дисциплина разума. При обсуждении дисциплины чистого разума, призванной удержать его от заблуждений, Кант использует негативное значение этого понятия. Дисциплина подразумевает особое негативное законодательство, «систему предосторожностей и самопроверки». Она нужна только для чистого разума, рассудок не нуждается в дисциплине — критерии проверки ему дает опыт.

Методы философии и математики. В «Трансцендентальном учении о методе» Кант занялся сопоставлением методов двух родов чистого априорного познания: математического и догматического (философского). Вопреки возобладавшей в новоевропейской философии традиции считать математическое познание высшим образцом достоверности и методического совершенства (также и для философии) он обосновал вывод о неприменимости математических (и аналогичных им) методов в философии. Рассмотрим это подробнее.

Кант пишет: «*Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое знание есть познание посредством конструирования понятий. Но конструировать понятие — значит показать а priori соответствующее ему созерцание*»¹. Кант видит свою задачу в том, чтобы показать, «как велико различие между дискурсивным применением разума согласно понятиям (в философии. — Ю. П.) и интуитивным применением его посредством конструирования понятий (в математике. — Ю. П.)»².

Придя к заключению о неприменимости математических методов в философии, Кант осуществляет подробный анализ дефиниций, аксиом, демонстраций и сопоставление возможностей их использования в математике и философии. Он пишет: «Математические дефиниции *создают* само понятие, а философские — только *объясняют* его»³, т. е. дают экспозицию. «Математические дефиниции никогда не могут быть ошибочными», в то время как «философия кишит ошибочными дефинициями»⁴.

Аксиомы представляют собой «априорные синтетические основоположения, поскольку они непосредственно достоверны». Но «понятие нельзя синтетически и тем не менее непосредственно связать с другим понятием, так как для того чтобы иметь возможность выйти за пределы понятия, нужно иметь какое-то третье, опосредующее, знание». Поэтому в философии «нельзя найти ни одного основоположения, которое заслуживало бы названия аксиомы»⁵.

Эта мысль об *опосредовании* философского знания и о невозможности иметь в ней интуитивно достоверные основоположения направлена прямо против будущего учения Фихте.

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 600.

² Там же. С. 604.

³ Там же. С. 611.

⁴ Там же. С. 612.

⁵ Там же. С. 613.

О критике и границах разума. Согласно Канту, «разум никогда не может уклониться от критики», он «никакими запретами не может нарушать ее свободы»¹. Антитетика чистого разума (в разделе об антиномиях она была названа «мнимой антитетикой», результатом недоразумения, возникающего *когда трансцендентальные идеи разума пытаются прилагать к объектам*) не предполагает «никакого действительного противоречия разума с самим собой... Таким образом, собственно, никакой антитетики чистого разума нет»².

Размышляя о критике разума, «посредством которой... доказываются на основе принципов не только пределы, а и определенные границы разума»³, Кант оговаривает различие между *пределом горизонта* познавательных способностей и его *границей*. Пределы лишь очерчивают круг возможного, а границы принадлежат как бы *обоим мирам*.

Хотя понятия разума — это только идеи, не имеющие предмета ни в каком опыте, «отсюда вовсе не следует, что они обозначают предметы вымышленные и вместе с тем признаваемые возможными. Они мыслятся только проблематически (как эвристические фикции для обоснования регулятивных принципов в отношении рассудка. — Ю. П.)... Вне этого своего применения они суть пустые порождения мысли, возможность которых недоказуема и которые поэтому не могут быть положены в основу объяснения действительных явлений посредством гипотез»⁴. (Одно дело «мыслить душу как простую» и совсем другое — «допускать, что душа есть простая субстанция... Разум не имеет никаких оснований допускать в качестве мнения [существование] чисто умопостигаемых существ или чисто умопостигаемых свойств вещей чувственно воспринимаемого мира...»⁵ Но нельзя и догматически отрицать их, так как о невозможности их мы также не знаем.

Стоит подчеркнуть принципиальное различие у Канта проблематического и гипотетического. Гипотеза — это всегда мнение о действительном существовании возможного (в опыте). Предметы идей разума не принадлежат сфере возможного (опыта) и не являются гипотезами (для них это было бы слишком «сильным» выражением).

¹ Там же. С. 617.

² Там же. С. 620.

³ Там же. С. 632.

⁴ Там же. С. 638.

⁵ Там же. С. 639.

Канон чистого разума. Каноном чистого разума Кант назвал совокупность принципов и правил его применения. Поскольку невозможность применения разума для спекулятивного познания умопостигаемых объектов уже доказана, Кант высказывает предположение, что разум «на пути практического применения может надеяться на большее счастье»¹. Если канон возможен только для практического применения разума, содержательно обсуждать эту возможность без обращения к последующим работам Канта по моральной философии («Критике практического разума», «Основоположениям метафизики нравственности» и др.) не представляется целесообразным, ибо в них многие положения первой «Критики» на эти темы подверглись существенным уточнениям и преобразованиям. Укажем лишь, что этот последующий материал непосредственно относится к проблематике моральной философии и затрагивает в том числе проблемы практической свободы, практического и прагматического применения разума, идеал высшего блага, существование морального мира, этикотеологию и ряд других. Здесь напомним только, что первоначально Кант намеревался ограничить содержание трансцендентальной философии первой «Критикой», и сделаем терминологическое уточнение. Кант в этом контексте пишет еще не о практическом разуме, а только о практическом *применении* разума. Трудно, однако, удержаться и не привести «образцовую» в своем роде характеристику практического применения разума. Кант пишет: «...разум дает также законы, которые суть императивы, т. е. объективные *законы свободы*, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами»².

Три главных вопроса философии. Еще один существенный момент нам предстоит обсуждать в ходе курса в связи с антропологической проблематикой у Канта. Речь идет о трех главных вопросах философии (метафизики), которые в поздней кантовской работе «Логика. Курс лекций» редуцированы им к четвертому вопросу: «что такое человек?» Надо помнить, что сами эти вопросы сформулированы уже в первой «Критике». Кант писал:

¹ Там же. С. 655.

² Там же. С. 659—660.

Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в следующих трех вопросах: 1) что я могу знать? 2) что я должен делать? 3) на что я могу надеяться?

Первый вопрос чисто спекулятивный. Мы исчерпали... все возможные ответы... и нашли такой, который должен удовлетворить разум.... если он не обращен на практическое. Однако от двух великих целей, на которые, собственно, были направлены все стремления чистого разума, мы остались столь же далеки... если речь идет о знании, то... это знание относительно указанных двух проблем никогда не может стать нашим достоянием.

Второй вопрос чисто практический. Как таковой он может, правда, принадлежать чистому разуму, но в таком случае этот вопрос не трансцендентальный, а моральный, стало быть, наша критика сама по себе не может заниматься им.

Третий вопрос... есть вопрос одновременно практический и теоретический, так как практическое служит лишь руководством для ответа на теоретический и, если пойти еще выше, на спекулятивный вопрос. Действительно, всякая *надежда* имеет в виду блаженство и в отношении практического, и в отношении нравственного закона составляет то же самое, что знание и закон природы в отношении теоретического познания вещей. Первая приводит в конце концов к заключению, что нечто (определяющее конечную возможную цель) *существует, потому что чему-то надлежит произойти*; а второе приводит к заключению, что нечто *существует* (действуя как высшая причина), *потому что нечто происходит*.

(Здесь Кант ввел различие прагматического и нравственного законов. — Ю. П.).

Блаженство есть удовлетворение всех наших склонностей... Практический закон, основывающийся на мотиве *блаженства*, я называю прагматическим (правило благоразумия)... Прагматический закон основывается на эмпирических принципах... Нравственный закон отвлекается от склонностей и естественных средств их удовлетворения и рассматривает только свободу разумного существа вообще... (которая) может по крайней мере основываться на одних лишь идеях чистого разума и быть познана а priori¹.

«Что такое человек?» В контексте современной философии принято считать, что главный вклад Канта в антропологическую проблематику состоит в сформулированном им в «Логике» выводе, согласно которому все три главных философских вопроса сводятся в конечном счете к проблеме «что такое человек?»

¹ Там же. С. 661—662.

«Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1) что я могу знать? 2) что я должен делать? 3) на что я смею надеяться? 4) что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»¹.

Непросто найти формулировки Канта, которые цитировались и комментировались бы чаще этих, в том числе и как свидетельство того, что всю свою метафизику Кант обосновал на антропологии. Эта мысль активно отстаивалась Хайдеггером, который считал, что Кант «эксплицитно и осознанно возводит основные вопросы метафизики и философии вообще к вопросу „Что такое человек?“»². «Кантовское обоснование показывает: обоснование метафизики является вопрошанием о человеке, т. е. *антропологией*»³. Это, правда, противостоит заявленному Кантом стремлению понять субъекта трансцендентальных способностей как «всякое разумное существо», а потому сохраняются поводы для дискуссий. Тем более что эта редукция «интересов разума» к антропологической проблематике была осуществлена Кантом лишь применительно к философии во «всемирно-гражданском значении», отношение которой к трансцендентальной философии также нуждается в прояснении. Наконец, опубликованная от имени Канта в 1800 г. «Логика. Пособие к лекциям», из-за которой и разгорелся весь сыр-бор о «сведении» Кантом философии к антропологии, — по жанру сочинение своеобразное, составленное из написанных им в разные годы конспектов к лекциям и записей слушателей. Нет оснований рассматривать их как полное и высшее выражение философской мудрости Канта.

«Философия во всемирно-гражданском плане». Мартин Бубер, пожалуй, наиболее последовательно выразил подобное представление о внутренней эволюции трансцендентальной философии Канта в направлении создания антропологии в контексте «философии во всемирно-гражданском плане». Аналогичные трактовки кантовского понимания «философии во всемирно-гражданском плане как чуть ли не высшего уровня

¹ *Кант И.* Логика // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 438.

² *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 170.

³ *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 120.

философствования не только в сравнении со «школьной» философией, но и со всей системой трансцендентального идеализма Канта в целом обрели распространение до и независимо от Бубера. Так и согласно Хайдеггеру, «эти три изначальных вопроса определяют человека не как природное существо, но как „гражданина мира“. Они составляют предмет философии „во всемирно-гражданском плане“, т. е. область собственно философии»¹. Выводы эти стали общим местом и обрели прочность историко-философского и «антропологического» предрассудка.

Этот пункт, действительно ли (по Канту) «философия во всемирно-гражданском плане», предмет которой человек как «гражданин мира», тождественна с «собственно философией», заслуживает дополнительного внимания.

Статус «философии во всемирно-гражданском плане» представляется у Канта однозначно определенным уже в статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и в соответствующих разделах «Критики способности суждения», в которых обсуждалась проблематика философии истории. В той мере, в какой история, по Канту, может рассматриваться как бы «по плану природы», она движется к достижению «всемирно-гражданского состояния», т. е. в направлении создания правового порядка во всемирном масштабе. Эта история «по плану природы» реализуется внутри природы (в кантовском ее понимании) и реализует «последние цели» самой природы.

Цель, реализуемая «историей во всемирно-гражданском плане», — это всего лишь осуществляемый в «природе» (в кантовском ее понимании как совокупности существующего в пространстве и во времени действительного и возможного опыта) правовой идеал человеческой общности.

Трактовать «философию во всемирно-гражданском плане» у Канта как наиболее «высокий» уровень или тип философствования в сравнении с трансцендентальной философией или «метафизикой» нет оснований. Напротив, этот способ философствования (по Канту) ориентирован только на «природно-исторический» способ человеческого существования. Только в приземлении к такому историческому существованию человечества внутри проблематики «философии во всемирно-гражданском плане» трансцендентально-философские, по сути, вопросы в состоянии отчасти преобразовываться в антропологические.

¹ Там же.

В «Логике» при формулировке Кантом четырех вопросов (вместе с антропологическим, к которому сводятся три предыдущих) все они отнесены им к философии, взятой в весьма специфическом ракурсе как *науке о высшей максиме применения нашего разума* в отношении его конечной цели, т. е. затронута проблематика «применения» трансцендентальной философии к жизни. Главное в кантовских характеристиках «гражданина мира» в «Антропологии с прагматической точки зрения» — это понимание его как общественно-исторического существа, общающегося со всеми другими людьми.

Термин «школьная философия» также использовался Кантом ранее многократно. Под «школьной философией» подразумевалась обычно историческая форма университетской философии, в первую очередь философия «школы» Лейбница—Вольфа; иногда Кант определение философии как «школьной» сопровождал в тексте в скобках его латинским синонимом «схоластическая».

Для Канта было очевидным, что «философия во всемирно-гражданском плане» — это ни в коем случае не «еще одна» философия помимо трансцендентальной и наряду с нею. По его глубокому убеждению, не может быть двух и более истинных философий. «Может ли существовать больше, чем одна философия? — спрашивал он и отвечал: ...так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т. е. возможна только одна истинная философская система...»¹

Другое дело, что эта одна-единственная философия, будучи представлена в разных ракурсах и измерениях, обретала у Канта различные наименования: «критическая», «трансцендентальная», «формальный идеализм» и др. В «философии во всемирно-гражданском плане» та же философия спроецирована Кантом в ее содержательном «приложении» к общественно-историческому существованию человеческого рода.

Мнение, знание и вера. Следующий знаменитый фрагмент содержит различение трех способов (ступеней) «признания истинности суждения»: мнения, веры и знания. Истина может иметь как объективные, так и субъективные основания. Объективно и субъективно обоснованные, необходимые и общезначимые истины составляют достоверное знание. Мнением Кант на-

¹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. М., 1966. С. 264.

зывает недостаточно обоснованное, как объективно, так и субъективно, признание чего-то истинным. «Слово *вера* служит в таких случаях выражением скромности в объективном отношении, но в то же время твердой уверенности в субъективном отношении». Важно, что даже *гипотеза* объективно более достоверна, чем *вера*!

В априорных суждениях разума мнения недопустимы. В спекулятивном применении разум не способен к обретению истинного знания сверхчувственных объектов, но и вера в этих вопросах неприемлема. Зато в практическом применении разума она при всей ее теоретической недостаточности, по мысли Канта, уместна и необходима. Вера, понятая таким образом как один из способов обоснованности и признания истинности суждений (в ряду с мнением и знанием), отнюдь не только религиозная; она имеет место в нравственности, в многообразных умениях, может быть «случайной» прагматической верой. И в теоретических суждениях бывает «аналог веры», Кант именует ее доктринальной верой, приведя для примера «твердую веру» в существование обитателей других миров. Нетрудно видеть, что, получив подтверждение в опыте, вера может перейти в ранг знания, но может оказаться и опровергнутой.

Архитектоника чистого разума и система философии. В главе «Архитектоника чистого разума» (архитектоника понята как искусство построения системы) после показательного замечания, что лишь благодаря систематическому единству обыденное знание становится наукой, Кант определил систему знания как единство знаний, объединенных идеей разума о форме целого. В основание системы положено различие двух предметов законодательства человеческого разума — природы и свободы и, соответственно, двух частей философии. В результате чего «философия природы имеет дело со всем, что есть, а нравственная — только с тем, что должно быть»¹. Философия как «знание, основанное на чистом разуме», является чистой; а как знание, «основанное на эмпирических принципах», — «эмпирической философией». «Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способности разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все... философское знание, основан-

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 685.

ное на чистом разуме в систематической связи и называется *метафизикой...*» Метафизикой «можно называть также всю чистую философию, включая и критику...» В таком случае и метафизика (понятая в широком смысле как система чистого разума вообще) делится на метафизику спекулятивного и практического применения чистого разума, т. е. метафизику природы, или метафизику нравов. «Метафизикой в более узком понимании обычно называют метафизику спекулятивного разума». Она «состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений... причем объекты, которые *были бы даны (ontologia)* не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов (все равно, даны они чувствам или... другому виду созерцания), и есть... *физиология* (хотя лишь рациональная физиология)»¹.

В последующей творческой эволюции Канта его представления о дальнейшем членении его системы философии, ее частях и подразделениях и их осуществление подвергались существенным преобразованиям. Более поздний развернутый вариант представлен им в «Первом введении к „Критике способности суждения“». Но все модификации и уточнения не затронули упомянутых здесь исходных оснований.

История чистого разума. Даже среди приверженцев кантианства и поклонников Канта признано, что «слабым местом» в его философии является недостаточное для философа такого масштаба овладение им историей философии (Древней и частично Новой). На заключительную главу раздела о методе «История чистого разума» Кант и сам не возлагал существенных задач, подчеркивая, что «этим названием здесь обозначено лишь место, которое остается в системе и должно быть заполнено в будущем»². Он ограничился общей классификационной схемой философских направлений и принципов.

1. По *предмету* познания им выделяются *сенсуалисты*, для которых действительны лишь предметы чувств, и *интеллектуалисты*, признающие чувственные предметы видимостью и утверждающие действительность лишь умопостигаемого (Эпикур, Платон).

¹ Там же. С. 685—686, 688.

² Там же. С. 693.

2. По происхождению познания: эмпирики (Аристотель, Локк) и ноологисты (Платон, Лейбниц).

3. По методу (из основоположений) — Кант указывает на господство в настоящее время *натуралистических* и *научных* методов. Натуралисты считают возможным обойтись обыденным разумом без науки (для Канта это все равно, что утверждать, будто расстояние до Луны можно определить на глаз без математики и астрономии). «Это ненависть к науке, возведенная в принцип». Сторонники научного метода — либо *догматики*, либо *скептики*. «Открытым остается только *критический* путь»¹.

Как и в исходных для всей критической философии характеристиках Кантом крайностей «догматизма» и «скептицизма», в преодолении которых формулировались ее задачи, подход Канта к истории философии здесь был чисто классификационным, «табличным». Прежние философские учения распределены в таблицу по разным основаниям, причем в одной классификационной ячейке оказываются учения, принадлежащие различным эпохам и генетически не связанные. Подлежит ли его классификация исторической развертке во времени — это Канта несколько не интересовало. Об историческом движении философской мысли во времени, об историко-философском процессе не возникает и мысли — не то что речи.

Зато есть прекрасный повод констатировать и развернуть вывод, что незначительный временной интервал между родоначальником немецкого классического идеализма Кантом и его завершителем Гегелем ознаменовал радикальную смену позиций философии в отношении ее собственной истории.

¹ Там же. С. 695.

Лекция 7

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА

(основное содержание)

Состав моральной философии Канта. Главная работа Канта, посвященная моральной проблематике, — «Критика практического разума» (соответственно, вторая «Критика», 1788). Перед этим Кантом была написана, как он сам полагал, более популярная работа — «Основы метафизики нравственности» (1785), а на закате жизни — «Метафизика нравов» (1797).

Однако уже в тексте первой «Критики» Кант неоднократно обращался к практическому применению чистого разума (мы пока лишь вскользь затронули его по содержанию). Этому посвящена значительная часть «Трансцендентального учения о методе», так же как и некоторые места «Критики способности суждения».

Тематически к этой проблематике примыкает «Религия в пределах только разума» (1793). Немало рассуждений по моральной философии есть и в других работах Канта, вплоть до «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798).

Своеобразие нашего изучения моральной философии Канта. Собственно этическая проблематика философии Канта отчасти должна стать предметом изучения в курсах этики (особенно в ее нормативном содержании) и истории этических учений. Мы также воспроизведем наиболее важные положения его моральной философии в целом. Но только в общем виде, без развернутого воспроизведения аргументации Канта и без примеров.

Наш главный интерес заключается в том, чтобы установить место и роль моральной философии в общей «системе» критической философии и особенно в разработке Кантом метафизической проблематики. Трансцендентальная диалектика продемонстрировала принципиальную неспособность чистого *спекулятивного* разума дать ответы на главные вопросы «специальной метафизики», касающиеся *бессмертия души, реальности свободы и существования Бога*. В этом смысле, как система *теоре-*

тического знания чистого разума метафизика оказалась невозможной.

Но уже в первой «Критике» Кант обосновал вывод, что эти фундаментальные проблемы, проистекающие из глубинной метафизической потребности человека, могут и должны найти свое разрешение на пути «практического применения чистого разума». Посмотрим, как он это осуществил.

Общая характеристика «Критики практического разума». Архитектоника «Критики практического разума» выстроена по образцу первой «Критики». Вторая «Критика» также распадается на две части: «Учение чистого практического разума о началах» и «Учение о методе чистого практического разума». Первая часть включает в себя, соответственно, «Аналитику чистого практического разума» и «Диалектику чистого практического разума». Аналитика содержит «правило истины», а диалектика — «изложение и устранение видимости в суждениях практического разума»¹.

Мы вынуждены опустить воспроизведение этой архитектуры, включая таблицу категорий свободы (по тем же рубрикам количества, качества, отношения, модальности), вопрос о (не)возможности их схематизма, правило способности суждения, подчиненное моральному закону и отвечающее на вопрос, пригоден ли твой поступок для всех и каждого, антиномию практического разума и др. Это лекция по моральной философии Канта, а не текстуальный разбор «Критики практического разума». Заметим лишь, что вторая «Критика» по содержанию и возможностям усвоения читателем неизмеримо доступнее и прозрачнее, нежели первая. Трансцендентальные «эстетика» и «логика» представлены здесь в обратной последовательности.

Задачи второй «Критики». С предисловием, введением и основным текстом второй «Критики» вы будете знакомиться в ходе семинаров. Если вы начали эту работу, то вам известно, как Кант объясняет, почему в названии второй «Критики» опущено слово «чистый», хотя в ее подразделах исследуется именно он. Чистый практический разум, по Канту, сам по себе не нуждается в критике — это исследование «критикует всю его

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 327.

практическую способность»¹. Но в отличие от познания природы, где «применение разума определяется характером объекта», «в сфере практического разум имеет дело только с субъектом»². В этом смысле «практический разум» даже «более чистый».

В этом отношении показательно примечание Канта по поводу рецензии на «Основы метафизики нравственности», где указано, что там «не устанавливается новый принцип моральности, а только дается новая формула». Кант подчеркивает, что это очень верно, как будто бы мир не знал до сих пор, что такое долг. Эту же мысль в отношении моральной философии Канта высказывает Зиммель. Он пишет: «Так же как Кант в познании природы исходит из безусловно принятого факта — из существующей науки, он в этике исходит из соответствующего этому факта — из существующего нравственного сознания человека. В обоих случаях у него полностью отсутствует подрывающая основы тенденция, направленная на преобразование фактического; ему важно лишь революционизировать познание одного и другого. Он решительно отвергает предположение, что хочет ввести новую нравственность, для него все дело в „новой формуле“»³. Ницше обобщает вышесказанное, утверждая, что таковы все системы моральной философии.

Понятие практического. Истоки понятия практического обнаруживаются в разграничении Аристотелем *теоретических* и *практических* наук (от греч. *праксис* — действие, деятельность, *феория* — рассмотрение, исследование).

Понятие *практического* ранее использовалось Кантом в разных контекстах, как замечал он сам, «не в одном и том же смысле». Первая связанная с этим понятием оппозиция задана уже в «Критике чистого разума», для того чтобы зафиксировать противопоставление теоретического и практического отношения субъекта к миру и, соответственно, теоретического и практического знания. В теоретическом отношении, отмечал Кант, существование предмета (как явления) предшествует нашему представлению (знанию) о нем. В практическом, напротив, наше представление о предмете в форме цели предшествует его существованию (для этого различения не важно, стала ли впо-

¹ Там же. С. 313.

² Там же. С. 332.

³ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996, С. 74.

следствии цель причиной действительного существования «объекта», — это уже другой вопрос).

Когда речь идет о знании, то *теоретическое знание* — это знание *сущего*, а не формулирующее императивов *должного*. В практическом знании императивы (предписания) составляют основное содержание.

Другая дефиниция *практического* из первой «Критики». Кант пишет: «Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе»¹. В ней задается иное, чем в противопоставлении познавательному отношению понятие практического через свободу, а не через цель. Здесь речь идет о всякой свободе — не только «по чистому разуму», но и по свободному *произволу*.

Практическое, техническое, прагматическое. Если первоначально «практическое» отношение субъекта и его сознания взято Кантом суммативно как синоним целеполагающего, то следующим шагом явилась дифференциация «внутри практического». При этом обнаружилось, что наше целеполагание может мотивироваться или низшей способностью желания человека как чувственно-природного существа, или его же чистым практическим разумом в качестве свободного морального существа, что в практическом отношении (для того чтобы наши представления в форме цели действительно предшествовали существованию объекта), помимо постановки целей, необходим процесс их осуществления, «объективации». Он может быть эффективным при условии, что человек в реализации своих целей опирается на знание тех природных процессов, в которых и по законам которых становится возможной реализация целей в мире явлений. Такое отношение человека Кант предпочитал называть «технически-практическим» (от греч. *«технэ»* — искусство, мастерство, умение), имея в виду, что техническое знание по содержанию есть то же самое естественнонаучное, лишь спроецированное инструментально на достижимость целей, это то «знание природных причин», которое (как и по Ф. Бэкону) «совпадает с правилами действия».

В результате сфера «практического» в его широком значении оказалась как бы «разделенной» на три его разновидности: (1) *технически-практическое*, (2) *практическое*, мотивированное низшей способностью желания и (3) *разумно-практическое*,

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 658.

или морально-практическое, как область чистого практического разума. Чаще всего (хотя и не всегда) Кант предпочитал сохранять за термином «практический» последнее значение «морально-практического». Нравственное, как он замечал, — это «просто, или абсолютно, практическое».

Уже отчасти в учении о методе (в первой «Критике») и позже в «Антропологии...» в этот классификационный ряд было включено «прагматическое» в качестве еще одной разновидности «практического» (взятого в широком смысле). Термин «прагматическое» использовался Кантом и ранее, хотя и в несколько иных смысловых отношениях. Показательно, что уже в «Критике чистого разума» понятие и содержание «прагматического закона» обсуждалось Кантом непосредственно вслед за формулировкой тех же трех философских вопросов, но (в отличие от «Логики», о чем уже упоминалось) без «сведения» их к вопросу антропологическому. «Прагматический закон» как основанный на правиле благоразумия (это не что иное как «Klugheit» — *житейская мудрость*, афоризмы которой впоследствии сформулирует Шопенгауэр) и эмпирических принципах рассматривался там в соотнесении с «моральным законом», а оба вместе охватывают сферу «практического» (в широком смысле)¹.

В «Антропологии...» первоначально все выглядит элементарно. Кант разделил «технически-практическое» действие человека на два вида в зависимости от предметов, на которые оно направлено. За воздействующим на «вещи» сохранился термин «техническое», тогда как воздействующее на «человека» было названо «прагматическим». Тогда в прагматической антропологии человек в качестве ее предмета в первую очередь предстал не как продукт природы, а как результат воздействия на него других людей и себя самого.

Понятно, что здесь дана лишь общая понятийная «схема». Более тщательный анализ текстов показал бы как дополнительные «нюансы» и частности, в том числе и весьма интересные (например, рассуждение Канта о «технике природы» в третьей «Критике»), так и эволюцию позиции Канта.

Но в целом уже эта понятийная схема демонстрирует явное рационалистическое преувеличение Кантом роли *целесолагания* в практическом отношении и действии. Кантом оставлено совершенно без внимания все то, что люди делают непреднаме-

¹ Там же. С. 661—662.

ренно, в том числе и результаты, получающиеся *вопреки сознательным целям*, — «вторичные» и «третичные» последствия жизнедеятельности. (Сравним с высказыванием Маркса о действиях людей: «Они этого не знают, но они это делают».)

Способность желания и воля. В «Критике практического разума» Кант намеревается произвести «исследование особой способности человеческой души по ее источникам, содержанию и границам»¹. Он определяет *способности желания* как «способность существа через свои представления быть *причиной действительности предметов* этих представлений»². Это практическая способность в целом.

Таким образом, в полном соответствии с общим понятием критической философии главная цель второй «Критики» — найти априорные принципы способности желания (априорные принципы способности познания найдены в первой «Критике»). Здесь «познание разумом и априорное познание суть одно и то же»³. Имеется в виду: «разумом без всякого обращения к опыту». Эти априорные положения должны обладать *объективной всеобщностью* (основываться не на случайном эмпирическом согласии всех) и *объективной значимостью*.

В практическом применении «разум занимается определяющими основаниями воли». Воля, соответственно, «это способность *или создавать предметы*, соответствующие представлениям, *или определять самое себя* для произведения их»⁴. Здесь «мы... должны рассматривать разум не в отношении к предметам, а в отношении к воле и ее причинности». *Закон причинности из свободы* — «чистое практическое основоположение» — здесь начало⁵.

По сути *воля* и *способность желания* для Канта синонимичны. Но терминологически он предпочитает называть *волей* «чистую практическую», т. е. руководствующуюся разумом, способность желания. Тогда как в способность желания в целом включает и «патологическую» (порожденную чувственностью) составляющую.

Если сравнивать позицию Канта с другими возможными и действительными интерпретациями *воли*, то налицо его явный

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 320.

² Там же. С. 320, прим.

³ Там же. С. 322.

⁴ Там же. С. 326.

⁵ Там же. С. 328.

интеллектуализм. Воля — особая способность, сама по себе не познавательная. Но существует она лишь как *осознаваемая рационально формулируемая цель*. В той мере, в какой моральная воля в своем содержании определяется разумом, она совпадает по содержанию с практическим разумом. Но и воля, определяемая чувственной стороной человека, также существует, по Канту, лишь в осознаваемой форме цели.

Подобная рационализация воли вызвала резкий протест у Шопенгауэра. Он полагал, что отождествление (содержательное) воли с разумом (пусть и практическим) совершенно противоречит всей прежней традиции философии. Отчасти так оно и есть, достаточно вспомнить вариант *христианского волюнтаризма* Августина. Для Шопенгауэра с его слепой бессознательной волей подобный интеллектуализм совершенно неприемлем, как и для Ницше. И тенденция эта началась после Канта уже у Фихте, в философии которого помимо рациональной формы (как сознание цели) воля обладает и существованием в форме неосознаваемого субъектом стремления.

Максимы и законы. Кант вводит различие *максим* — только «субъективно значимых» правил, основоположений воли и законов, объективных, «имеющих силу для воли каждого разумного существа»¹. Если есть чистый практический разум, определяющий волю, то есть и законы. Если нет, то существуют только максимы.

Императивы. Согласно Канту, для человека, «у которого разум не единственное основание воли», практическое правило есть императив, т. е. повеление, долженствование, принуждение. Если бы разум определял волю, он бы выполнялся. Императивы бывают двух видов:

— гипотетические — императивы умения и также условные предписания воле для желаемого результата, т. е. императивы средств;

— категорические — безусловные императивы, практические законы, обладающие объективной и всеобщей значимостью вне всяких условий.

Отправной пункт — данность морального закона в нашем сознании. Напомним уже цитировавшуюся мысль Зимме-

¹ Там же. С. 331.

ля: «Так же как Кант в познании природы исходит из безусловно принятого факта — из существующей науки, он в этике исходит из соответствующего этому факта — из существующего нравственного сознания человека». Действительно, в предисловии к «Критике практического разума» Кант пишет: «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем»¹.

При этом Кант устраняет возможное недоразумение, связанное с тем, что в основном тексте второй «Критики» свобода обнаруживается как «следствие» морального закона, а в цитируемом отрывке как бы наоборот. Мы *осознаем* свободу из наличия мыслимого нами морального закона (в этом смысле закон — условие ее осознания), но на деле именно свобода — условие и основание самой возможности и реальности морального закона.

Другими словами, в нашем сознании в качестве его (сознания) факта дан моральный закон в форме неких предписаний, долженствований. Этим фиксируется возможность действовать не в полном подчинении естественной детерминации. Но данность факта наличия закона для Канта еще не означает данности его содержания (какой это закон). Здесь вжано, что этот *факт сознания индивидом его свободы* пока еще не *факт реальности* (возможности и действительности) свободы.

Априоризм как метод. Общая установка Канта в моральной философии — найти трансцендентальное основание морали (этики) в чистом разуме способом, аналогичным тому, которым были найдены априорные основания опыта в чистом рассудке.

Еще в «докритический период», исследуя отношения науки и метафизики и даже полагая еще, что таковые можно найти в форме рациональной метафизики, Кант пришел к следующему выводу. Эти метафизические основания не могут быть одновременно основаниями морали и науки о вкусе, последние могут и должны быть обоснованы иным образом — не на понятиях, а на чувствах. Тогда Кант в духе английского эмпиризма и Руссо допускал выводимость таких оснований из «Антропологии...» От такого варианта он позже отказался, но мысль о принципиальном различии (и несводимости к единому основанию) теоретического и практического еще более у него укрепилась. Более

¹ Там же. С. 314.

того, уже в те годы Кант утверждал: «Из рассмотрения вещи или понятия, каким бы оно ни было, невозможно ни познать, ни умозаключить, что должно делать, если то, что предпослано, не есть цель, а действие — средство». Как подчеркивал Кассирер, «в этих... фразах уже принципиально преодолены все системы морали, созданные в XVIII в... и в самом деле выражена основная мысль его будущей этики»¹.

Остается добавить, что речь идет о *непознавательном* характере морали и противопоставлении знания (сущего), т. е. вещей и понятий, и должного.

Позиция Канта вполне определена: *выведение* (из чего-то) или *обоснование* (чем-то) нравственного закона вообще невозможно, в таком случае этот закон утратил бы безусловность и стал бы обусловленным.

Априорность нравственности рассматривается как параллель к априорности «бытия» природы. Она должна быть свободной от всего «эмпирического», обладать необходимой «объективностью» (необходимостью и всеобщностью).

Критика материальной этики. Кант разворачивает доказательство того, что практические принципы, предполагающие объект (материю) способности желания как основания воли, являются только эмпирическими и не есть практические законы. Они зависят от существования предмета воли (объекта) и от субъективных (только эмпирических) удовольствий субъекта. Все «материальные принципы подпадают под общий принцип себялюбия, или личного счастья». Все они имеют «основание воли в низшей способности желания» (не в разуме) и носят патологический характер².

Кант разворачивает критику принципа счастья. «Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа... неизбежное основание его способности желания»³. Но это желание эмпирично, т. е. индивидуально вариативно и случайно. Принцип счастья материален. Считать принцип себялюбия (счастья) практическим законом нельзя даже при эмпирическом единодушии. Этот принцип обладает только субъективной значимостью, в нем нет необходимости, так как он базируется на случайном произволе (эмпирическом)

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 212.

² Кант И. Критика практического разума. С. 335.

³ Там же. С. 339.

и противоречит нравственности. Не обладает подлинной всеобщностью и принцип всеобщего счастья. Практический же закон должен познаваться априорно.

Заслуги критики материальной этики. О «великой заслуге Канта в области этики» Шопенгауэр писал: «...он освободил этику от всех принципов эмпирического мира, в частности от всякого прямого или косвенного эвдемонизма, и показал, что царство добродетели не от мира сего. Эта заслуга тем больше, что все философы древности, за исключением Платона... стремились... либо поставить добродетель и счастье по закону основания в зависимость друг от друга, либо отождествить их...»¹

Аналогично оценивал значение критики материальной этики Хайдеггер. Он писал: «В борьбе против поверхностного и замуфлированного эмпиризма господствовавшей моральной философии проявилась вся значимость решительного отграничения чистого априори от всего эмпирического»².

Суммативность понимания счастья у Канта. Ее критики. Кантовская трактовка принципа счастья вызвала к жизни разнообразные, преимущественно критические, оценки. По замечанию Зиммеля, все мотивации сведены к альтернативе: нравственность или эгоистическое счастье. В противовес Канту он утверждает: «Там, где объект или наше отношение к нему составляют последнее основание движения воли, воля не принадлежит более самой себе. В этом отношении Бог и красота земных тел, наука и бутылка шампанского находятся в одном ряду...»³ Зиммель отмечает: «Препятствия к свободе Кант объединяет в общем понятии: в стремлении к счастью... каждое стремление к счастью вводит нас в зависимость и ущемляет нашу свободу... Подлинный враг нашей свободы заключен в нас самих, ибо жажда счастья навязана нам нашей конечной природой...»⁴

Трактовка счастья Кантом рассматривается его критиками как чрезмерно расширительная, без ценностных градаций внутри него. Так, Зиммель пишет: «Из необъятного многообразия

¹ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 598.

² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 96—97.

³ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 74—75.

⁴ Там же. С. 75.

наших ощущений счастья Кант дистиллирует в качестве общего для всех совершенно абстрактное понятие счастья... поскольку он устранил из него все различия...»¹ Зиммель также замечает: «Кант считает... совершенно безразличным то, в чем она (воля) находит свое счастье...» («в объятиях кокетки или в слушании Девятой симфонии»). Зиммель настаивает, что «именно в этом все дело, именно это различие может превратить мир, в зависимости от того, какого рода люди в нем живут, в сокровищницу или в грязную лужу... Счастье из различных источников — различное счастье»².

Итоги обсуждения трактовки счастья. По поводу критики Канта Зиммелем и другими за слишком общую и бессодержательную трактовку принципа счастья заметим следующее: каковы бы ни были следствия такой трактовки, для Канта она была принципиальной, не случайной. Наивно полагать, будто Кант не видел внутренней (мы назовем ее сегодня «ценностной») градации содержания «счастья». В «Антропологии...» (как эмпирической науке) у Канта это не так. Но к моральному закону это не имеет отношения.

Важно другое, самые возвышенные и самые низменные «предметы» стремления к счастью непригодны как определители воли не в силу их определенных (тех или иных) собственных качеств, а уже тем, что они — «предметы»! Тем, что они извне «аффицируют» волю, а не она сама априорно определяет себя.

Формализм моральной философии Канта. Кант приходит к следующему известному выводу: моральный закон может быть только формальным (не «материальным»), т. е. не определяемым материей желания (объектами).

Практические законы разумных существ должны определять волю не по ее материи (предмету), а «только по форме». Это не значит, что Кант вовсе отвергает «предметность воли» или допускает существование воли, не направленной ни на какой предмет и лишенной всякой «материи». Напротив, он налагает запрет на то, чтобы предмет стал «определяющим основанием воли» и ее условием, т. е. чтобы воля от него зависела. Тогда она зависела бы и от эмпирических условий его существования. Но если в законе отвлечься «от всякой материи, т. е. от каждого

¹ Там же. С. 103.

² Там же. С. 104.

предмета воли (как определяющего основания)», остается только *форма всеобщего законодательства*¹. Практический закон должен обладать *всеобщностью*.

Если «одна лишь законодательная форма максимы есть достаточное определяющее основание воли», то тем более закон должен мыслиться с отвлечением от мира явлений и законов явлений². *Формализм* этики Канта коренится в общем трансцендентальном понятии *формы*, противопоставленной «материи». (Аналогично тому как в первой «Критике» вводились априорные формы чистого созерцания, чистого рассудка.)

Категорический императив как нравственный закон.

В категорическом императиве его содержание полностью тождественно его всеобщей форме (как закона для всех). Никакого другого содержания в нем нет. Если бы оно вдруг в нем обнаружилось, императив перестал бы быть категорическим и превратился бы в обусловленный (этим содержанием). Формулировка категорического императива хорошо известна: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»³.

Не менее известна его критика Гегелем. Он пишет: «Сущность воли состоит в том, что она определяет себя из самой же себя... Для воли нет другой цели, кроме... цели ее свободы». Высоко оценивая этот принцип, Гегель критикует кантовскую философию за то, что она «так и остановилась на этом принципе». «Но что служит содержанием этого закона? Здесь мы сразу приходим к бессодержательности», лишь к абстрактной формальной всеобщности. «Для определения долга... ничего другого не оказалось, кроме формы тождества...»⁴

Для Канта «чистый, сам по себе практический разум здесь уже непосредственно законодательствующий. Воля мыслится как независимая от эмпирических условий... как чистая воля, определенная одной лишь формой закона...»⁵

«Сознание такого основного закона можно назвать фактом разума...» Оно не из чего внутри разума невыводимо. Это «априорное синтетическое положение» не основано ни на чистом,

¹ *Кант И.* Критика практического разума. С. 342.

² Там же. С. 344.

³ Там же. С. 347.

⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 500—501.

⁵ *Кант И.* Критика практического разума. С. 348.

ни на эмпирическом созерцании. Это данный закон — «не эмпирический закон, а единственный факт чистого разума»¹. Является ли этот факт мыслью?

Чистый практический разум дает всеобщий нравственный закон для всех разумных существ. Он «не ограничивается только людьми, а простирается на все конечные существа, наделенные разумом и волей, включая даже бесконечное существо как высшее мыслящее существо»².

Зиммель подчеркивал, что категорический императив — это *аналог* «теоретической априорности... Одна только возможность мыслить собственный образ действий как закон для всех служит критерием... его объективности»³.

Но у человека нравственный закон выступает в форме *императива* (долженствования). Чистая воля (его) не есть *святая* воля (где не было бы противоречащих закону максим, проистекающих из субъективных причин). Для лишенного «природности» разумного существа следование моральному закону было бы само собой разумеющимся и не встречало бы никаких препятствий. Другими словами, воля человека зависит от морального закона, он ее принуждает к поступкам, но «одним лишь разумом», «моральным принуждением». Эту обязательность воли Кант называет долгом.

Три формулировки категорического императива. В «Основах метафизики нравственности» Кант дает три формулы категорического императива:

1) «максимы должно так выбирать, как если бы им следовало иметь силу всеобщих законов природы»;

2) «разумное существо как цель по своей природе, стало быть, как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием...»;

3) «все максимы... должны согласовываться с возможным царством целей...»⁴

Кант полагал при этом, что по «объективно-практическому» содержанию эти формулировки в основном совпадают. Это «три формулы одного и того же закона», которые различаются лишь *субъективно*. В первой формулировке акцент делается на

¹ Там же. С. 348.

² Там же. С. 349.

³ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 85.

⁴ Кант И. Критика практического разума. С. 278—279.

форме всеобщности, во второй — на *материи* воления (цели), в третьей дается «полное определение всех максим».

Всеобщая формула выглядит так: «Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом»¹.

Исследователи кантовской философии давно показали, что *логически* (и по содержанию) эти три формулы нетождественны, друг из друга невыводимы и нередуцируемы к одной. Но это уже, скорее, проблемы этики...

Обсуждение содержания категорического императива. Шопенгауэр доказывал, что категорический императив — это, по сути, переформулировка старого правила «чего не желаешь себе, не делай другому», «при этом источником такого этического принципа остается желание благополучия, т. е. эгоизм». «Поэтому, — пишет Шопенгауэр, — мы не можем разделять радость Канта по поводу того, что его принцип этики не материален, а формален...» Его содержание — это стремление к собственному счастью и потому «может служить только разумному эгоизму...»²

Действительно, вопрос о том, что же собой представляет *форма всеобщности* и (тем более) *содержание* морального закона (пусть как следствие всеобщности его формы), порождает затруднения. Зиммель указывает на парадокс: «Почему я не могу хотеть в качестве общего закона разрешения красть и лгать?» — и разворачивает его обоснование: «...Кант дает два совершенно противоположных решения этого вопроса, которые он и сам недостаточно отделяет друг от друга. Первое решение связано с собственным интересом», т. е. если бы так поступали другие в отношении меня, то я сам пострадал бы. Это объяснение Зиммель и другие считали неудовлетворительным. Зиммель писал: «... его использование Кантом мне совершенно непонятно. Почему собственный интерес, который он ведь никогда не считал нравственным критерием, вдруг должен быть решающим? Ведь (по Канту) я могу из нравственного интереса желать как общий закон и то, что противоречит моим частным интересам?... Этическая ничтожность (этого мотива) не устраняется никакими логическими или психологическими доводами»³.

¹ Там же. С. 279.

² Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. С. 600—601.

³ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 87—88.

Этот аргумент Зиммеля убедителен. Хотя ответить, почему у Канта выбрана эта формулировка, не столь трудно: здесь действительно «прорвалась» формула «ты — мне, я — тебе», которая обобщена в категорическом императиве. Ведь от того, что «золотое правило» ориентировано на всех, его содержание не изменилось. И в этом Шопенгауэр недалек от истины. Правда, я думаю, сам Кант и здесь мог бы возразить: «мой интерес» в этом случае не только мой обособленный, он также подлежит обобщению — тогда речь идет о противоречии интересам всех (таких, как я) и каждого...

Возвратимся ко второму обоснованию Кантом категорического императива в трактовке Зиммеля. Он фиксирует логическую (смысловую) противоречивость, к которой привело бы принятие в качестве всеобщих таких норм, как воровство или обман. Но и здесь возникают трудности в *применении* к отдельному нравственному решению. Дело в том, что закон может лишь запрещать, но не повелевать. Как и в познании: логическая непротиворечивость положения не есть доказательство истины. «Все примеры, которые приводит Кант, следуют формуле „ты не должен“. Тем самым определяется „нравственно-возможное“, но как из него выбрать „нравственно-необходимое“?» Более того, дальше возникают новые трудности. Противоречие тогда имеет следствия, когда предварительно признана реальность понятия. Если понятие только воображаемо, то из противоречия ему никакие выводы не следуют. Да, кража противоречит понятию «собственность», но, если я отрицаю это понятие, то противоречия нет. Это подчеркивал Гегель: «Собственность предполагается здесь заранее» — но если ее не предполагать, то «в воровстве нет никакого противоречия»¹. Аналогичное размышление приложимо к факту самоубийств.

Эту же мысль встречаем в выводе Зиммеля. Он пишет: «...внутренняя непротиворечивость закона, в который я возвожу мои индивидуальные действия, имеет значение только в том случае, если я заранее принимаю некое понятие... как нравственно значимое, как *то*, что должно быть. В противном случае я могу делать, что хочу, и противоречие не возникнет, ибо нет ничего, чему можно было бы противоречить. Следовательно, кантовская формула оказывает-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 501.

ся (и здесь!) только средством разъяснения и истолкования уже признанных по другим основаниям...», уже существующих в обществе нравственных норм¹.

Когда Кант утверждал, что не вводит новой нравственности, он все же полагал, что дает ей новое обоснование. Но это-то здесь и ставится под сомнение!

Проблема Другого. В «Антропологии...» есть важное замечание. Кант пишет: «...вопрос о том, имею ли я как мыслящее существо основание признавать помимо своего существования еще и существование всех других существ, находящихся со мною в общении (совокупность их называется миром), есть вопрос не антропологический, а *чисто метафизический*»².

Однако не столь очевидным является то, где и как решил Кант этот названный им «чисто метафизическим» вопрос об основании признания существования других людей?

Классическая философия о Другом. Начатая Декартом новоевропейская философская традиция, исходившая из безусловной и приоритетной данности самосознающего и познающего субъекта, не включала вопрос о существовании других субъектов и тем более об их действительном взаимодействии в число фундаментальных метафизических. При этом не надо было быть солипсистом и отрицать существование других людей. Декарт полагал: представление о существовании других мыслящих Я формируется по аналогии с собственным. Но познающий субъект фигурировал в классической философии как бы «один на один» с противостоящим ему и представляемым им миром. В некоторых случаях оказывалось необходимым наряду с субъектом и миром допускать существование «третьего» в лице «философского Бога», призванного быть гарантом существования и познаваемости мира. Новая философия знала лишь одного-единственного познающего субъекта, предполагая при этом, что таковым может быть каждый индивид и что в качестве субъектов индивиды неразличимы, тождественны. В такой установке воплотился знаменитый «монологизм» классических новоевропейских теорий познания.

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 92.

² Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 361.

Кант: проблема метафизического обоснования признания Другого до моральной философии. Та *метафизическая* проблематика, которая представлена у Канта при исследовании познавательных способностей субъекта в «Критике чистого разума», также не предполагала существования других познающих субъектов и уж тем более его не обосновывала. Там налицо традиционная для новоевропейской метафизики «модель»: один-единственный познающий субъект и противостоящий ему мир объектов как явлений.

Содержание «объективности» познания и истины раскрывалось при этом через их необходимость и общезначимость для всех людей в качестве субъектов. Но такая всеобщность, как общезначимость, не предполагала не только фактического эмпирического согласия всех, но даже реального существования других познающих индивидов (как субъектов познания); о действительном существовании других людей при этом речь вовсе не идет.

Как неоднократно подчеркивал Кант в трансцендентальной диалектике, вопрос о «существовании» применительно к объектам возможного и действительного опыта (понимаемого по Канту) не может быть метафизическим — он эмпирический, решаемый в непосредственном чувственном опыте. Вопросы о существовании сверхчувственных, умопостигаемых объектов, которые не могут быть даны ни в каком опыте, остаются метафизическими, но теоретически они в принципе неразрешимы.

Что касается существования других индивидов как «объектов» в мире *явлений*, то и это вопрос не метафизический, а только эмпирический: в качестве таковых собственная личность и другие составляют для человека предмет опытного знания, и реальность существования подтверждается подведением чувственных восприятий под всего лишь эмпирические (не априорные) понятия рассудка: «человек», «люди». Если в критической философии Канта и содержится где-то метафизическое обоснование необходимости признания других людей, то искать его следует не в теоретическом, а лишь в «практическом» содержании его метафизики, иными словами, в контексте второй и отчасти третьей «Критик».

В этом случае речь идет *только о мысленной* ориентации субъекта на всех других и каждого в определении собственной воли, реальное эмпирическое существование этих «других» индивидов для самоопределения воли не требуется. Мораль-

ный выбор человека оставался бы таковым и в том случае, если бы их на самом деле не было и человек существовал бы один, достаточно лишь предположить их возможное существование. Вопрос о «существовании», напомним, применительно к объектам возможного и действительного опыта (по Канту) не может быть метафизическим — он эмпирический, решаемый в непосредственном чувственном опыте. Вопросы о существовании сверхчувственных, умопостигаемых объектов, которые не могут быть даны ни в каком опыте, остаются метафизическими, но теоретически они в принципе неразрешимы.

Признание Другого в практической философии Канта.

Уместно обратить внимание на существенное обстоятельство. Кант не пишет, что «чисто метафизическим» является вопрос о существовании других людей (это для него — вопрос факта, как и всякий вопрос о существовании); таковым является лишь вопрос об *основании признавать существование* других существ, т. е. вопрос не о существовании, а о *признании*. Именно и только это обоснование «признания существования» осуществлено Кантом в моральной философии. Все три формулировки морального закона (категорического императива) в разной форме в качестве необходимого момента включают в свое содержание ориентацию на всех других индивидов как моральных существ, в противном случае субъективная максима не может претендовать на необходимую всеобщность и обладать ею.

Итак, в моральной философии Канта признание «других» как моральных субъектов и ориентация на них были необходимым метафизическим допущением, непременным условием всеобщности практического законодательства. Эти другие индивиды, взятые только в их моральном качестве как свободно определяющие свою волю, по этому качеству неразличимы. Предполагавшаяся практической философией «множественность» моральных субъектов также означала всего лишь многократно «растиражированного» одного и того же морального субъекта. Другие — это размноженное Я. Необходимо, правда, сделать оговорку: в «*Основах метафизики нравственности*» у Канта речь идет и о *нравственных индивидуальностях существ как целей* в «царстве целей».

Подлинно же проблематичной и содержательной «интеракция» индивидов становится для философии лишь тогда, когда речь заходит о *реальном* (не только в форме мысленных ориен-

таций) *взаимодействии* и притом *сущностно различных* (не только эмпирически различающихся) и потому действительно множественных «субъектов».

Позволим себе отступление. Ныне на этой основе возникли многообразные варианты «этики дискурса» (Хабермас и др.). Возникает вопрос, а этика ли это вообще? Обсуждаются механизмы достижения общественного согласия в отношении моральных норм и ценностей. Но главный для моральной философии вопрос об обосновании их содержания оставлен без внимания. По сути, в «этиках дискурса» реализованы либеральные «плюралистические» предпосылки. У каждого (как данность) уже есть свои нормативные представления, решается проблема, как их «потом» (!) согласовать. Здесь *есть взаимодействие моральных субъектов* (носителей разного морального сознания), но нет *этики*, т. е. устранена проблема содержания моральных ценностей и норм.

До тех же пор пока мы вместе с Кантом остаемся внутри проблематики чистого практического разума, моральной философии, эти субъекты моральных волей тождественны и об их реальном взаимодействии речь не идет. Более того, в строгом смысле таковое (для Канта) невозможно в той мере, в какой проблематика моральности, морального выбора и моральной философии замкнута им на самоопределении автономного (само-законного) субъекта, и автономия эта последовательно противопоставлена гетерономии. Всякое влияние одного индивида на другого как морального существа ограничивало бы его автономию и делало бы его волю гетерономной, т. е. подвергающейся воздействию и определяемой извне. На этом основании в сфере моральности (если не выходить за ее пределы) допустимы лишь мысленные ориентации субъектов, но не реальные взаимодействия моральных волей. Если человек свободен как моральное существо (и в той мере, в какой он морально свободен), он не может стать «объектом» воздействия и преобразования; таковым он может быть только как физический и психический, «чувственно воспринимаемый» (другими и самим собой) индивид, составляющий *предмет прагматической антропологии*.

Автономия воли. Кассирер подчеркивал, что «основное понятие кантовской этики» — понятие *автономии*. По определению Канта, «автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов... независимость от всякой материи закона»

(желаемого объекта). «Эта независимость есть свобода в *негативном* смысле, а собственное законодательство чистого практического разума есть свобода в *положительном* смысле»¹. Моральный закон «выражает эту автономию».

Критика гетерономии воли. Гетерономия выбора противоречит этому. Гетерономия трактуется Кантом прежде всего как зависимость от объектов, от условий их возможности, от патологических желаний, от других индивидов.

Принцип материальной этики предполагает зависимость от объектов. Следовательно, он гетерономен. Это уже было в критике материальной этики. Но здесь Кант вносит добавление: зависимость от других индивидов также определяет гетерономию воли.

Все это не может обладать всеобщностью и необходимостью, быть априорным и чистым. Мораль, основанная на наградах и наказаниях, равно как и на учете любых последствий наших поступков, также *гетерономна*. В том числе и религиозная мораль. Показательно, что Вебер указал на этику *намерений* и этику *последствий* как на две равноправные системы морали. Для Канта «этика последствий» не может быть «чистой», она гетерономна.

Моральный закон. Существование *теоретической* способности мы обосновываем в дедукции и подтверждаем ее применением в опыте. Кант пишет: «И моральный закон дан будто бы как факт чистого разума, факт, который мы сознаем а priori и который аподиктически достоверен при допущении, что в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался»². Кант подчеркивает, что здесь невозможна ни дедукция, ни подтверждение опытом.

Классическая концепция морального закона. Классическая концепция морального закона развивалась начиная с Сократа. Его знаменитое положение — чтобы быть добродетельным, надо *знать*, что такое добродетель, — отмечено крайним интеллектуализмом; нельзя знать, что такое быть добродетельным и поступать вопреки собственному знанию. (Отвлекаемся пока от того, как это понимать...) Аристотель смягчил эту фор-

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 350, 351.

² Там же. С. 367.

мулировку: одного знания недостаточно, нужна воля (стремление, желание) быть добродетельным.

И позже большинство этических концепций подчеркивали необходимость предварительного знания того, что есть истинное высшее благо. Моральный закон есть при этом совокупность предписаний и средств, призванных обеспечить достижимость этого блага. Закон инструментален в отношении *знаемого Блага*. Это и была «классическая концепция». Она предполагала *существование* единственного истинного блага, *его познание* и, соответственно, всеобщий универсальный моральный закон. Сам этот закон также есть знание этих средств и путей достижения блага.

Кроме того, в классической концепции предполагалось, что всеобщий моральный закон (будучи познан естественным светом разума или непосредственно возведен в Писании) *предписывает* человеку способ морального действия *извне*.

Начало пересмотра классической концепции до Канта. Пересмотр классической концепции морального закона начал Локк. «Поздний» Локк (в отличие от «раннего», разделявшего эту позицию) отверг универсальность, всеобщность в качестве атрибутивной характеристики морального закона. Он отстаивал принцип плюрализма: добро (как удовольствие) у каждого свое, каждый выбирает свое (разное) и каждый может быть прав для себя. Но у Локка сохранилась (при всем плюрализме) общая «классическая» схема: каждый своим разумом познает «благо для себя» и изыскивает адекватные средства его достижения. Каждый индивид *автономен* в определении добра для себя и (в этом смысле) сам себе законодательствует. Единого и обязательного для всех морального закона нет. Общественные же «нравственные законы», согласно Локку, чисто конвенциональные, они устанавливаются общественным мнением по соглашению.

Более радикальной (в несколько ином отношении) стала позиция Юма. Он резко разделит *познание* и *мораль*. Мораль никак не основана на познании разума, в том числе и на знании добра (блага). Никакими теоретическими аргументами невозможно обосновать те или иные практические цели и предпочтения. Познание в практической области необходимо лишь для определения адекватных средств, но никак не «конечных целей». Никакие предписывающие суждения должностования из знания сущего в принципе невыводимы. Из знания того, что

есть, существует, нельзя узнать, что *должно быть*. Но даже осознанный долг не может выступать в качестве главного источника и мотива морального поведения; таковым мотивом может быть только укорененное в «природе человека» всеобщее «социальное» моральное чувство симпатии и благожелательности к другим людям.

Радикальный поворот Канта. Этот осуществленный Юмом разрыв знания сущего и представлений о должном был не только воспринят Кантом, но и существенно им развит (специально об этом — ниже). Это ознаменовало и полное отделение (по принципам, возможностям и границам) разума теоретического и практического, познания и определения воли, теоретической и моральной философии.

Окончательный же отказ Канта от классической концепции выразился, во-первых, в самом исходном *формальном* принципе этики. Если чистая воля не может определяться *никаким объектом*, в том числе и объектом в форме высшего блага, то не может идти речи и о необходимости предварительного познания этого блага, чтобы на его основе формулировать моральное законодательство (как средство его достижения). Основанием морального закона стало не его *содержание* (какое бы то ни было), а только лишь *форма всеобщности*. Объект же — лишь *следствие* определения воли. (Небольшая оговорка: у Канта есть учение о высшем благе, но, как мы увидим, оно не основание воли и не ее определитель). Кант сам признавал радикальность своего поворота (в сравнении с предшествовавшими концепциями) в отношении *единственных объектов* практического разума — *добраго и злого* — и считал его «парадоксальным». Он писал: «Парадокс метода в критике практического разума... понятие добраго и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно должно, как нам кажется, лежать), а только... согласно ему и им же». Кант видел основу всех заблуждений философов в «вопросе о высшем принципе морали» именно в том, что «они искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона... вместо того чтобы сначала искать закон...»¹, априорно определяющий волю.

Отказ Канта от классической концепции выразился, во-вторых, в том, что чистый практический разум у него — автоном-

¹ Там же. С. 386.

ный, самозаконотворительствующий, т. е. предписывающий законы самому себе исходя только из самого себя. Закон не задан человеку извне. Долг — это всегда внутренний, его собственный долг.

Ж. Делёз полагал, что *пересмотр классической концепции морального закона* — главный итог моральной философии Канта.

Тем не менее нельзя не заметить следующее. Если плюралистическая автономия в определении «добра и зла вообще» у Локка в конечном счете определялась «организменными» особенностями индивидов, получающих удовольствия и страдания от разных «объектов», то автономная воля у Канта определена априорно всеобщим чистым практическим разумом — одинаковым и значимым не только для всех людей, но и для каждого разумного существа.

Проблема всеобщности морального закона. Вопрос, насколько действительно было оправдано для Канта его само собой разумеющееся стремление сформулировать такой моральный закон, который был бы *безусловно* действителен для всех и всегда, — одна из сквозных тем многих комментаторов Канта. Для самого Канта подобной проблемы, именно как проблемы, не могло бы и возникнуть.

Во-первых, исходя из духа и буквы всей трансцендентальной философии. Все *априорное* (априорные формы способностей и априорные синтетические суждения) по определению являются всеобщими и необходимыми. Только они составляют предмет критической философии.

Во-вторых, исходя из общественно-исторического контекста. Идея *тождества свободы и равенства* (всеобщности в форме одинаковости) — одна из доминирующих в новоевропейской и (в особенности) просветительской мысли. Вне этого исторического контекста она не столь самоочевидна, как представлялось Канту. Это подметил Зиммель. Он писал: «В постановке проблемы, быть может, заключена ошибка, что индивид ищет нравственную легитимацию своих действий совсем не всегда в общем законе»¹. Процесс индивидуализации, который сопровождал историческое развитие (в первую очередь Европы), за время, протекшее после Канта в философии, во всяком случае с Кьеркегора, поставил этот тезис под сомнение, как и идею *возможности универсальной морали*. Зиммель подчеркивает: «...то,

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 96.

что Кант считал логически необходимым, — чтобы закон был общим, — представляется нам сегодня только исторически необходимым. Понятие закона, значимого по своей сущности для индивида как такового, для Канта *contradictio in adjecto...*¹ Для Канта была бы немислимой, скажем, сама постановка моральной проблематики М. Шелером: о возможности «материальной этики», основанной на сугубо индивидуализированном *a priori*.

Однако, повторим, на вопрос Зиммеля о том, *почему* моральный закон обязательно должен быть *всеобщим*, у Канта искать ответа бессмысленно. Уже сама его постановка *некорректна* и выводит за пределы трансцендентальной философии Канта. Разум не может не быть всеобщим.

Свобода и закон. Итак, согласно Канту, «независимость есть свобода в негативном смысле, а собственное законодательство чистого практического разума есть свобода в положительном смысле»². То, что свобода у Канта означает свободную причинность, — это понятно, но *почему должен быть также и «закон свободы»*, т. е. свобода, подчиненная закону, пусть даже и установленному ею самой?

Многочисленные воспроизведения Кантом тезиса, что автономная воля устанавливает закон сама себе, способны замаскировать проблемную ситуацию, а именно вопросы, почему свобода должна вести к установлению закона и — более общий — как вообще возможен «закон свободы» (как и называл Кант моральный категорический императив).

Острота этой проблемной ситуации не всегда осознается комментаторами из-за того, что сформулированные выше вопросы у них (и у самого Канта) обычно подменяются близким, но другим, а именно: почему для человека установленный его собственной свободной волей моральный закон выступает в форме требования долга, предписывающего нравственную необходимость. На этот последний вопрос ответ Канта прост и известен. Если бы человек был только разумным существом, лишенным телесно-чувственной стороны в форме явления и (в таком случае) только разум определял бы его волю, то для такого человека следование познанному его собственным практическим разумом моральному закону было бы само собой разумею-

¹ Там же.

² Кант И. Критика практического разума. С. 351.

щимся, не требующим никаких усилий. Поскольку же у человека разум не единственное основание воли и он в состоянии стать добродетельным, но не святым, то по отношению к нему нравственный закон обретает форму императива, принудительного долга, которому необходимо подчиняться и для этого подавлять все влечения, проистекающие из низшей способности желания. Многочисленные факты, когда люди не следуют повелению морального закона, ни в какой мере не подрывают его непреложной необходимости долженствования, более того, заявлял Кант, так было бы даже если б закон не соблюдался никогда и никем.

Все это также важно в целостной конструкции моральной философии Канта при исследовании долга, моральной мотивации и др. И все же проблема глубже.

В традициях философского мышления свобода и закон обычно представляли как взаимоисключающие понятия. Считается, что там, где есть свобода, не может быть закона, а законы, по определению, всегда фиксируют необходимость и ограничивают свободу. Правда, Локк задолго до Канта уже предложил рассматривать гражданские законы как средство гарантировать и обеспечивать свободу индивидов. Но у Локка сферы свободы и законов были все же «разведены» в той мере, в какой свобода была понята им как внутренний выбор, осуществляемый мыслью индивидов, а правовые законы — как призванные обеспечить ее осуществление в обществе. Существование же того, что можно было бы назвать законом самой свободы, Локк, как и подавляющее большинство предшественников его и Канта, вряд ли смог бы даже предполагать. Кант же наряду с «законами природы» (в существовании которых не сомневался никто) счел возможным постулировать также и существование «закона свободы», причем ему предстояло доказывать даже правомерность самого этого словосочетания, не говоря уж о действительном существовании такого «закона».

Налицо общая проблемная ситуация: почему у свободы должен быть свой закон (пусть даже ею самой как законодателем устанавливаемый), которому она необходимо подчинена? Учитывая проблематичность и важность этого момента для понимания Кантом практической свободы и ее законодательства, целесообразно воспроизвести и обсудить аргументацию Кантом тождества (совпадения) свободы воли и ее закона.

Нижеследующий фрагмент (как и название кантовского сочинения) цитируется по уточненному переводу. Кант писал:

Так как понятие причинности включает в себе понятие *законов*, по которым в силу чего-то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то свобода, хотя она и не есть свойство воли по законам природы, в силу этого не лишена закона, а должна быть причинностью по неизменным законам, но законам особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей. Необходимость природы была гетерономией действующих причин, так как каждое действие было возможно только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности; так чем же другим может быть свобода воли, если не автономией, т. е. свойством воли быть самой себе законом? Положение «воля есть во всех поступках сама для себя закон» означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом и саму себя в качестве всеобщего закона. Это и есть формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — одно и то же¹.

В этом отрывке ход аргументации Кантом необходимости *закона свободы* и того, что «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — одно и то же», не вполне убедителен. В первой фразе необходимость законов введена им как принадлежность причинности, ибо понятие причинности уже включает в себя и понятие закона, поскольку связь причины и следствия подчинена закону. Это несомненно. Далее Кант утверждал, что свобода, поскольку она также есть причина, необходимо должна быть причинностью по неизменным законам, хотя и законам особого рода не природным. Означает ли это, что если бы свобода не была определена Кантом как «особого рода причинность», то у него не было бы оснований даже ставить вопрос о «законе свободы»? Тезис же, будто бы «в противном случае» (т. е. если не признать, что у свободы необходимо есть неизменные законы) «свободная воля была бы бессмыслицей», не представляется ни очевидным, ни доказанным. Более того, если необходимость закона для свободы Кант обосновал аналогией между природной и свободной причинностью, то итоговый вывод о совпа-

¹ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 225—226.

дении свободы воли с законом воли сформулирован им уже на основе противопоставления природной и свободной причинности. Если законы первой всегда гетерономны (все каузально детерминировано извне), то закон свободы, напротив, автономен, является законом самоопределения воли; где она сама является и законодателем, и предметом законодательства.

Вывод Канта, что свободная воля необходимо предполагает закон, устанавливаемый ею для себя самой (как и о существовании «закона свободы» вообще), оказался спорным по существу и даже противоречивым, как логически, так и по содержанию. Именно так не без оснований оценивал его Кассирер. Он писал: «Таким образом, мы оказались здесь в чисто логическом смысле в своего рода порочном кругу, из которого как будто невозможно найти выход. Мы признаем себя в ряду действующих причин свободными, для того чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, а затем *мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли*»¹. Далее Кассирер констатировал, что и свобода, и собственное законодательство воли (автономия) самим Кантом рассматривались как взаимозаменяемые понятия.

Сам Кант не усматривал противоречия между утверждением абсолютной моральной свободы воли, с одной стороны, и признанием ее подчиненности столь же безусловному нравственному закону, с другой стороны. Удивительно не только то, что свободная воля сама себе устанавливает закон, но также и то, что этот закон безусловный и вечный, который она сама не в силах изменить никогда и ни при каких условиях и в отношении которого (в этом смысле) она по существу утрачивает свободу.

Человек как феномен и как ноумен. Мы уже упоминали, что чувственная природа человека означает его существование по законам природы, тогда как сверхчувственная природа человека предполагает его существование по внеприродным законам (по автономии разума). Поэтому перед первой и второй «Критиками» поставлены две разные задачи: как чистый разум может познавать объекты и как он может непосредственно определять волю. Первая задача решена «Критикой чистого разума» — за пределами опыта ничего познавать нельзя. В «Критике практи-

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 236.

ческого разума» не надо объяснять «возможность объектов способности желания» (это вопрос теоретической науки, вопрос о результате деятельности), а надо показать, «каким образом разум может определять максимы воли»¹. Поэтому и не нужна никакая дедукция, можно прямо начинать с чистых практических законов.

Вместо созерцания в их основу полагается «понятие их существования в умопостигаемом мире, а именно понятие свободы». Но как «возможно такое сознание моральных законов... сознание свободы, этого точнее объяснить нельзя...»², — пишет Кант. (В теоретической «Критике» он защищает только ее допустимость.) Идея свободы как «способности абсолютной спонтанности», «причины, полностью определяющей себя самой собой»³, есть объективная, хотя только практическая, реальность понятия *свободы*.

Хотя применение категорий для теоретического познания ноуменов «совершенно недопустимо; однако объективная реальность понятия остается и может быть применена и к ноуменам, но при этом нельзя определить это понятие теоретически и... приобрести какое-нибудь знание»⁴. Канта занимает поиск условий этого применения, причем не к предметам опыта, а к воле. Существо, обладающее свободной волей, — *causa noumenon*. Кант подчеркивает: «Я и не хочу теоретически знать свойство существа, поскольку оно обладает чистой волей; с меня достаточно указать его как таковое...» (и связать со свободой и моральным законом как основанием воли)⁵.

Природа и свобода. Поступки подчинены, с одной стороны, закону свободы (образу действий ноуменальных существ), а с другой стороны — закону природы (применимому к явлениям как «события в чувственно воспринимаемом мире»). Но практический разум имеет отношение только к первому — к *определению воли* (свободного выбора), его не интересуют «естественные условия осуществления свободы» (целей в явлениях)⁶.

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 365.

² Там же. С. 366.

³ Там же. С. 369.

⁴ Там же. С. 379.

⁵ Там же. С. 378.

⁶ Там же. С. 379.

Примечательна позиция Кассирера — человек как свободный ноумен рассматривается Кантом, полагает он, в качестве основы человека как феномена. Это не указание на сверхчувственный субстрат, а только, замечает Кассирер, «мыслимое единство нормативных определений, масштаб, которому мы подчиняем все эмпирическое...»¹ Нечто аналогичное этому мнению есть и у Зиммеля. Но все же, это не аутентичная Канту позиция. Для Канта равно значимы и ноумен, и феномен.

Время и свобода. Особого внимания требует вопрос о соотношении времени и свободы. Кант указывает: «Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени*, следовательно, как явлений, в противоположность их причинности как вещей в себе»².

Кант фиксирует необходимую обусловленность поступков состоянием и процессами в предшествующее время. Но оно, подчеркивает Кант, всегда «уже не находится в моей власти» и «в каждый момент времени... я никогда не бываю свободным»³, я определен к деятельности тем, что вне меня. Существо, определенному и существующему во времени, невозможно приписывать свободу. Единственный обнаруживаемый Кантом выход — в том, чтобы «приписывать существование вещи, поскольку оно определимо во времени... и причинность по закону естественной необходимости только явлению, а свободу — тому же самому существу как вещи в себе»⁴.

Рассмотрим пример с кражей: поступок не мог быть не совершен по естественной причинности, тогда что может изменить его оценка по моральному закону? Как можно предполагать, что кражи могло бы и не быть? И дело не в различении *внешней* причинности и *внутренней* психологической мотивации (как обычно понимают). «Такую необходимость событий во времени по естественному закону можно назвать *механизмом природы...*»⁵ Неважно, физическая или психическая это причинность. «Но тот же субъект, — продолжает Кант, — который, с другой стороны, сознает себя как вещь самое

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 234.

² Кант И. Критика практического разума. С. 422.

³ Там же. С. 423.

⁴ Там же. С. 423—424.

⁵ Там же. С. 425.

по себе, рассматривает свое существование и поскольку оно не подчинено условиям времени...» — а себя как подчиненного только закону разума. Это существо «может... сказать о каждом своем... поступке, что оно могло бы и не совершать его, хотя как явление этот поступок в проистекшем [времени]... определен и... неминуемо необходим». Ведь «само существование *во времени* есть лишь способ чувственного представления мыслящего существа в мире» и не касается вещей в себе.

«Вещь в себе» пребывает *вне времени* (как априорной формы чувственности), а потому неизбежно *вне причинности*, трансцендентальное временное определение которой (ее «схема») — *последовательность событий во времени*.

То, что можно мыслить свободную причинность и свободные поступки, доказано. Вопрос в том, «как это *можно* превратить в *есть*», «как бы через факт доказать», что в некоторых поступках такая причинность есть¹. В поступках (в чувственно воспринимаемом опыте) такую связь найти нельзя. Она, подчеркивает Кант, может быть только в умопостижимом, но под понятие разума свободы «нельзя подвести никакое соответствующее ему созерцание»².

Предмет чистого практического разума. Определение *предмета* чистого практического разума совершенно не зависит от нашей физической способности его осуществления. Вопрос только о нашем желании. Кант пишет: «Единственные объекты практического разума — это объекты *добраго* и *злого*». Первый представляет собой «необходимый предмет способности желания», второй — «необходимый предмет способности отвращения»³. В обоих случаях Кант рассматривает эти предметы согласно принципу разума, речь не идет о добром или злом как о цели. Зиммель подчеркивает: добры не цели человека, и «не они делают волю доброй», а лишь спонтанное качество самой воли. «Нравственное воление совершенно так же, как и теоретическое познание, само создает свой предмет...»⁴ Воля наделяет цели качеством «добраго», так же как рассудок диктует законы природы. Воля — источник объективности добра.

¹ Там же. С. 435.

² Там же. С. 433.

³ Там же. С. 380.

⁴ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 81—82.

Таблица категорий свободы в отношении понятий доброго и злого¹

Количество	Качество	Отношение	Модальность
Субъективно, согласно максимам (индивидуальные мнения воли)	Практические правила действия	К личности	Дозволенное и недозволенное
Объективно, согласно принципам (предписания)	Практические правила запрета	К состоянию лица	Долг и противное долгу
Как объективные, так и субъективные принципы свободы (законы)	Практические правила исключения	Обоюдно одной личности к состоянию другой	Совершенный и несовершенный долг

В той мере, в какой поступки осуществляются в мире явлений (по законам природы), необходимы рассудочные схемы применения понятий к опыту. Но под закон свободы нельзя подвести созерцания. Схемы невозможны.

Проблема морального чувства. Мы уже упоминали о «повороте» Канта в моральной философии. Он критикует английскую философию морального чувства, позиции Руссо, Дидро. Из общей проблематики морального чувства Кант выделяет проблему симпатии как стремления к счастью других. Он не имеет оснований предполагать ее у всех людей и уверен, что «у Бога ее и вовсе нет»². Хотя максима содействовать счастью других и может стать объективным практическим законом, но тогда она выводится не из объекта, а из формы всеобщности.

Кант подчеркивает ошибочность обоснования морального закона из «особого морального чувства». При этом он не отрицает существования «морального чувства» и призывает культивировать его. Но «из него нельзя выводить долга», который открывается только разумом.

Чувство (к другому человеку) не может быть мотивом разума. Но Кант не обходится и вовсе без чувства в моральной мотивации, хотя речь идет об особом чувстве.

Мотивы чистого практического разума. Знание само по себе никогда не может стать мотивом (двигателем поступ-

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 390.

² Там же. С. 352.

ков) — этот вывод Кант заимствует от английской философии морального чувства. Моральный закон, и только он, должен определять волю *непосредственно*. В этом исток различения моральности и легальности (сообразного с моральным законом, но по иным основаниям). Легальность есть соблюдение буквы закона, а не его духа¹.

Единственно приемлемый для Канта мотив заимствуется из возникающего на *интеллектуальной* основе чувства уважения к моральному закону. Это чувство — «единственное, познаваемое в его необходимости а priori»². Только оно и есть подлинное моральное чувство³, «интеллектуальная любовь к долгу» (можно вспомнить «интеллектуальную любовь к Богу» Спинозы).

Но это чувство не предшествует моральности субъекта и не располагает к ней до закона. Оно «возбуждается исключительно разумом» (чистым практическим). Это чувство не является патологическим (не основано на эмпирическом внутреннем чувстве), оно не есть «чувство удовольствия». «Оно служит не для того, чтобы судить о поступках или же основать сам объективный нравственный закон, а служит лишь мотивом, дабы сделать его нашей максимой»⁴. Итак, это чувство возбуждает свободный от чувственности *моральный интерес* к соблюдению закона. Объективно практические поступки, совершаемые в согласии с законом и исключающие принуждение склонностей, Кант называет *долгом*. Долг не исключает практического принуждения (определения к поступкам). Кант пишет: «Сознание *свободного* подчинения воли закону, связанного... с неизбежным принуждением по отношению ко всем склонностям, но лишь со стороны собственного разума, и есть это уважение к закону»⁵.

Моральный долг. Мы убедились, что *долг объективно требует соответствия* поступка закону, а *субъективно требует уважения* к закону как единственному определителю воли.

Поступок, совершенный *из любого субъективного принципа* (не из чувства долга), в том числе из любви, доброжелательности, любви к порядку или из любой другой склонности, т. е. ради удовольствия (при всей его легальности, сообразности с

¹ Там же. С. 396.

² Там же. С. 401.

³ Там же. С. 400.

⁴ Там же. С. 401.

⁵ Там же. С. 406.

законом), а не из веления долга и уважения к нему, — внеморален!

Внешне действие может соответствовать нравственному закону, но мотивы могут быть при этом самые низменные (тщеславие, лицемерие и др.) Нравственная ценность заключается только в мотиве. При этом самые благородные побуждения, чувства (даже чувство любви) не есть нравственный мотив. Нравственное следует только из мотива нравственного долга.

Еще Юм указывал, что *поступки — это лишь знаки мотивов*. Кант полностью принял это положение, более того, обнаружил, что это *знаки нередко отнюдь не адекватные* (даже для самого субъекта). Тем самым Кант завершает осуществлявшуюся протестантизмом работу по интериоризации нравственности. Вот свидетельство Зиммеля по этому поводу: «Если протестантизм подчеркивает преимущество веры и убеждений перед „добрыми делами“, то здесь, где ценность самого доброго убеждения состоит в том, что оно чисто и существует ради самого себя, — в учении Канта протестантизм нашел свое глубочайшее философское выражение...»¹

Возникает вопрос о кантовской трактовке христианской *заповеди любви* (к Богу и ближнему). Кант подчеркивает невозможность «патологической любви» к Богу — Бог не может быть предметом внешних чувств. К людям таковая возможна, но ее нельзя предписывать как заповедь. По сути же, это требование соблюдения закона, предполагающее *самопринуждение*. Тогда как все, что совершено из собственных душевных порывов, — внеморально. Кант пишет: «Моральное состояние человека... есть *добродетель*, т. е. моральный образ мыслей в борьбе, а не святость...»²

Из-под кантовского пера, всегда такого сдержанного и точного («блестящая сухость»), рождается гимн долгу. Кант пишет: «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать уважения к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 79.

² Кант И. Критика практического разума. С. 411.

они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?»¹ Это чисто риторический вопрос — ведь Кант абсолютно убежден, что долг коренится в *личности*, в «свободе и независимости от механизма всей природы»². Он подчеркивает, что «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»³. Правда, не стоит забывать, что речь идет лишь о *человеке моральном*.

Человек как самоцель. Кант утверждает: «Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*... Субъект морального закона... *свят* в силу автономии своей свободы». Но и здесь необходима оговорка: «человек не так уж свят», свято «человечество в его лице»⁴. Из этого следует знаменитое кантовское определение, согласно которому, мораль есть «учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать *достойными счастья*»⁵.

Проблема человека как цели более подробно рассмотрена Кантом в «Основах метафизики нравов». Там категорический императив формулируется через требование относиться к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, как к цели и никогда только как к средству. Кант там разделяет область *средств* — природных вещей и область *целей* — свободных самоцельных интеллигенций. Царство целей есть «общность разумных существ в их достоинстве», их «системная связь». Кант полагает, что такая общность осуществима лишь в качестве *идеала*.

Человек есть «цель сама по себе». Его надлежит рассматривать не только как средство (даже для Бога), но и как «субъект морального закона»⁶, а не в качестве «природного» (физического и психического) существа (явления)!

¹ Там же. С. 413.

² Там же. С. 414.

³ Там же. С. 415.

⁴ Там же. С. 414.

⁵ Там же. С. 463.

⁶ Там же. С. 465.

Противоположность долга и склонностей. Противопоставление долга и склонностей стало своего рода «визиткой» моральной философии Канта. Вот что замечает по этому вопросу Шопенгауэр: «...ошибкой Канта, неоднократно обсуждавшейся, ибо она возмущает каждого, и осмеянной Шиллером в эпиграмме, является педантичный тезис, согласно которому поступок, для того чтобы быть истинно хорошим и достойным, должен совершаться исключительно к познанному закону и понятию долга...»¹

Речь идет о знаменитой эпиграмме Шиллера «Сомнение совести». Воспроизведем ее в переводе В. С. Соловьева:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай что требует долг!

По сути, все это не столь очевидно, хотя фактически соответствует букве и многим формулировкам самого Канта. Позже в письме Канту Шиллер выражал раскаяние в этом «временном непонимании» Канта. Гулыга настаивает даже, будто бы Кант под влиянием Шиллера, наоборот, смягчил свои формулировки и даже изменил позицию². Последнее представляется сомнительным.

Обсуждение противоречия: снова счастье и нравственность. Относительно кантовской этики Зиммель пишет: «...Кант противопоставляет волю к счастью свободе, а также нравственности... Именно этим порожден „упрек в ригоризме“, это ставит жизнь перед безжалостной альтернативой — быть либо счастливой, либо нравственной... против чего Шиллер и направил свою эпиграмму. Однако это распространенное мнение поверхностно судит о намерении Канта, приписывая ему глупость, будто, по его мнению, одно и то же действие никогда не может быть нравственным и одновременно служить нашему счастью. Напротив, именно эта ситуация ставит перед ним его подлинную проблему. <...> Мы никогда не можем быть уверены в том, какой из обоих результатов определяет нашу волю: мы не обладаем таким однозначным знанием нас самих, а тем более других, и никогда полностью не защищены от самообмана по поводу

¹ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. С. 601.

² Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1968. С. 69.

наших собственных мотивов. <...> Поэтому мы обладаем гарантированным от ошибки знанием по поводу определяющих для нас мотивов, следовательно, о нравственном качестве действия, лишь в одном случае, а именно если мотив нравственности и мотив счастья приводят к противоположным решениям...»¹ Мы уверены, что поступаем по нравственным мотивам, когда «все другие мотивы исключены, т. е. когда действие противоречит интересу счастья». Другими словами, чистота нравственного мотива обнажается только в ситуации его противоречия с иными (внеморальными) мотивами. Только тогда он «не смешан» с ними!

«Однако, — продолжает Зиммель, — это отнюдь не является внутренним условием нравственности; счастье фактически отнюдь не противоречит морали, что Шиллер вменяет в вину кантовской теории»².

Позиция Зиммеля во многом выглядит убедительной. Кант недвусмысленно выразился об этом сам, разграничив учение о счастье и учение о нравственности. В первом весь фундамент составляют эмпирические принципы, во втором — их нет даже как дополнения. Но при этом различие принципов и счастья, и нравственности не есть постулирование невозможности их совпадения. «Разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье». Но притязания на счастье не могут приниматьсь во внимание, «коль скоро речь идет о долге»³.

Антиномия чистого практического разума. Чистый практический разум имеет собственную диалектику. Подобно теоретическому разуму практический «ищет безусловную целокупность предмета чистого практического разума под именем *высшего блага*»⁴. Высшее благо должно быть *соединением добродетели и счастья*. Но, как мы уже знаем, эти принципы взаимно противоречивы, желание счастья не порождает добродетель, а следование моральному закону не создает счастья в физическом мире. Одно не может быть причиной другого, и в действительном мире их соединение невозможно. Отсюда возникает антиномия чистого практического разума: Суть ее — в констатации этого *противоречия*. В результате следует вывод,

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 98—99.

² Там же. С. 99.

³ Кант И. Критика практического разума. С. 421.

⁴ Там же. С. 439.

что если моральный закон направлен на то, что практически невозможно (на фантастические цели), то он «сам по себе ложен»¹. Антиномия устраняется следующим образом: на деле противоречия нет (как в динамических антиномиях чистого спекулятивного разума), в одном случае рассматривается мир феноменов (явлений), в другом — ноуменов.

Тезис антиномии — «стремление к счастью есть основание добродетели» — безусловно ложен. Антитезис — «добродетельный образ мыслей создает счастье» — ложен не безусловно, поскольку нравственность может стать опосредованной причиной счастья. Вывод — «высшее благо практически возможно», но *не в этой жизни*². Следствие антиномии следующее: «можно мыслить (хотя... нельзя познать и постичь)... как нечто возможное естественную и необходимую связь между сознанием нравственности и ожиданием соразмерного ей счастья»³ (т. е. высшее благо понимается как практически возможное).

Обсуждая этот раздел «Критики практического разума», нельзя не заметить, что формулировка антиномии не выглядит такой уж бесспорной исходя из собственных оснований моральной философии Канта. Требование счастья ранее было постулировано как само по себе неморальное, проистекающее из патологического определения воли человека как чувственно-природного существа. Считать это требование, равно как и требование необходимой связи нравственности и счастья (где бы то ни было) принадлежащим чистому разуму (разуму всех разумных существ) было бы ошибкой. Поэтому антиномия не является имманентной разуму.

Постулаты чистого практического разума. Постулат определяется как «теоретическое, но... недоказуемое положение», присущее априорному практическому закону. Это не совсем те постулаты, которые знакомы нам по «Началам» Эвклида. Там аксиомы невыводные (исходные). Здесь — также недоказуемые, но *как следствия* морального закона. Все постулаты «исходят из основоположения моральности», т. е. закона. Постулаты суть «*предположения* в необходимо практическом отношении»⁴. Всего у Канта три постулата чистого практического разума: бес-

¹ Там же. С. 445.

² Там же. С. 447.

³ Там же. С. 451.

⁴ Там же. 466.

*смертие, свобода и бытие Божие. Постулаты «касаются только физических или метафизических... условий возможности высшего блага...»*¹

Кассирер обоснованно не видит в постулатах Канта методической необходимости. Он подчеркивает: «Для идеи свободы так же не может быть дополнения, как и дальнейшего обоснования»². Из завершеного царства свободы нет перехода к царству Божию. Царство долженствования завершено и исчерпано свободой. Моральный закон не нуждается в обосновании Богом — такое в системе Канта невозможно. Воля в своем самоопределении никак не ориентируется на возможность достижения результатов совершенной моральности или высшего блага.

Гегель подходит к кантовским постулатам бессмертия души и бытия Бога еще радикальнее. Он пишет: «Эти постулаты выражают... бессмысленный синтез различных моментов, которые... противоречат друг другу; они... представляют гнездо противоречий». Для Гегеля «гармония чувственного и разумного также упраздняет моральность, ибо последняя... и состоит в антагонизме разума и чувственности»³.

Бессмертие души. Рассмотрим кантовскую интерпретацию бессмертия души как постулата чистого практического разума. Святость (полное соответствие воли моральным законом), не доступная никому в чувственно воспринимаемом мире, как «практически необходимое» требование может иметь место в *бесконечном прогрессе*. Это возможно, если и личность разумного существа существует бесконечно. Это и есть «бессмертие души». «Высшее благо возможно только при допущении бессмертия души» — это постулат⁴.

Обсуждение постулата бессмертия души у Канта. Важно, отмечает Зиммель, что доказательство бессмертия души у Канта не теоретическое, а лишь «морально-метафизическое». Кроме того, оно и *не религиозное*, речь в постулате не идет о посмертной жизни души и не содержит никакого утешения, идеи воздаяния и т. п. Зиммель указывает, что это заключение носит логический характер: моральный закон требует абсолютного

¹ Там же. С. 478.

² Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 238.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 503.

⁴ Кант И. Критика практического разума. С. 455.

соответствия ему моральной воли. В чувственном мире это невозможно, но должно быть возможным! Единственная возможность этого обнаруживается в процессе *бесконечного морального совершенствования*. «Для этого, правда, необходимо бессмертие, — пишет Зиммель, — но оно лишь своего рода внешнее, формальное условие, едва ли иное, чем бесконечность времени... оно совершенно лишено того особого значения, которое придается обычно жизни самой по себе за пределами смерти. Оно... есть лишь выражение того, что конечному существу предьявляется бесконечное требование»¹.

Из второй «Критики» следует, что традиционная аргументация бессмертия души, начатая Платоном в «Федоне», для Канта невозможна. Не менее важно именно то, что здесь полностью отсутствует религиозно-экзистенциальный аспект бессмертия личности как жизни после смерти. Для Канта это чисто рациональный постулат. В кантовской трактовке бессмертия души полностью отсутствует мотив личной заинтересованности в том, как избежать смерти.

Бытие Бога. Это еще один постулат чистого практического разума. Постулат бессмертия продиктован необходимостью бесконечного прогресса морального совершенства конечного разумного существа. Второй элемент высшего блага — соразмерное с этой нравственностью счастье. Его может обеспечить лишь *бытие Бога*. В самом моральном законе нет необходимой связи нравственности и счастья — «моральный закон сам по себе... не обещает счастья»². Бог выступает как необходимое основание их связи.

Признание существования Бога есть только субъективная (не объективная) моральная необходимость. «Не может быть *долгом* признавать существование какой-либо вещи», ведь признание существования есть теоретическое применение разума. Существование Бога не есть и *основание всякой обязательности* (последняя вытекает из автономии самого разума). Это только вера, но «*вера, основанная на чистом разуме*» (он ее источник)³.

Вспомним первую «Критику» (учение о методе): вера есть *субъективно обоснованное, но объективно недостаточно обоснованное* знание. Кассирер подчеркивал, что у Канта Бог понят

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 117.

² Кант И. Критика практического разума. С. 462.

³ Там же. С. 459.

не как Творец и не как Законодатель нравственности, а как «гарантия его (мира) нравственной цели и „конца“»¹. Постулат бытия Бога необходим не для нравственности, но только для конечного человека.

Итоги по критике практического разума. Кант настаивает на «первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным»². Речь идет о *первенстве* практического интереса чистого разума в сравнении с теоретическими интересами. Тем не менее традиционный вывод, будто Кант отдал окончательное первенство практическому разуму перед теоретическим, нуждается в некоторых ограничениях. Если речь идет о решении главных метафизических вопросов (области специальной метафизики), то да! Эти вопросы разрешимы только в морально-практическом плане. Но в отличие от Фихте у Канта и речи нет о том, чтобы практическое определяло теоретическое и было его основанием.

Позиция Канта состоит в утверждении *автономии высших познавательных способностей*, в подчеркивании их невмешательства: у каждой из способностей своя сфера, свои возможности и границы.

Зиммель писал: «...следует подчеркнуть, насколько кантовский „примат практического разума“ над теоретическим — легитимация теоретически недоказуемых идей Бога, свободы и бессмертия из нравственных потребностей — преувеличивался. Ведь это означает только, что наука передает формирование нескольких понятий, которые она не может использовать, практической потребности, обретая тем самым уверенность, что практический разум не будет вмешиваться в ее дела. Называть это приматом практического разума не было удачной мыслью»³. Теоретический разум и не притязает на «предметы практической веры», потому и не уступает примата практическому.

На вопрос: «Действительно ли расширяется... наше познание посредством чистого практического разума и *имманентно* ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было *трансцендентным*?» — «Конечно, но *только в практическом отношении*», теоретически мы при этом не познаем ни природы души, ни умопостигаемого мира, ни Бога. Это не расширение

¹ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 238.

² Там же. С. 452.

³ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 114.

познания сверхчувственных предметов, но расширение познания в отношении «сверхчувственного вообще». Идеи разума здесь «становятся *имманентными и конституитивными*» (как основание возможности сделать действительным необходимый объект — высшее благо). Без этого они являются «*трансцендентными и регулятивными* принципами спекулятивного разума¹.

Метод чистого практического разума не приспособлен для научного познания. Имеется в виду способ *проникновения* законов чистого практического разума в душу человека и их влияния на максимы, т. е. ответ на вопрос, «каким образом можно было бы объективно практический разум сделать и субъективно практическим»². Целью здесь является достижение моральности. Речь вообще идет преимущественно о том, что позже Кант именовал «моральной антропологией», выводимой из практического разума. Он писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*». И то, и другое находятся не вне меня — первое проистекает из моего места в чувственно воспринимаемом мире, второе «начинается с моего невидимого Я с моей личности...»³

¹ Там же. С. 470.

² Там же. С. 487.

³ Там же. С. 499.

Лекция 8

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА:

Природа и свобода, сущее и должное

Преамбула. Проблематика свободы — центральная в моральной философии Канта. Он сам в тексте второй «Критики» специально обсуждал вопрос о привилегированном положении в ней идеи свободы. Но не только в ней. Кассирер подчеркивал, что свобода — начало, середина и конец всего философствования Канта (имеется в виду как «во времени», так и по содержанию).

Тема свободы — сквозная для всех трех кантовских «Критик», причем в каждой из них она выступает в специфическом ракурсе. Антитеза свободы и природы, соответственно должного и сущего, пронизывает всю критическую философию. Поэтому есть необходимость рассмотреть ее специально.

В лекции по моральной философии уже рассматривались многие моменты, непосредственно связанные со свободой. В частности, свобода как независимость от всего эмпирического в самоопределении воли, автономия воли, взаимоотношение свободы и морального закона, свобода как способность человека в качестве ноумена и др. Но здесь (при обсуждении указанной проблематики в общем плане) к некоторым из них придется вернуться.

Природа. Рассматривая первую «Критику» (особенно трансцендентальную аналитику), мы достаточно подробно рассмотрели кантовскую трактовку природы. Остается лишь напомнить, что природа *в материальном смысле* представляет собой совокупность всех существующих явлений (как познанных, так и не познанных). Природа *в формальном смысле* (природа «вообще») понимается Кантом «как закономерность явлений в пространстве и времени»¹. Все, что как объект опыта существует в пространстве и во времени, принадлежит природе.

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 213.

Постановка проблемы свободы. Можно искать и обнаруживать тематику свободы в философии разных времен и народов, в том числе и в античной. Но там эта тематика никогда не была проблемой в собственном смысле слова, тем более фундаментальной для философии. В Новое время, начиная с Декарта, свобода стала доминирующей темой, а философия все более превращалась в пропедевтику к «религии свободы».

Проблематика свободы «рассеяна» по всему полю философствования, в каждой из исторических форм философии она получает специфическую тематическую интерпретацию. Трактовки свободы многомерны в разных отношениях: в отношении человека к самому себе, другим, Богу, предметному практическому миру. Можно говорить о свободе человека как познающего субъекта, о правовой свободе в государстве и гражданском обществе, о моральной свободе, связанной с виной и ответственностью и др.

У Канта также сосуществуют разные интерпретации свободы, начиная с осознания ее как произвола, возникающего под воздействием низшей способности желания. Сюда относятся как внешняя свобода в сфере права, так и свобода в негативном (как независимость и необусловленность причинности) и в позитивном смыслах (как самоопределение, само-законодательство воли), во всех этих отношениях Кант имел возможность опираться на уже сложившиеся традиции.

Но и у его предшественников, и у самого Канта главным, наиболее фундаментальным стал метафизический *вопрос о возможности и реальности свободы*. Если он не найдет удовлетворительного решения, то рассуждения о всякой иной свободе не имеют смысла. Ряд исследователей (К. А. Сергеев, Т. В. Торубарова) полагают, что именно с Канта собственно и начинается *метафизика свободы*.

Проблематика свободы в новоевропейской философии до Канта. Как известно, с XVII в. философия существует «под знаком» механицизма, изгнавшего телеологию и, соответственно, свободу из «научной картины мира». Гоббс и Спиноза рассматривают свободу как иллюзию, результат незнания естественных причин (дезантропоморфизация свободы). Наконец, Локк находит психологическую «нишу для свободы». Для Канта решение вопроса, как спасти свободу, является насущным.

Решение Кантом проблемы в общем виде. Кант, по сути дела, не развязал, а разрубил узел противоречий, связанных с

обсуждением проблематики возможности и реальности свободы в предшествующей философии. Он «распределил» принцип каузального детерминизма (необходимость) и принцип свободы по разным мирам.

Дуализм природы и свободы — одно из самых фундаментальных положений трансцендентального идеализма Канта, которое он сам многократно разъяснял. Это положение общепризнано среди исследователей и комментаторов, последователей и критиков... Зиммель подчеркивает: «Кантовская попытка решения стала... образцом для всех последующих». Постулировалось два дополнительных мира, предполагающих друг друга без допущения их вторжения и взаимодействия: «там, где был один, другой по своему понятию быть не мог»¹.

Проблема возможности и реальности свободы как результат первой «Критики». Мы уже обсуждали проблему свободы в первой «Критике» Канта. Она рассмотрена там как идея преимущественно спекулятивного, но также отчасти и практического разума. Кассирер отмечал, что в «Критике чистого разума» Кант уже определил понятие свободы и установил различие между свободой и каузальностью, но в целом содержание идеи свободы здесь дано чисто негативно»².

Сам Кант все же утверждал, что там обоснована возможность и даже необходимость мыслить свободу. Но речь о возможности существования свободы не шла. Он писал: «...мы все не собирались этим доказывать действительность свободы как способности... из опыта никогда нельзя заключить к чему-то такому, что должно мыслить совершенно несогласно с законами опыта. Мы не собирались доказывать также и возможности свободы, так как и это нам не удалось бы, потому что мы вообще не можем познать из одних лишь априорных понятий возможность какого бы то ни было реального основания и причинности. Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея...»³

Еще раз обобщим взгляд Канта на проблему свободы на материале «Критики чистого разума».

В природе нет свободы. Этот тезис принимается не только как факт. Свобода невозможна в принципе. Допустить возмож-

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное, Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 121.

² Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 210.

³ Кант И. Критика чистого разума. С. 494—495.

ность свободы в природе хотя бы лишь в одной-единственной точке мироздания означало бы разрушить незыблемость мирового порядка, универсальность необходимой причинной связи (первая из «Аналогий опыта» в «Основоположениях чистого рассудка») и в результате отказаться от претензий нашего познания на необходимость и всеобщность. Предположить возможность свободы в природе равнозначно допущению чуда. Для религиозного мыслителя чудо — это проявление бесконечной свободы Бога. Для просветителя Канта допущение чудес означает допущение исключений из всеобщих законов природы, что есть подлежащее искоренению суеверие, недопустимый предрассудок. В механизме природы все объяснимо из каузальной необходимости. Здесь Кант солидарен с предшественниками. Поэтому применительно к имманентным законам природы (как возможного и действительного опыта) всякое предположение свободы есть указание на трансцендентное (сверхчувственное, потустороннее). Кант спасает возможность свободы тем, что изначально объявляет ее принадлежащей не миру явлений, а миру ноуменов, «вещей в себе». Это для него еще один аргумент в пользу того, что мир явлений не есть единственно существующий, — он только «мир для нас», каким он дан нам.

В спекулятивном разуме есть трансцендентальная идея свободы (в космологическом смысле) как способности самопроизвольно начинать состояние. Свобода (здесь) не обусловленная «свободная причинность» (тезис 3-й антиномии). Аналогично: «Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан ни в каком опыте, так как общий закон самой возможности всякого опыта состоит в том, что все происходящее имеет причины»¹.

Спекулятивная возможность трансцендентальной свободы мыслима без противоречия. Мы можем мыслить (но не познавать) спекулятивную (космологическую) свободу без противоречия с законами природы только применительно к ноуменам. Хотя не можем доказать ни ее действительности, ни даже возможности (как умопостигаемого объекта). Хотя самой свободы в опыте (в природе) нет и быть не может, но некоторые из явлений опыта могут быть рассмотрены как «произведенные из свободы» и они же могут быть рассмотрены как существующие по природной необходимости. Согласно Канту, «вопрос состоит

¹ Там же. С. 478.

лишь в следующем: допуская в целом ряду событий одну только естественную необходимость, можно ли этот ряд... рассматривать с другой стороны как результат свободы, или же... эти два вида причинности прямо противоречат друг другу?»¹ Здесь «возможность» выступает не как категория модальности (возможность существования), а как возможность рассмотрения. Итак, у одного и того же действия есть как бы две причины. Все зависит от того, к какой мы его относим, от ракурса, способа рассмотрения одного и того же. Кант пишет: «Всякое действие в мире должно возникать либо из природы, либо из свободы, или, более верно, что и то, и другое может одновременно быть в одном и том же событии в различных отношениях»². В ряде мест первой «Критики» два разных значения свободы — практическое и трансцендентальное — разведены более жестко.

Идея практической свободы есть несомненный факт разума, усматриваемый субъектом через императивы долженствования. Есть в нашем разуме априорные практические принципы, невозможные без предположения свободы. Допущение свободы противоречит законам природы (если речь идет о свободе в природе!). Но для Канта важно, чтобы (в морали — не вообще!) она не «противоречила самой себе». Итак, свобода берется как данные (данность) практического разума (она сама и его, разума, принципы без свободы невозможны). Существенно в этом пункте то, что необходимость допущения свободы в практическом применении разума обязательно предполагает изъятие притязаний спекулятивного разума на познание свободы.

Различие и связь практической и трансцендентальной свободы. Практическая и трансцендентальная свобода связаны между собой. Кант подчеркивает, что «упразднение трансцендентальной свободы уничтожило бы всякую практическую свободу... Практическое понятие свободы основывается на этой трансцендентальной идее свободы, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы. Свобода в практическом смысле есть независимость воли от принуждения импульсами чувственности...»³ Эта свобода предполагает, что некоторое событие, хотя бы оно и не произошло, все же должно было произойти (само практическое вводится Кантом здесь через противопоставление сущего и должного).

¹ Там же. С. 484—485.

² Там же. С. 480.

³ Там же. С. 478.

Доказательство практической свободы в опыте. Практическая свобода может быть доказана *опытом*, поскольку в нашем опыте существует мысленное определение воли (мотивация поступков). Это свобода, которую мы познаем из опыта и в опыте как факт разумной причинности, как одну из «естественных причин». Наша воля оказывается в состоянии «произвести нечто определенное во временном порядке по эмпирическим законам... начать совершенно самопроизвольно некоторый ряд событий» в опыте¹. Кант акцентирует внимание на том, что «мы познаем практическую свободу на опыте как одну из естественных причин, а именно как причинность разума в определениях воли»². Важно иметь в виду, что в опыте (природы) мы имеем дело не с самой по себе свободой, а с ее объективациями, проявлениями, которые обнаруживаются в пространстве и во времени. Они осуществляются (субъектом) по законам природы и существуют (как явления) по законам природы. Понятно, что поступок, совершенный из свободной воли, не может противоречить законам природы, но именно в процессе и результате своего осуществления в явлениях, а не в своем содержании (как мотивации).

Законы чистого практического разума (законы возможного опыта). Что Кант имеет в виду, когда рассматривает законы чистого практического разума как принципы возможного опыта (практических поступков человека) в мире природы? Конечно, это не те законы (основоположения) возможного опыта, которые формулируются априорно чистым рассудком. Кант пишет: «...чистый разум содержит в себе... не в спекулятивном, а в некотором практическом, именно моральном применении принципы возможного опыта, а именно таких поступков, которые могли бы встречаться в истории человека сообразно нравственным предписаниям. Действительно, так как чистый разум повелевает, чтобы они совершались, то осуществление их должно быть возможным... разум содержит в себе, правда, причинность в отношении свободы вообще, но не в отношении всей природы, и моральные принципы разума могут... порождать свободные поступки, но не законы природы. Таким образом, принципы чистого разума обладают объективной реальностью в его практическом, но, особенно, в его моральном применении»³. Важно по-

¹ Там же. С. 479.

² Там же. С. 660.

³ Там же. С. 663.

нять, как доказывается объективная реальность принципов разума в практическом применении. Ключевое слово и здесь — «возможный опыт», к которому идеи спекулятивного (и даже теоретического) разума никак не применимы. Кант прибегает к аргументации возможности: «так как чистый разум повелевает, чтобы они совершались», то они «возможны». Такая аргументация может представиться нам не совсем убедительной. Здесь существенно то, что понятие практической свободы в моральной философии взято только в отношении к человеку, но не ко всей природе. Возможность мысленного сочетания свободы и природы (и вне человека) обсуждается в третьей «Критике».

Моральный закон как закон свободы. Согласно Канту, «моральный закон есть... закон причинности через свободу»¹. Теоретический разум признал возможность свободы, но только как идеи в отношении «вещи в себе». «Моральный закон, — утверждал Кант, — впервые в состоянии дать практическую реальность и превращает его (разума, определяющего волю)... *трансцендентное* применение в *имманентное* (быть действующими причинами в сфере опыта посредством идей)»². При допущении существования способности чистого практического разума «твердое обоснование приобретает и трансцендентальная свобода...»³ Кант утверждает, что *реальность понятия свободы* доказана «аподиктическим законом практического разума». Он пишет: «Свобода единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем a priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем»⁴. Кант подчеркивает: «...практический разум дает сверхчувственному предмету... а именно свободе, реальность...», но «только для практического применения»⁵.

Сознание моральной свободы субъектом. Как происходит сознание моральной свободы субъектом? К одним и тем же поступкам человека применима необходимая каузальная связь в природе и, одновременно, требование, что они могли бы быть (и должны бы быть) и другими. Чистый разум судит о том, что

¹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 368.

² Там же. С. 369.

³ Там же. С. 313.

⁴ Там же. С. 314.

⁵ Там же. С. 317.

происходит по законам природной каузальности. И это же он тем не менее, по правилу долженствования, может одобрить или отвергнуть как «не-должное».

По сути, Кант утверждает свободу как факт разума в качестве *факта самосознания*. Это обоснование свободы воли по типу не отличается от позиции Декарта, который в конце концов отказался обсуждать, как метафизически возможна свобода воли, ссылаясь на то, что не считает нужным для объяснения мыслей самоочевидных (свобода есть мысль ясная и отчетливая) обращаться к тому, что недостоверно и является проблематичным. Хотя в отличие от Декарта Кант полагает, что свобода осознается не непосредственно, а через (уже непосредственно данный в сознании) моральный закон. Наше познание безусловно практического, подчеркивает Кант, начинается с «морального закона, который мы сознаем непосредственно», а не со свободы. Он пишет: «Мы не можем ни непосредственно сознать ее, так как первое понятие ее негативно, ни заключать к ней от опыта...» (в опыте ее нет, в нем — только законы естественной причинности)¹. В этом пункте Кант оказался намного доверчивее «механицистов» Гоббса и Спинозы, утверждавших, что при всей очевидности представление о собственной свободе есть всего лишь иллюзия, проистекающая из незнания глубинных причин, определяющих поступки человека.

Существо сознания свободы. Как же возможно *существо сознания свободы*? Человек познает себя также посредством одной только эмпирической апперцепции. Но не все его внутренние действия и определения есть впечатления чувств. Кант пишет: «...с одной стороны он для себя есть... феномен, но, с другой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности»². Собственные мыслительные способности человека (разум и рассудок) не есть для самого субъекта «предметы опыта», они не воспринимаются чувственно, значит, они умопостигаемы!

Исторические корни трактовки моральной свободы Кантом. Без труда прослеживаются чисто просветительские основания максимального сближения (отождествления) нравственно-

¹ Кант И. Критика практического разума. С. 345.

² Кант И. Критика чистого разума. С. 487.

сти и свободы. Зиммель указывает, что свобода у Канта как «утверждение, что личность для создания нравственной ценности должна следовать только самой себе, есть ведь лишь философское сублимирование того энтузиазма свободы, который провозглашали Руссо и физиократы: чтобы быть добрым, человеку достаточно быть свободным...»¹ Совершенно в просветительском духе все противоречия и зло трактуются как искажение и ограничение свободы человека государством, общественными порядками, церковью и др.

Свобода (свободная причинность воли) применительно к человеку как ноумену. Свобода как самопроизвольность возможна в царстве «вещей в себе» прежде всего потому, что там нет времени, т. е. причинной обусловленности предшествующими состояниями (их самих нет). Человек (не как природно-чувственное явление, а как ноуменальное существо оказывается буквально в другом измерении (вне времени и пространства). Кант при этом исходил из традиционной (средневековой) дефиниции свободной воли как воли, определяемой к действию только самой собой и не зависящей ни от чего иного. Но в отличие от многих предшественников он ликвидировал и внутреннюю непрерывность воли, ее связь с собственными предшествующими состояниями — теперь каждый акт ее самоопределения лишен всяких предпосылок и «начинается с нуля».

Свобода (свободная причинность воли) применима только к человеку как ноумену. Но тогда (в этом аспекте) ее реальность только внутренняя (как самоопределение чистого практического разума!). Кант указывает: «Но если мы рассматриваем эти же поступки в отношении к разуму, и притом не к спекулятивному разуму, для объяснения поступков по их происхождению, а лишь поскольку разум есть порождающая их причина, одним словом, если мы сопоставляем эти поступки с разумом в практическом отношении, то мы находим совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный порядок... В таком случае возможно, что всему, что произошло согласно естественному ходу вещей и неминуемо должно (*musste*) было произойти по своим эмпирическим основаниям, не следовало (*sollte*) произойти»². В этом отрывке важно обратить внимание на то, что: (1) речь идет о *другом способе рассмотрения* этих же поступков

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 97.

² Кант И. Критика чистого разума. С. 489.

человека, (2) это другое рассмотрение не годится для теоретического объяснения поступков, (3) происшедшее не должно было произойти по требованиям разума (свободы).

Обсуждение «дуализма» человека. Имеет смысл вновь вернуться к уже зафиксированному знаменитому дуализму Канта в его трактовке человека, выразившемуся в разделении и в противопоставлении как бы «двух природ» в человеке как существе, одновременно принадлежащем двум мирам (феноменов и ноуменов). Вопрос здесь не в том, чтобы подвергнуть сомнению или хотя бы смягчить указанный «дуализм». Напротив, именно он, прилагаемый к исследованию возможностей применения чистого разума в теоретическом познании, в практическом самоопределении воли, в эстетической и телеологической способности суждения, формирует и ограничивает обширное проблемное поле внутри критической философии Канта с ее многомерными аналитическими расчленениями. Важно другое, человек в качестве ноумена и человек как феномен не могут рассматриваться не только как два разных «человека» и как две составные «части» единого существа, но и как два самостоятельных «начала» в нем. И здесь, подобно тому как мы отметили уже применительно к самосознанию Я (*Ichheit* и *Selbst*), они различны лишь по *форме представления*. У Канта нет ничего похожего на то, чтобы «два человека» пребывали в одном. Человек ноуменальный, по Канту, — это человек, представленный «с точки зрения особенности его совершенно сверхчувственной способности к свободе... как совершенно независимой от физических определений личности (*homo noumenon*) в отличие от того же субъекта, но обремененного физическими определениями (*homo raenomenon*)»¹. Эта формулировка, фиксирует, что человек как ноумен и как феномен, один и тот же человек, всего лишь представленный с двух разных «точек зрения». По этим причинам представляется, что термин «дуализм», поскольку он применяется к различению двух «способов представленности» человека в критической философии Канта, действительно не самый удачный. Вместо определенных перспективой рассмотрения различий «в человеке» он провоцирует на поиск того, чего у Канта нет, а именно «субстратного дуализма» разных «начал», «субстанций».

¹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 293.

Процедура абстрагирования. Таким образом, различие человека как ноумена и как феномена несколько не походит на традиционное разграничение внутреннего и внешнего, сущности и ее проявления — это всего лишь две «определенности» и одновременно две философские проекции, перспективы рассмотрения одного и того же. Не составляет труда зафиксировать и тот механизм, который позволяет выработать определенную точку зрения и представить человека именно в такой проекции. Кант пишет о «чисто моральных и правовых отношениях» как об «отношениях, в которых находятся люди как умопостигаемые существа, когда мы *логически отделяем*, т. е. *отвлекаем* от этого все физическое (относящееся к их существованию в пространстве и времени)»¹. Кант специально подчеркивает при этом, что понятие человека как ноуменального существа мы получаем в результате логического отвлечения, абстрагирования и что оно есть результат подобной абстракции. Это то, что остается в человеке после мысленного отвлечения всего физического в нем. Тут же Кант подчеркивает: «Однако это не значит, что люди при этом сбрасывают с себя свою природу и становятся духами».

Важно видеть, что процедура такого «абстрагирования» присуща не только рассмотрению человека «извне» с позиций исследователя, она необходимо осуществляется и самим человеком, когда он относится к самому себе и к другим как в их лице представленному человечеству, т. е. как к моральным существам. В практическом осуществлении своей воли человек предстает в качестве ноумена тогда, когда и поскольку он в состоянии освободиться (т. е. отвлечься) от мотивации со стороны низших способностей желания, подавить свои природные склонности. Только в этом случае он в состоянии действовать по руководству чистого практического разума. В этом процессе происходит «отвлечение», «абстрагирование» не только логическое, а и «реальное», причем «все природное» не исчезает во все, а остается с человеком и в человеке.

В философии Канта характеристики человека как «трансцендентального» или «эмпирического» субъекта, ноумена или феномена — это различные «проекции», «перспективы» того же самого человека, фиксирующие в первую очередь те определенности, в которых он предстает философу, самому себе и другим людям. Как замечал Кант, о каком бы субъекте (поскольку в

¹ Там же. С. 341, прим.

теоретическом смысле нам позволено и необходимо их различать) ни шла речь, «субъект всегда только человек».

В результате постулированная изначально раздвоенность человека на ноуменального и феноменального сохранилась. Между ними нет и не может быть никакой непосредственной связи, взаимодействий, переходов; они «пребывают» в совершенно различных измерениях («мирах»). Мы (будь то исследователь или сам действующий человек) можем лишь переходить от «образа мыслей» по принципам природы к «образу мыслей» согласно принципам свободы.

Но если «природное» в человеке очевидным образом никак не может воздействовать на сверхчувственное, то может создаться впечатление, будто обратное (т. е. воздействие сверхчувственного на природное) все же возможно. Этот пункт — источник возможных и действительных недоразумений, и вопрос в том, как понимается это воздействие. Итак, есть два рода необходимости, которым подчинен человек: необходимость свободы и необходимость природы; причем Кант многократно подчеркивал, что свобода необходимо должна обнаруживаться в мире явлений. При частом повторении подобных формулировок не стоило бы все же забывать, что тем самым утверждается лишь необходимость долженствования, а вовсе не неизбежность каузальной фактической необходимости в опыте: то, что необходимо *должно обнаруживаться*, не означает, что оно действительно (по модальности необходимости) обнаруживается.

В других местах Кант писал о «каузальности свободы в отношении природы», о том, что человек ноуменальный «может пользоваться собой как физическим существом»¹. Но только собой!

В остальном же все термины («проявление», «обнаружение», «каузальность», «применение», «пользование») имеют смысл у Канта только применительно к природному миру явлений, феноменов. Действительное взаимодействие оказывается возможным не между «царством свободы» и «миром природы» в человеке, а между *про-явлениями* свободы и *явлениями природы*, т. е. исключительно в мире феноменов.

Неокантианская трактовка свободы у Канта. Речь пойдет о типичной тенденции трактовок свободы у Канта. Иллюстрации могут быть взяты у Кассирера, Виндельбанда, Зиммеля. Последний, в частности, указывает: «В работе, написанной Кантом

¹ Там же. С. 447.

до его главного произведения по этике, он сам высказал освобождающую мысль: свободен человек или нет, он должен действовать и судить о себе так, *будто он свободен*. Следовательно, свобода лишь максима суждения, как бы вспомогательное понятие, без которого мы не могли бы выносить практически требуемые суждения о добре и зле». «Это свойство моральных суждений... мы выражаем тем, что приписываем себе *свободу* делать не одно, а другое»¹. Такая трактовка распространена и на понимание свободы в критической философии. Свобода — это не «вещь сама по себе» внутри нас, не особая *способность*. Если понимать свободу только как нормативное основание нравственных суждений, как требование оценивать поступки человека так, как если бы он был свободен, то ни о каких проблемах возможности и реальности свободы (которыми занимался Кант) и речи быть не должно. «Напротив, — продолжает Зиммель, — если действительно последовательно понимать свободу как только регулятивный принцип, то нет необходимости помещать ее как бы в реальные составные части нашей сущности, ибо она вообще не существует как конкретная сила...»² «Таким образом, *свобода есть просто идея*; не выходя из сферы наших оценок и волений...» «Свобода имеет... смысл означать тип и норму наших нравственных устремлений... мы действуем и судим о самих себе и о других, будто мы уже свободны...»³

Итак, в такой трактовке вся метафизическая и онтологическая проблематика свободы у Канта отменяется. Онтологический статус свободы (по Зиммелю) таков же, как и «вещи самой по себе». Обе наши мыслительные конструкции — только лишь регулятивные понятия, которым вне их ничто реально существующее не соответствует. Разница в том, что конструкт «вещи самой по себе» фиксирует границу нашего познания, а конструкт «свободы» — безграничность наших устремлений.

Доказывать, что эта интерпретация неадекватна Канту (для которого реальность и существование обеих несомненны, но как сверхчувственных) вряд ли нужно.

Должное. Царство моральной свободы (по Канту) — это сфера свободного самоопределения чистой воли, чистого прак-

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 131.

² Там же. С. 132.

³ Там же. С. 133.

тического разума. Но для человека эта свобода предстает в форме необходимости *долга*, требующего беспрекословного повиновения и уважения к нему, в форме категорического императива. Мы уже знаем, почему происходит именно так: если бы человек был только ноуменальным существом, у него не было бы никаких препятствий следовать моральному закону. Этот закон был бы для человека столь же «естественным» и «ненарушаемым», как для мира явлений «законы природы», т. е. человек как ноумен обладал бы «святостью». «Природное», «чувственное» в человеке, его принадлежность к миру явлений превращает *свободный моральный закон в долг*.

Но природность, чувственность человека — не только препятствие осуществлению морального закона и источник его формы (для нас) как долженствования. Она есть *условие применения* этого закона (*свободы*) в явлениях нами и в нас как явлениях.

Две необходимости: каузальная и долженствования. Итак, постулируются два параллельных ряда необходимости (для человека): 1) как необходимость существующего в природе всего обнаруживаемого в пространстве и во времени, определяемая чистым рассудком и эмпирическими законами природы; 2) как необходимость практического разума в форме долженствования. Первая есть *необходимость сущего* (часто именуют — бытия). Вторая — *необходимость должного* (долженствование). Кант подчеркивает, что безусловно необходимый в практическом отношении поступок по законам природной необходимости оказывается случайным. Многие из того, что совершенно необходимо следует из морального долга, на деле не осуществляется. Большинство того, что делают люди фактически, предельно далеко от необходимости долженствования, от требований категорического императива.

Основание самого общего деления этих видов необходимости заложено в кантовской системе философии. Кант пишет: «Философия природы имеет дело со всем, что *есть*, а нравственная — только с тем, что *должно быть*»¹. То, «что есть» — это совокупность всего «сущего» как явлений в пространстве и во времени, всего того, что существует в природе и может быть познано теоретически и эмпирически в опыте. То, «что должно быть», — должное, хотя бы никогда и не существовавшее в опыте в качестве сущего.

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 685.

Кант многократно в разных контекстах варьирует высказывания, фиксирующие, что, возможно, в истории человечества никогда и не было ни одного человека, совершавшего свои поступки исключительно по чисто моральным мотивам (основаниям), или, возможно, нет даже ни одного отдельно взятого поступка, проистекающего из чисто разумных оснований... Но это никак не ослабляет и (тем более) не отменяет их необходимости в качестве должных. Для него принципиально важно, что природная необходимость и эмпирическое (фактическое) (не)существование совершенно безотносительны к необходимости долженствования. Зиммель справедливо замечает: «Становится ли действительно воля законом, существует ли исторически или психологически соответствующий воле закон, совершенно безразлично...»¹

Сам Кант пишет: «...долженствованием обозначается возможный поступок, мотивом для которого служит лишь понятие, между тем как основанием действия одной лишь природы необходимо служит всегда явление. Конечно, необходимо, чтобы поступок, на который направлено долженствование, был возможен при естественных условиях, но эти условия имеют отношение не к определению воли, а только к действию и результатам ее в явлении»². Необходимость долженствования «направлена на недействительное, даже на *эмпирически невозможное*»³. Знаменитый тезис Канта «должен — значит можешь!» следует понимать не как утверждение физической (условной) возможности осуществления должного, а лишь как возможность внутреннего определения воли. Необходимость долженствования «объективна» и тогда, когда в опыте нет ни одного поступка, ей соответствующего. Но и наоборот, из того, что осуществленный поступок соответствует требованию долженствования, никак не следует, что именно оно было его мотивом. (Мы упоминали мысль Юма о поступках как «знаках мотивов». У Канта даже этого нет! Даже применительно к собственным поступкам!)

Сущее и должное. При обсуждении пересмотра Кантом классической концепции морального закона упоминалось о том, что Кант вслед за Юмом обосновал *положение о невыводимости представлений о должном из знания сущего*. Сделал он это

¹ Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете. С. 84.

² Кант И. Критика чистого разума. С. 488.

³ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С. 229.

иначе и гораздо более основательно, чем Юм. Теперь есть необходимость конкретизировать это.

Начнем с терминологического уточнения: долженствование не тождественно должному. Уже в первой «Критике» отмечалось, что область долженствования ограничена применимостью чистого практического разума (морального долга), понятого как необходимость. Понятие морального «долженствования» представило как коррелят понятию природной «необходимости». Но природно-необходимое в сущем не тождественно «всему сущему». Это лишь одна из модальностей (необходимо-сущее наряду с возможно-сущим и действительно-сущим). Так и здесь область должного оказывается по объему шире необходимо-должного (собственно долженствования из чистого практического разума или морально-должного).

Должное и цели. Область должного конституируется целями, целеполаганием. Всякая цель, в том числе проистекающая из низшей способности желания, или инструментальная (обусловленная другими целями и условиями осуществления), по определению есть представление субъекта об объекте, предшествующее существованию объекта и являющееся причиной объекта. При этом не важно, будет ли этот объект эмпирически осуществлен. Таким образом, цель есть представление (субъекта) о несуществующем «предмете» (поступке), по крайней мере еще не существующем. Уже по этой причине цель не может быть знанием о сущем (о том, что есть, существует). Она есть представление, фиксирующее свой «предмет» в подлежащей осуществлению форме, и принадлежит должному. Поэтому всякое суждение «по целям» есть суждение «о должном».

В теоретическом познании (чувственностью, рассудком и теоретическим разумом) природы нет и быть не может ни целей, ни должного. Природа «не действует по целям»; все в ней подлежит причинному (не телеологическому) объяснению. В системе категорий чистого рассудка, применяемых к опыту и законодательствующим опыту, цели также нет.

Мы познаем в природе только то, что «есть» (во всех временных измерениях и во всех модальностях), и хотим знать, почему оно есть и почему таково. Но не то, для чего оно есть, и не то, каким оно должно быть.

Соответственно, самое детальное и полное знание того, что есть (сущего), не дает нам никаких предпосылок и возможностей перейти от него к представлениям о должном. Единствен-

но, где теоретическое знание сущего находит применение в сфере, связанной с целеполаганием, это знание *техническое (прагматическое)* — императивы умений. Но это по своему статусу есть то же теоретическое естествознание, знание природных причин и следствий, преобразованное в правила инструментального действия (о чем писал еще Ф. Бэкон).

Выводы по сущему и должному. Четкое разграничение (и противопоставление) Кантом этих двух рядов необходимости: необходимости, проистекающей из законов природы, и необходимости долженствований, оказало большое влияние на последующую мысль, особенно в социальной философии и в философии истории. Вебер писал об эпохе, «когда еще не было различия *необходимо сущего* и *долженствующего быть сущим*». Действительно, в традиционном онтологизме античного Космоса и средневекового Универсума различие «сущего» и «должного» как аспектов единой реальности могло быть лишь намечено. Так было и в Новой философии до Канта. Хотя различие законов природы и установленных законов давно стало азбучным. Не случайно Л. Шестов — мыслитель весьма далекий от кантовской традиции — упрекал всю философию в том, что она была философией «несвободы», максимально при этом сближая трактовку ею природной необходимости и практического долженствования, рассматривая их по сути как «одно».

Два способа представленности. Ко времени Канта оптимизм Новой философии, со времени Ф. Бэкона полагавшей, будто репрезентативное знание сущего достаточно для всякого целеполагания, нуждался в пересмотре. Но только на основании новоевропейской метафизики с трактовкой ею бытия и сущего как представленного субъектом, противопоставление сущего и должного стало возможным и действительным.

У Канта мир природы и царство свободы, мир явлений (сущего) и мир должного — оба положены субъектом, его разными способностями. Когда царство свободы преобразуется в мир должного, все же имеется в виду долженствование, применительно к его осуществлению в мире явлений. Противоположность природы в качестве сущего и свободы в качестве должного (в этой форме она дана человеку) — это два разных осуществляемых субъектом *способа представленности* им бытия, коренящихся в фундаментальных характеристиках человека как познающего и как деятельного практического существа.

Вопрос о том, какой из миров («сущего» или «должного») «реальнее» в столь абстрактной форме, вряд ли корректен. По определению мир сверхчувственного, «ноуменов» реален сам по себе, но в форме должного он представлен субъектом и применительно к его осуществлению природным человеком в явлениях. Поэтому должное, положенное в отношении к природе, оказывается вовсе не необходимым, а «только должным», т. е. в эмпирическом осуществлении в опыте всего лишь возможным и случайным.

У Канта (и в этом пафос критики Гегелем кантовского долженствования) *должное само по себе не обладает мощью осуществления*; оно остается лишь «субъективным», «рассудочно-должным». Вместе с тем никак нельзя забывать, что по своему онтологическому статусу и по форме представленности сущее в явлениях (у Канта) также есть всего лишь представление субъекта.

Та форма радикального дуализма, в какой Кант осуществил разведение сущего и должного, впоследствии вызвала небезосновательную критику. Но проблема оказалась неустранимой из философии. Тем более неустранимой из «реальности» общественной жизни и культуры. В XIX в. несоизмеримость «жизни», эмпирической действительности и «идеалов» стала доминирующей темой.

Подведем итоги: в классической европейской философии (начиная с Юма и Канта) аргументировалась невыводимость знания о должном из знания о сущем и их нередуцируемость. Различие между «сущим» и «должным» было лишь различием двух родов знания, двух классов представлений внутри сознания субъекта. Тем самым противопоставлялись не «сущее» (вопрос о «сущем самом по себе» вне и помимо того, как оно представлено субъектом, для Канта оказывался запредельным) и «должное», а мышление сущего и мышление должного, что явно не одно и то же. Сопоставлялись всего лишь два ряда мысленных представлений, пространство которых задавало границы философствования после Декарта, когда «сущее» неизбежно оказывалось «представленным сущим».

Попытки «объединения». Традиционная ошибка значительной части исследователей, изучающих критическую философию, такова. После ознакомления с текстами, относящимися к моральной философии Канта, в первую очередь со второй «Критикой», возникает соблазнительное желание вернуться к тем

проблемам, которые для спекулятивного разума объявлены в принципе неразрешимыми, и рассматривать учение о практическом разуме как некую коррекцию или дополнение к ним. Тогда и возникают вопросы типа: как совместить спекулятивный и практический разум на некотором общем проблемном поле.

Но такого общего поля нет. Для познания и объяснения, даже для утверждения существования Бога и бессмертия души соответствующие разделы второй «Критики» ничего не добавляют.

Философия природы и философия свободы. В результате нашего анализа содержания двух «Критик» — налицо явный предметный и методический дуализм критической философии.

У Канта сосуществуют две предметные области (два объекта) философии — природа и свобода, две главные трансцендентальные способности — чувственность и рассудок, две «Критики»... Они не только не сводимы к общим основаниям, но между ними — пропасть, мост через которую (по собственным словам Канта) навести нельзя.

Однако если объединение мира природы и царства свободы невозможно как предметное (в них как *объектах*), то не исключено, что их связь может обнаружиться как внутренняя в *субъекте*, в системе его трансцендентальных способностей. Таким предположением во многом инициировано создание «Критики способности суждения».

Лекция 9

«КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ» КАНТА

Какая из трех «Критик» главная? Комментаторы кантовской философии обнаруживают разрыв предпочтения. Те, кто считает таковой первую «Критику», правы постольку, поскольку в ней изложены основоположения всей трансцендентальной философии. Но две другие «Критики» — это также не факультативное дополнение к «Критике чистого разума». Ставящие в центр вторую «Критику» считают, что только в ней находят решение и конкретизацию как вопрос о возможности метафизики, так и решение ее главных проблем: о бессмертии души, о реальности свободы и о существовании Бога.

Нашлись, однако, и такие последователи и исследователи Канта, которые решили, что все-таки наиболее интересна третья «Критика». В XIX в. в их числе — конечно же, Шеллинг, который уверял читателей, что если бы Кант начал с «Критики способности суждения», то вся трансцендентальная философия приобрела бы совершенно иной характер и содержание. В XX в. подобного взгляда придерживался Виндельбанд, который также полагал, что третья «Критика» наиболее перспективна и любопытна.

Спорно все! Важно иметь в виду, что предметом дискуссий здесь стали не только те или иные положения и формулировки Канта, речь зачастую шла о пересмотре всей конструкции «Критики способности суждения». Хотя стилистически третья «Критика» выгодно отличается от первой, о которой Кант писал, что эта книга «суха, темна, противоречит всем привычным понятиям, притом слишком обширна»¹, но она не столь «прозрачна», как вторая «Критика». Шопенгауэр, в частности, отмечал, что «в критике „Телеологической способности суждения“ можно из-за простоты материала, пожалуй, больше, чем где-то, распо-

¹ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 75.

знавать удивительный талант Канта поворачивать мысль в разные стороны и высказывать ее на разные лады, пока из этого не возникает книга». В конечном итоге Шопенгауэр заключил, что «объяснение Канта, если оставить в стороне утомительное многословие и повторения, превосходно»¹.

О третьей «Критике» Зиммель писал: «Своеобразное сочетание его (Канта) свойств, позволяющее замыкать уверенный полет его совершенно суверенного мышления в филистерскую систематику, нашло свое выражение в том, что его самое пространное и искусственное по своему построению произведение, которое бесконечными повторениями одних и тех же фраз и насильственностью своих конструкций может довести читателя до отчаяния, „Критика способности суждения“, носит сияющий отблеск его гения»².

Способности в целом. Напомним, что уже говорилось нами в предыдущих лекциях о трансцендентальных способностях в целом. Речь шла о том, что это не субстратные «части» или «потенции», содержащиеся в душе как некие данности, и это не причины деятельности субъекта. В понятии способностей Кантом аккумулирована совокупность тех качеств субъекта, которые реализуются им в определенных специфических видах деятельности. Это применяемые субъектом способы, «технологии» деятельности.

Когда Кант утверждал автономию высших познавательных способностей, то он не говорил о том, что существует у их субъекта «внутри», а лишь фиксировал отсутствие у способностей общего логического основания и общих априорных принципов, что и делает их *нередуцируемыми, несводимыми* как одних к другим, так и всех к одной общей.

Проблема системы способностей у Канта. Построить систематическую философию было «заветной мечтой» Канта. Требование системности применительно к философии в целом воспроизводилось им постоянно, а в первой «Критике» он вообще полагал, что только системность отличает философию от обыденного знания. Однако получилось так, что первая и вторая

¹ Шопенгауэр А. Критика кантовской философии // Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 606.

² Зиммель Г. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 135—136.

«Критики» в их совокупности, напротив, обнажили очевидный дуализм критической философии, показали, что у нее есть два предмета: философия природы и философия свободы — теоретическая философия о том, что есть, и практическая философия о том, что должно быть. Поэтому здесь стоит учесть, что само создание «Критики способности суждения» было инициировано стремлением реализовать это требование системности.

Кант был убежден, что в отличие от механического агрегата как величины экстенсивной, образуемой через соединение частей, органическая *целостность* предполагает первичность целого, выступающего как причина таких частей. Но наш дискурсивный (логический) рассудок, в отличие от «нечеловеческого» (интуитивного) рассудка, может мыслить такую целостность, только если он предполагает лежащую в основе целого и первичную по отношению к нему цель.

Но такой системы трансцендентальных способностей с идеей цели как основанием их органической целостности у Канта (по его собственным критериям) нет. Его многократно упрекали самые крупные деятели немецкой философии, в частности Фихте, Шеллинг, Гегель и многие другие исследователи, в том, что выделенные им высшие трансцендентальные способности, включая способность суждения, не выведены из единого основания (принципа) и не представляют собой систему. В этом смысле, никогда нельзя быть уверенным, что этот набор способностей является окончательным, исчерпывающим, что потом не обнаружится какой-то иной, дополнительной, способности, которая до сих пор не была проанализирована.

Сам же Кант мотивировал свой «набор» способностей тем, что априорные «формы», «принципы» высших способностей нередуцируемы друг к другу и что это доказывает их автономию.

Но тогда получается, что до осуществления *трансцендентальной критики отдельной способности* нельзя решить, есть ли у этой способности свой специфический внутренний априорный принцип, а значит, возможна ли сама ее трансцендентальная критика. Другими словами, только в ходе и в результате ее критического исследования можно подтвердить статус способности, обнаружить наличие ее априорного принципа и установить его содержание. Только тогда можно утверждать, что это чистая трансцендентальная способность.

Еще о чистых способностях. Во всех «Критиках» Кант исследует только чистые трансцендентальные способности. Напомним, что «чистый», по Канту, значит независимый от всего эмпирического. Эта «чистая способность» содержит несколько «смысловых моментов» и рассматривается:

1) как «свободная от материала» деятельность, т. е. всего лишь исходящая от субъекта априорная форма деятельности или ее условие;

2) как автономная деятельность, т. е. не заимствующая свои основания и правила от других способностей, сама себе законодательствующая деятельность, исходящая из собственных принципов;

3) как некая «абстракция от реальной деятельности» (по способу существования).

В своем эмпирическом осуществлении (в деятельности эмпирических индивидов) способности не даны в чистом виде. Их чистота (как предмет критического исследования) — *абстрактно-аналитическая*, т. е. полученная в результате абстрагирования, отвлечения от привходящих моментов в процессах реального применения и функционирования способностей. Мы можем мыслить их, отвлекаясь от «материи» деятельности и от взаимодействия с другими способностями, но «работают» они только в ней и неразрывно с ней в смешанных формах. Это особенно важно помнить при осмыслении критики эстетической способности суждения.

Место и роль способности суждения в общей системе трансцендентальных способностей. Какое место должна была занять способность суждения в общей системе трансцендентальных способностей? Какую роль играет «Критика способности суждения» в критической философии? Здесь нужно не упускать из виду то, что, согласно Канту, существуют теоретическое (познавательное) и практическое (целеполагающее) отношение к миру. И что, соответственно, могут существовать разные способности и разные области философии. Это было известно по крайней мере со времен Аристотеля, у которого речь шла о первой философии (теоретической) и о практической философии (этике). Таким образом, разделение философии на теоретическую и практическую имеет древнюю историю, в ходе которой их отношение трактовалось различно. Это не значит, что все философы принимали расчленение на теоретическую и практическую философию, но, действительно, везде, где философия

трактовалась как знание сущего самого по себе, она включала в себя хотя бы элемент этики. Поэтому когда Кант занимался в первой «Критике» познанием того, что есть, а во второй «Критике», где речь шла о целеполагании, тем, что должно быть, то он работал в русле всей историко-философской традиции. А вот в третьей «Критике» у Канта появляется способность суждения как самостоятельная способность, и посвященная ей часть философии самостоятельна и равнозначна теоретической и практической.

Известно, что и в первоначальном замысле трансцендентальной философии, и даже во время написания второй «Критики» подобный вариант Кантом не предполагался. В первом Введении к третьей «Критике» Кант оговаривал, что претензии на подобное место и роль способности суждения могут представляться неожиданными. Даже те, кто восторженно отнесся к содержанию «Критики способности суждения», а среди них Шиллер, Гёте и Шеллинг, который называл третью «Критику» «самой гениальной» из кантовских работ, не приняли такого статуса способности суждения.

До сих пор говорят о «неосновательности выделения» Кантом способности суждения как самостоятельной способности; о «мнимом различии» определяющей и рефлектирующей способностей суждения; об «искусственном объединении» эстетической и телеологической способностей, т. е. под вопрос ставятся самые фундаментальные позиции Канта в третьей «Критике».

И тут мы должны иметь в виду, что одно дело — если способность суждения введена Кантом только для преодоления внутренних затруднений его критической философии (это немало важно, тем более что исследованная в ней Кантом проблематика эстетического вкуса, искусства, телеологического рассмотрения природы содержательно сохраняет свое историко-философское и собственно философское значение и вне ее отнесения к способности суждения). Тогда эта способность имеет смысл только внутри кантовской философии, а вне ее она весьма проблематична по автономному статусу. Другое дело — если Кант обнаружил (или оформил терминологически) в способности суждения нечто принципиально своеобразное и существенное в отношении человека к миру. Нечто, заслуживающее того, чтобы быть поставленным в один ряд с теоретическим (познавательным), и практическим (целеполагающим) отношениями. В таком случае, не исключено, что и до Канта философия занима-

лась тем же «предметом», либо не зная, что она, как мольеровский господин Журден, «говорит прозой» и не оформляя понятийно этого «предмета», либо же рассматривая его в других терминологических «одеяниях».

Мотивация и возможность «Критики способности суждения». Возможность создания «Критики способности суждения» мотивировалась Кантом тем, что способность суждения содержит априорный принцип для чувства удовольствия и неудовольствия. И здесь важно, что в содержании чувственных представлений, по Канту, можно выделить два слоя: 1) относящийся к предметам, 2) относящийся к субъекту.

В трансцендентальной эстетике первой «Критики» априорные формы чувственности (пространство и время) исследовались к контексте познавательной способности, т. е. с точки зрения возможности познания предметов опыта. В чувстве же удовольствия/неудовольствия, в той мере, в какой оно может быть чистым, нет ничего репрезентативного («познавательного») в отношении к «предметам», оно относится к субъекту. То, что чувства (эмоции, страсти, любовь, ненависть и др.) нерепрезентативны (т. е. к ним неприменима проблематика «истинности»), а, как бы мы сказали, экзистенциальны, развернуто обосновывалось еще Юмом.

Незадолго до создания «Критики способности суждения» Кант полагал, что у чувства удовольствия/неудовольствия нет, и не может быть, априорного принципа, соответственно, невозможна и его трансцендентальная критика. Кроме того, эта способность представлялась ему пассивной в отличие от высших способностей души, где субъект активен. Удовольствие — это всегда удовольствие от чего-то, т. е. от предмета (в самом широком смысле). Каким бы он ни был (чувственным, моральным, интеллектуальным), этот предмет воздействует извне, а потому чувство удовольствия/неудовольствия «апостериорно». Априорный принцип здесь был бы возможен, если бы удалось обнаружить особые, чистые, удовольствия, не зависящие причинно от предметов удовольствия, подобно «чистой воле» не зависящей от «материи воления», т. е. от «объектов» желания.

Чувство удовольствия, по Канту, может сопровождать всякую человеческую деятельность, и способность суждения содержит априорный принцип не всех и всяческих удовольствий, так же как практический разум априорно определяет не всю способность желания, а только высшую.

Позиция эстетикоцентризма. Третьей «Критике» не повезло еще в одном отношении. В ней исследуются две способности суждения: эстетическая (собственно направленная на удовольствие) и телеологическая (суждение о целесообразности). Внешне они выглядят разнородными, поэтому включение их в одну книгу как однопорядковых также очень скоро было подвергнуто сомнению, и большинство последующих комментаторов старались отставить в сторону телеологическую способность и рассматривали третью «Критику» как преимущественно сочинение по эстетике, отрицая внутреннюю органическую связь двух рефлектирующих способностей суждения. Так поступали, в том числе, и неокантианцы. Виндельбанд, например, писал, что у Канта существует «истина этическая и истина эстетическая. Поэтому Кант написал после критики теоретического разума критику практического разума и критику эстетического разума, и лишь три этих великих труда в своей совокупности составляют его философию во всей ее полноте»¹.

Это предел непростительной «терминологической небрежности» в отношении к первоисточнику, поскольку у Канта никакого «эстетического разума» в принципе быть не может, и еще менее соответствует его позициям «эстетическая истина». У неокантианцев это разделение системы кантовских «Критик» на теорию познания, этику и эстетику является определяющим, поскольку они восприняли Канта прежде всего как философа ценностей, и все три «Критики» были интерпретированы в ценностном ключе: в первой «Критике» речь идет об истине, во второй — о добре, в третьей — о красоте. Неокантианцы эту схему подробно популяризировали, и под влиянием фрайбургской школы это одностороннее представление о третьей «Критике» стало общепризнанным.

Как бы два разных основания... На самом же деле, если мы обратимся к содержанию третьей «Критики», то мы обнаружим, что у Канта присутствуют два разных основания для создания этой книги и для формулировки ее задач. Первое из этих оснований как раз чувство удовольствия/неудовольствия, и здесь Кант нам говорит, что он исследует, можно ли для чувства удовольствия/неудовольствия найти априорные основания, чтобы о нем судить. Второе основание Кант обнаруживает, когда говорит, что книга посвящена способности суждения о целесообраз-

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 116.

ности. На деле у Канта это вполне совместимо. Между этими основаниями существует явная связь, которую большинство комментаторов (за некоторыми исключениями, к числу которых относится Кассирер) вовсе не уловило. И потому до сих пор продолжается спор об основаниях третьей «Критики» по формуле «или-или».

Здесь есть затруднение, с которым в полной мере не справился ни сам Кант, ни его комментаторы. Как бы ни уверял Кант читателя, что в телеологической способности суждения восприятие разнородных эмпирических законов природы под единым принципом будет основанием нашего удовольствия, а отсутствие такового приведет к неудовольствию, связь телеологической способности суждения с удовольствием обычно выглядит «внешней», лишь постулированной. В результате в целом телеологическая способность суждения осталась по сути «логической», а не чувственной, т. е. не «эстетической».

Однако есть более существенные основания их связи. Действительно, большинство удовольствий, по Канту, психологически субъективны и индивидуальны, они вторичны в отношении собственного предмета (все это удовольствия «приятного»). Но есть особый класс удовольствий. Если представление о предмете может быть подведено под априорное суждение о целесообразности, то восприятие этого предмета может соответствовать общезначимым и необходимым критериям такого удовольствия. В этом смысле прав Кассирер, утверждавший, что в таком случае удовольствие определено априорно способностью суждения и является «субъективным коррелятом» целесообразности.

Именно отсюда вытекает *принципиальная позиция* Канта, зачастую вовсе не замечаемая его комментаторами, в отношении эстетических суждений и удовольствий. Обычный здравый смысл рассуждает так: предметы воспринимаются человеком, он получает удовольствие, затем формулирует суждение об этом удовольствии, т. е. оценивает его. Такая схема господствовала и в английской эмпирической критике вкуса.

Важно и то, что Кант считал эту схему приемлемой, но только в отношении удовольствия от приятного, т. е. чисто эмпирически-субъективного и индивидуализированного. Но уже в отношении прекрасного он задается вопросом, сама формулировка которого для здравого смысла парадоксальна. Что первично в отношении прекрасного — чувство удовольствия или оценочное суждение? Его ответ еще более парадоксален. Во всех единичных суждениях вкуса *оценочное суждение предшествует*

чувству удовольствия и определяет его. Иными словами, «чистое», т. е. не зависящее причинно от предметов, априорное удовольствие определяется суждением, а суждение — способностью суждения. Это соответствует общей «трансцендентальной логике» априоризма Канта во всех «Критиках».

Поэтому и объединяющий принцип двух трансцендентальных способностей суждения следует искать не в чувстве удовольствия/неудовольствия, а внутри самой способности суждения.

Способность суждения в целом. Все наши мысли осуществляются в суждениях, все знание формулируется посредством суждений. В рассудке и разуме (теоретическом и практическом) формулируются априорные синтетические суждения.

В логико-грамматическом смысле все познавательные способности (кроме чувственности) формулируют суждения, тогда об особой самостоятельной способности суждения речь не идет. Но уже в первой «Критике» Кант говорил о способности суждения как о самостоятельной способности, не имеющей собственного автономного априорного принципа, как об одной из способностей рассудка. В «Критике чистого разума» способность суждения — это способность внутри рассудка, которая «подводит особенное под общее». Здесь способность воображения вырабатывает схемы, а способность суждения пользуется этими схемами и подводит под них чувственные образы. Итак, там рассматривается определяющая (хотя это слово не употребляется) способность суждения.

Вспомним также, что суждение как продукт способности суждения обладает логической формой суждения, но получить его по правилам логики невозможно. Осуществляемое ею сравнение осуществляется способностью суждения не в однородном «пространстве мыслей», а между разнородными чувственными представлениями и мыслями (понятиями). И мы также помним, что хотя определяющая способность суждения действует по заданным извне «правилам», для нее самой никаких правил нет и быть не может.

Оценочные суждения. В *определяющей способности суждения* уже заранее, до операции подведения и формулирования суждения, дано общее (в форме понятия или императива). В *рефлектирующей способности суждения* как данного заранее общего нет. Она, отправляясь от особенного, сама должна со-

здать общее, под которое подводится особенное. Это общее может выступать либо в форме определенного понятия, таковы понятия цели природы и цели мироздания в телеологической способности суждения, либо же в форме неопределенного понятия (разума) в эстетической способности суждения.

Но в обоих случаях суждение, формулируемое способностью суждения, есть *суждение оценочное*. Пользуясь правилами и критериями, выработанными ею в качестве общего, способность суждения оценивает особенное и единичное с точки зрения их соответствия этим критериям. Поэтому всякая способность суждения, в том числе и определяющая, — это способность оценки в познании и практической деятельности, а также в эмпирической, прагматической и технической сферах.

Рефлектирующая способность суждения. В отличие от первой «Критики» третья «Критика» посвящена рефлектирующей способности суждения. В этом понятии объединены эстетическая и телеологическая способности. Каждой из них посвящена отдельная часть книги. Большинство публикаций рассматривает эти части по отдельности или ограничивается одной из них — чаще эстетической. При этом опускается общее для этих способностей, а именно что обе они рефлектирующие, соответственно, затемняется их внутренняя связь. Правда, и сам Кант в своей характеристике этих способностей как рефлектирующих более подробно занят их противопоставлением определяющей способности суждения. Поэтому нам нужно поставить вопрос: что есть в себе рефлектирующая способность суждения?

Ясно, что рефлектирующая способность производна от рефлексии. В отличие от определяющей она, как пишет Кант, обращена не к предмету, а к субъекту. Традиционно понятием «рефлексия» в Новой философии (начиная с «Я мыслю» Декарта) охватывался слой мышления, направленный на само мышление. Это «удвоение» мышления, «мышление о мышлении». Но такая рефлексия ближе к тому, что Кант именовал в первой «Критике» «логической рефлексией», т. е. рефлексией, направленной на логические формы как таковые. В отличие от нее он ввел там еще понятие «трансцендентальная рефлексия», которая фиксирует отношение представлений к определенной познавательной способности субъекта. Это отношение не противоположно «интенциональной предметности» представлений, оно представляет собой некое «возвращение назад» от предметности представления к способностям субъекта.

Суждения рефлектирующей способности — это и есть отношение представлений о предметах к своим априорным основаниям. Тем самым способность суждения оценивает предметы исходя из самой себя. И в этом эстетическая и телеологическая способности суждения, при различии самих их оснований, едины. Они суть разновидности рефлектирующей способности суждения.

Эстетическая и телеологическая способность как рефлектирующая способность суждения. Здесь существенно, что телеологическую способность суждения Кант характеризовал как «рефлектирующую способность суждения вообще», а эстетическую называл в отличие от нее «чисто рефлектирующей». Дело в том, что телеологическая способность подводит чувственные представления под понятия целей. В эстетической же способности суждения, как выяснилось в ходе ее анализа, нет никакого понятия о предмете (ни понятия рассудка, ни определенного понятия разума), выработанного ею самой, под которое можно было бы подводить чувственные созерцания. В результате, эстетическая способность суждения подводит не созерцания под понятия, а одну способность созерцания (как способность воображения) под другую способность (рассудок, который собственно «судит»). Только эта способность определяется сама собой (без понятий) и есть единственный род оценок, в которых формальные условия способности суждения обнаруживаются «в чистом виде», т. е. это «чисто рефлектирующая» способность. Она и только она есть способность суждения, полностью законодательствующая самой себе. Если рассудок законодательствует природе, а чистый практический разум — воле, то телеологическая способность суждения ничему не законодательствует, но судит о природе, оценивая ее в отношении предполагаемых целей. Эстетическая же способность суждения определяет только себя же, и ее априорный принцип есть свободная игра воображения и рассудка. И в отношении чувства удовольствия и не-удовольствия в отношении прекрасного и возвышенного она выступает как конститутивный принцип.

В контексте природы и свободы. Теперь, вспомнив то, что было сказано в предыдущей лекции о природе и свободе, о сущем и должном, уместно вернуться к замыслу Канта в третьей «Критике», согласно которому рефлектирующая способность суждения занимает место между познавательной способностью,

обращенной к природе, и практическим разумом, который обращен к действиям, произведенным из свободы, и тем самым обращена к преодолению их исходного дуализма. Ответ на вопрос, что же, на самом деле, сделал Кант в этом отношении, — наиболее дискуссионный и наиболее существенный.

Кассирер — один из немногих исследователей, кто задался вопросом, непосредственно относящимся к методу кантовских «Критик». Сколь бы изощренным ни было их построение, тем не менее в первой и второй «Критиках» в качестве исходной точки Кант брал нечто непосредственно предметно данное, подлежащее критическому исследованию в отношении его априорных возможностей (т. е. попадающее под вопрос, как оно возможно а priori). В первой «Критике» это была данность априорных синтетических суждений в математике и в чистом естествознании. Во второй «Критике» — данность морального закона в нашем сознании. Есть ли нечто подобное в третьей «Критике»? С этой целью Кант обратился к историко-философской традиции, восходящей к эйдосам Платона и формам Аристотеля, и сформулировал предположение, что таковой исходной предметной данностью, требующей критического исследования, в этом случае могут стать целесообразные формообразования.

Этот специфический предмет уже обнаруживает возможность связи между свободой (понятие цели как понятие практического разума) и природой с ее законодателем — рассудком, поскольку эти формообразования существуют в природе, и соответственно возникает связь между содержанием второй и первой «Критик».

Но в отличие от всей предшествующей традиции у Канта речь идет не о целесообразных формообразованиях как существующих «объективно», хотя бы и как явлениях, — в механизме природы целей нет.

«Свобода в явлениях»? Среди исследователей и комментаторов Канта существует устойчивый предрассудок, будто Канту удалось преодолеть дуализм природы и свободы благодаря тому, что он обнаружил их соединение в таких вещах, которые одновременно принадлежат природе и свободе как воплощение свободы в явлениях. Начало этой тенденции, популярной особенно в эстетике и теориях культуры (типичный пример ее апологета в отечественной традиции — А. В. Гулыга), было заложено у Фридриха Шиллера. Шиллер писал, что красота есть

«свобода в явлениях», а «царство эстетической видимости» представил в своей утопии «эстетического государства» как воплощенный идеал такой свободы.

Но это не адекватно позиции Канта. Его прежнее глубокое убеждение о невозможности существования свободы в явлениях, равно как и тезис о невозможности навести мост через пропасть между природой и свободой, в третьей «Критике» не претерпели изменений. Напомним, что все объективации свободы (свободной воли) осуществляются людьми как физическими существами по законам природы, и результаты существуют в ней же, в пространстве и во времени, как явления. Это в равной мере относится и к поступкам, и к произведениям искусства, и к культуре в целом (о чем мы еще поговорим).

Способность суждения, действительно, есть опосредующее звено между способностями — между рассудком и практическим разумом, но не между «объектами» природы и свободы, поскольку таковое невозможно. Более того, невозможен даже переход от системы понятий рассудка к системе понятий практического разума; можно лишь переходить от «образа мыслей» по законам природы к «образу мыслей» согласно принципам свободы. Само предположение о возможности таких объектов, совмещающих в себе природу и свободу в отношении рефлектирующей способности суждения, запрещено. В отличие от определяющей способности суждения она вообще не определяет никаких объектов (не отвечает на вопрос, каковы они «есть»).

У Канта, действительно, есть формулировки, которые внешне могут стать поводом для подобных недоразумений. Отношения природы и свободы, по Канту, асимметричны: природное не в состоянии как-то воздействовать на сверхчувственное (свободу), но свобода может и должна выступать как каузальность в отношении поступков человека, т. е. воздействовать на природу. Но, даже оставив в стороне выраженную здесь форму необходимости, важно, что речь у Канта везде идет лишь о взаимодействии между проявлениями свободы (в природе) и другими явлениями природы. Компетенция свободы ограничена у Канта идеальным (определением воли), все остальное принадлежит природе.

Игра познавательных сил. Главная новизна в понимании свободы в третьей «Критике» связана с трактовкой Кантом эстетической способности суждения как свободной игры способностей, а именно воображения и рассудка.

Игра — это понятие, взятое Кантом без теоретического объяснения в традиционном для своего времени содержании через ряд оппозиций. *Игра как свободная деятельность* противостоит вынужденной (работе), т. е. утилитарной, закономерной деятельности, серьезному делу. Игра не имеет цели вне себя и нравится самим ее процессом. Правила игры устанавливаются игроками.

При всей сомнительности вывода Шиллера о свободе в явлениях у Канта, его характеристики игры как деятельности даже более свободной и явно более привлекательной для человека, чем свобода в царстве чистой воли, соответствуют Канту. Царство моральной свободы, т. е. область безусловного морального закона, выступающего для человека в форме принуждения долга, не знает исключений вопреки склонностям и интересам. Нравственность, по Канту, никак не игра, а крайне серьезное дело. Таким образом, эстетическое как игра оказывается «единственно свободным» от всего — от «приятного», «доброе», от определяющих его понятий и внешних правил.

Возникает самый существенный вопрос: кто и что свободно играет? В суждениях о прекрасном «свободно играют» воображение и рассудок, в суждениях о возвышенном — воображение и разум. Как прекрасные и возвышенные оцениваются предметы природы, но ни о какой свободной игре в них речь не идет. Свободны только познавательные способности, т. е. силы; и они «играют» внутри способности суждения, освобожденные от зависимостей от предметов внешнего мира и от понятий.

У читателя создается впечатление, что эти способности играют сами с собой. В общем виде это можно представить, как будто сама способность играет сама с собой, а предмет (чувственное представление о нем) ей вовсе не нужен. При этом, если мы сделаем суждение о прекрасном зависимым от предмета, тогда это суждение станет апостериорным, эмпирическим, что Кант не может допустить, поскольку он занимается только такими удовольствиями, которые от предметности не зависят. Но и вовсе пренебречь предметом означало бы превратить все эстетическое в «самонаслаждение» субъекта. Кант выбирает компромиссное решение — поскольку прекрасное и возвышенное не есть качества, присущие самому предмету (как явлению), то предметы и чувственные представления о них обретают преимущественно «отрицательные» характеристики. Они должны быть такими, чтобы не препятствовать свободной игре познавательных сил и давать такую форму представленности, какая не

противоречила бы создаваемой воображением в его спонтанной деятельности.

Такая свобода познавательных сил — это чисто *субъективная свобода* (в смысле принадлежности субъекту, а не объекту), она не объективируется (в отличие от моральной свободы). Но она не случайно-произвольна в отличие от «вкусов о приятном», суждения эстетического вкуса априорно претендуют на необходимость и всеобщность.

«Критика эстетической способности суждения» — общая характеристика. Констатация слабого знания Кантом истории искусства и современного искусства (Шопенгауэр утверждал, что Кант не имел возможности видеть и слышать великие произведения искусства и ко времени написания третьей «Критики» будто бы даже не знал о Гёте) и неразвитости его личных вкусов (в музыке предпочитал марши) стала общим местом в комментаторской литературе. Среди исследователей третьей «Критики» практически не встречается таких, кто не счел бы нужным выразить удивление по поводу того, что Кант, которому «искусство было совершенно чуждо», сделал столь значительный и непреходящий шаг в эстетической мысли. Как и в отношении моральной философии, главную его заслугу видели в «преодолении эмпиризма».

Содержание «Критики эстетической способности суждения» Канта принадлежит к числу непреходящих приобретений в истории и теории эстетической мысли. Многие ее положения и выводы давно отделились от контекста критической философии и обрели совершенно самостоятельное существование. Намного более самостоятельное, нежели моральная философия и ее ядро, — учение о категорическом императиве. Характеристики Кантом суждения вкуса («моментов вкуса»), вкуса и гения, идеала искусства с незначительными модификациями воспроизводятся во многих современных учебниках и работах по эстетике.

В этом нет ничего странного, поскольку идеи и положения философских учений зачастую выступают в последующей мысли в значениях, отличных от тех, какие они имели в контексте своего возникновения. Но в данном случае в большинстве сочинений эстетиков пренебрежение этим первоначальным их значением у Канта ведет к существенным деформациям их содержания.

При этом и многочисленные опровержения чаще всего нацелены на то, чего у Канта вовсе не было, что свидетельствует о явно неадекватном его понимании. Типичным примером здесь

будет стремление поставить мысль Канта в контекст проблематики «искусство и действительность», «искусство и природа», «искусство и общественная жизнь». Но ничего подобного у Канта не было и быть не могло, все это не имеет никакого отношения к его эстетически изысканиям.

Чистая априорная эстетическая способность суждения. Другое основание последующего «непонимания» Канта связано с самой проблемой третьей «Критики» — с вопросом о том, как возможны априорные синтетические суждения вкуса о прекрасном и возвышенном, т. е. могут ли суждения вкуса претендовать на необходимость и всеобщность, и при каких условиях, или же они только эмпирические.

Получилось так, что большая часть кантовской критики была продиктована либо непониманием его задачи, либо сознательным искажением его замысла. Критики Канта обнаружили, что те вкусы, которые существуют в обществе в каждую историческую эпоху, не соответствуют критериям, которые вводит Кант. Это несоответствие они считали опровержением кантовской теории вкуса. Между тем Кант ответил бы: действительно, эмпирические суждения не соответствуют его критериям, но именно потому, что они *не чистые* — к ним всегда примешивается элемент познавательного отношения, морального отношения, пользы, приятного. А Канта интересуют чистые суждения вкуса (не историческая динамика искусства) — для него все эмпирическое оказывается за пределами философии.

По этой причине всякая критика эстетической теории Канта за то, что она не в состоянии объяснить историческую эволюцию эстетических и художественных идеалов, оценок, самого искусства, при всем том, что проблематика общественно-исторического измерения в их отношении для послекантовской эстетики несомненно существенна, может быть продуктивной, но осуществляется извне принципа Канта. Все социально-исторические концепции развертываются вообще в ином измерении. Они объясняют эстетическое и искусство в качестве «сущего» (каковы эстетическое и искусство были и есть и почему они таковы, как они формировались и функционировали в истории). Канта же интересовало совсем другое. Социально-исторические или психологические исследования такого рода для него были бы не философскими, а эмпирическими, т. е. исходящими из «фактов», а не из «априорных принципов». И как в исследовании способности желания «чистота» воли есть ее «несмешанность» с мотивацией,

проистекающей из иных, чем чистый разум источников, так же обстоит дело и с чистыми суждениями вкуса. Как субъект должен «освободиться» от всех привходящих в оценки моментов, так «абстрагируется» от них и критический исследователь вкуса.

В отношении эмпирической «практики» оценочных суждений об эстетическом и искусстве критика чистых суждений вкуса формулирует нормативные требования. Кант действительно исследует, каково есть эстетическое суждение и удовольствие, *если они чистые*. Поэтому для Канта ясно, что в таком случае всякие ссылки на то, что в действительности ситуация не такова, не имеют значения.

Моменты суждений вкуса. Подобного рода некорректная критика наиболее явно проявилась в отношении выделенных и проанализированных Кантом 4 моментов суждений вкуса в отношении прекрасного. Эти 4 момента (по качеству, количеству, отношению и модальности) были выделены в соответствии с его общей «схемой», начало которой — в таблице суждений и категорий рассудка.

По качеству суждения о прекрасном имеют в основе удовольствие, «свободное от всякого интереса». В то время как другие виды удовольствий, от приятного до доброго («хорошего»), всегда связаны с интересом, в первую очередь с интересом в существовании предмета, доставляющего удовольствие. Предмет такого свободного от интереса удовольствия Кант называет *прекрасным*. Мало того, что понятию «интерес» критики в отличие от Канта приписывали требование «полного безразличия», они апеллировали и к тому, что в эмпирических суждениях вкуса мотивация эстетических оценок не отделена от других оценок (в том числе от оценок приятного, доброго, истинного и др.). Кант же, в поисках «чистой» культуры эстетического, был занят трансцендентальной критикой эстетической способности суждения, исходящей из априорных принципов, а не анализом ее эмпирико-психологических механизмов.

Аналогично обстояло и с тремя другими моментами суждения вкуса.

По количеству суждения о прекрасном предполагают всеобщность без понятия. Кант пишет: «Прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект *всеобщего* удовольствия»¹. Это утверждение нельзя опровергнуть ссылкой на то, что

¹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966. С. 212.

во вкусах всех людей отсутствует эмпирическое согласие. Этим оно также отличается от суждений о приятном и добром. Таким образом, «всеобщность удовольствия в суждении вкуса представляется только как субъективная»¹.

По отношению (к целям) «суждение вкуса имеет своей основой только форму целесообразности предмета (или способа представления о нем)»². Согласно Канту, оно не зависит от возбуждающего и трогательного, как и от понятия о совершенстве. В противном случае суждение вкуса не является чистым эстетическим суждением.

По модальности (удовольствия от предмета) суждение вкуса необходимо, но субъективно, при этом необходимо также без понятия. Кант подчеркивает: «Прекрасно то, что познается без (посредства) понятия, как предмет необходимого удовольствия»³.

Диалектика эстетической способности суждения. Антиномия суждения вкуса. Кант рассуждает не о диалектике суждений вкуса (ведь каждый опирается в таких суждениях на свой вкус), а о диалектике критики вкуса в отношении ее принципов. В отношении принципа вкуса Кант формулирует следующую антиномию.

«Тезис. Суждение вкуса *не основывается на понятиях*, иначе можно было бы о нем диспутировать (решать с помощью доказательств)»⁴. Этот тезис обнаруживает то «общее место», что притязания на необходимое согласие других в сфере вкуса безосновательны (о вкусах не спорят).

«Антитезис. Суждение вкуса *основывается на понятиях*, иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением)»⁵. Это положение указывает на необходимость понятия, на котором может быть обоснована общезначимость суждения.

Разрешить антиномию Кант предлагает следующим образом. Суждение вкуса не основывается на определенных жестко фиксированных понятиях (рассудка), но основывается на неопределенных понятиях (разума). Оба положения истинны и могут со-

¹ Там же. С. 215.

² Там же. С. 223.

³ Там же. С. 245.

⁴ Там же. С. 359.

⁵ Там же.

существовать друг с другом. «Мы, — пишет Кант, — можем только устранить это противоречие в притязаниях и контрпритязаниях вкуса, и ничего больше. Совершенно невозможно дать определенный объективный принцип вкуса, которым суждения вкуса могли бы руководствоваться и на основании которого они могли бы быть исследованы и доказаны, ведь тогда не было бы никакого суждения вкуса. Только субъективный принцип, а именно неопределенная идея сверхчувственного в нас, может быть указан как единственный ключ к разгадке этой даже в своих истоках скрытой от нас способности, но далее уже ничем нельзя сделать его понятным»¹.

Автономия эстетического. Таким образом, главная мысль Канта состоит в постулировании автономии эстетической способности суждения (суждений и удовольствий) от полезного и приятного, от морального и интеллектуального. Это, на самом деле, знаменует разрыв с традицией, в том числе и современной Канту, поскольку и в Средние века, и в Новое время, и в эпоху Просвещения красота рассматривалась в единстве с истиной (как результатом познания) и добром, т. е. с морально-дидактической позицией.

Тут еще нужно обратить внимание, что не только в отношении трактовки Кантом возвышенного, но и применительно к прекрасному налицо попытки интерпретировать его позицию в прежнем «моралистическом» ключе, исходя из его тезиса о том, что прекрасное есть символ доброго. Но символ не есть само доброе. Кроме того, сам Кант в ряде работ специально писал о символизации как методе обозначения по аналогии.

Поэтому трактовки, утверждающие, будто Кант «объединил и слил воедино истину, добро и красоту» (А. В. Гулыга), совершенно противоречат всем его фундаментальным установкам и результатам.

Непознавательность эстетических суждений и удовольствий. Особенно важно здесь то, что Кант последовательно исключил из эстетического всякие элементы познания и познавательного. Историки эстетической мысли утверждают, будто Кант это доказывал и даже доказал. На деле же положение о том, что эстетическое суждение не есть познавательное, что оно не имеет отношения к истинности/ложности и не дает знания о предмете, а

¹ Там же. С. 361.

судит об отношении представлений (о предмете) исключительно к субъекту, введено Кантом без всяких доказательств, по определению. У эстетического, как мы неоднократно повторяли, две стороны: одной оно обращено к предмету, другой — к субъекту. Первая, действительно имеющая отношение к познанию предметов, исследована Кантом в трансцендентальной эстетике, а в «Критике способности суждения» речь идет лишь о второй.

Это положение об автономии эстетического имело важные последствия. И до и после Канта преобладала установка, что задача искусства, как и науки о прекрасном состоит в познании истинно прекрасного. Для Канта положение о том, что в эстетической способности суждения нет ничего познавательного, что прекрасное и возвышенное не есть «объективно» присущие явлениям качества, логично, поскольку иначе они были бы предметом познавательных способностей (чувственности и рассудка) в контексте первой «Критики». И если эстетическая способность суждения превратилась бы в определяющую, то это привело бы к ликвидации ее как предмета третьей «Критики». Внутри эстетического разграничены чувственные суждения (удовольствия) от приятного и рефлексия суждений вкуса о прекрасном и возвышенном.

Следствия для эстетики из отрицания объективности прекрасного и возвышенного. Так как суждения вкуса притязают лишь на субъективную всеобщность и необходимость, Кант выводит ряд следствий, имеющих принципиальную важность для науки о прекрасном:

1) эстетика в качестве науки о прекрасном (прекрасных предметах) невозможна, она возможна только как критика вкуса, понимаемого как способность субъекта;

2) нельзя выработать понятийно формулируемые конкретные нормы, правила и критерии оценок единичных предметов и соотносить с ними представления о предметах;

3) нельзя рационально обосновать и доказать преимущества одних (истинных) оценок перед другими;

4) подлинно эстетической может быть лишь оценка, проистекающая из непосредственного восприятия единичных предметов, — нельзя утверждать о предметах общих понятий: розы прекрасны...

В результате эстетическое учение Канта в сравнении с прежней «догматической» эстетикой и критикой вкуса приобретает антинормативный характер.

Целесообразность без цели (форма целесообразности). Мы вынуждены отвлекаться от анализа многих существенных моментов, связанных с уяснением места и роли «Критики эстетической способности суждения» Канта в истории эстетической мысли. Тем более вне нашего внимания остаются ее различные интерпретации и оценки в истории эстетики, в том числе дискуссии о «формализме» кантовской «Эстетики», о соотношении его критики вкуса и критики искусства и художественного творчества и др.

Упомянем только об одном из таких спорных мест, связанном с третьим моментом суждения вкуса о прекрасном — о «целесообразности без цели». О том, что эстетическое удовольствие и суждение относятся к одной только форме целесообразности представления о предмете, стоит сказать отдельно, отчасти потому что именно понятие «целесообразность» связывает Критику эстетической и телеологической способностей.

Как известно, начиная с Сократа и вплоть до английских современников Канта (хотя у этого утверждения были и оппоненты) целесообразность предмета рассматривалась как основание или существенный внутренний момент прекрасного (в предметах). Здесь существенно, что Кант отвергает целесообразность, присущую самому предмету в качестве основания оценки его как прекрасного, причем как внешнюю целесообразность (пригодность для чего-то), так и внутреннюю (как совершенство вещи). В противном случае красота оказалась бы принадлежащей объекту, и эстетическая способность суждения стала бы познавательной. У Канта вообще речь идет не столько о целесообразности формы предмета, сколько о целесообразности представленности его субъектом, т. е. о способе, каким «материальное в представлении» комбинируется воображением в его свободной игре с рассудком.

В телеологической способности суждения хотя и не предполагается, что природа в целом и объекты природы действительно созданы целесообразно, т. е. что цели лежат в основе их существования, но все же природные объекты рассматриваются так, как если бы они были созданы «по цели». Иными словами, целесообразность все же примысливается к объекту, и в этом смысле она рассматривается как «объективная». Здесь же речь идет о целесообразности в субъективных душевных силах субъекта.

Телеологическая способность суждения. *Эстетическая способность суждения*, по Канту, — это «чистая рефлектирую-

щая» способность, именно потому что она предельно автономна и последовательно реализует внутренний априорный принцип игры душевных сил (воображения и рассудка, воображения и разума) субъекта.

Телеологическая способность суждения — это «рефлектирующая способность вообще», именно ей принадлежит завершающая роль в системе кантовских «Критик», именно она как бы снимает дуализм двух предыдущих «Критик». Если «философия природы имеет дело со всем, что *есть*, а нравственная — только с тем, что *должно быть*», то телеологическая способность суждения судит о том, что есть, с точки зрения того, что должно быть. В таком контексте предметом первой «Критики» является сущее; предметом второй — должное; а предметом третьей «Критики» выступает их соотношение.

«Телеология природы» Канта? Распространенные формулировки типа «учение Канта о телеологии природы» (В. Ф. Асмус и др.) могут вести к недоразумениям, если не оговорить их значения. Во всех предшествующих историко-философских версиях телеологии (от Аристотеля — через телеологически ориентированные средневековые конструкции сотворенного по целям универсума — до Лейбница и Вольфа) речь шла о целесообразном устройстве природы и «вещей» в природе на основе предположения, что цели присущи ей имманентно (объективно самой по себе или вложены в нее Творцом). В этом смысле телеологии природы у Канта нет.

Кант никак не мог бы утверждать, что в природе цели действительно есть, что они присущи вещам как объектам опыта. В телеологической способности суждения он обосновывает лишь возможность и необходимость (для субъекта) рассматривать природу как целесообразную. Повторим, здесь предметы природы подводятся под понятие свободы (понятие цели).

Метафизическая проблематика в телеологической способности суждения. Известно, что главные метафизические вопросы, оказавшиеся неразрешимыми для спекулятивного разума, нашли свое решение в сфере практического разума, хотя и не в форме теоретического знания.

Однако не все метафизические вопросы разума обрели разрешение и в практической философии (а только вопросы о свободе, бессмертии души и существовании Бога). С космологической идеей разума проблема осталась. «Мир в целом» в опыте

нам не дан. Антиномии разума продемонстрировали, что познавать идеи разума мы не можем, но можем мыслить их, не впадая в логические противоречия. Остался вопрос, как возможно мыслить целое? По Канту, мыслить целое человек может лишь предполагая цель в качестве основания целостности. В телеологической способности суждения и конкретизируется это понятие цели применительно к природе и мирозданию.

Механицизм и телеология. В интерпретациях телеологической способности суждения также немало сложностей, но большинство из них все же устранимо. Комментаторы совершенно справедливо отмечают, что Кант натолкнулся на границы возможностей современного ему механистического естествознания в объяснении живых организмов. Но совершенно не верно, когда из этого делается вывод, будто Кант дополнил «механицизм» «телеологией» таким образом, что органическая природа должна отныне объясняться не механистически, а телеологически.

Кант вовсе не пошел по пути изъятия органической природы из общих механистических метафизических начал естествознания и не превратил ее в «государство в государстве» (как писал Спиноза по иному поводу). Напротив, он прямо указывал, что дальнейший прогресс естествознания, возможно, окажется в состоянии всю (в том числе и органическую) природу объяснить механистически, но и это не отменит необходимость ее телеологического осмысления. Телеологическое рассмотрение природы вообще не претендует на статус научно-теоретического объяснения, это своеобразный, присущий только телеологической способности суждения способ осмысления природы как целого (и организмов в ней как целостностей), исходя из «примысливаемой» субъектом цели природы.

Цели и смысл существования природы. По Канту, в самой природе (как в «материальном», так и в «формальном» ее смысле) нет ничего, что сделало бы необходимым рассмотрение ее и объектов в ней не по каузальной необходимости, а телеологически. Основания такой необходимости (если они есть вообще) можно искать только в субъекте.

Исходная мотивация собственного обращения к проблематике целесообразности природы объяснена Кантом тем, что в теоретической философии может быть обосновано единство всеобщих законов природы (как чистых основоположений рассу-

ка) — но не единство всех (включая и эмпирические) законов и процессов в природе.

Античная, средневековая и ренессансная мысль (хотя и по-разному) предполагала определенное место человека в космосе (универсуме). «Научная картина мира» в Новой философии отвергла представления об иерархии родов бытия и сущего. В однородном и бесконечном мире человек не занимает особого положения кроме положения «внеаходимости» в качестве познающего субъекта. Все существующее равнодушно, безразлично в отношении его существования и никаким особым образом к нему не относится.

В научно-теоретическом познании природы в качестве объекта, как отмечал Кант в третьей «Критике», вопросы о ценности и смыслах существования природы и всего в ней существующего совершенно неправомерны, а ответы на них невозможны. Из того, что мир познается человеком, отмечал Кант, существование этого мира не обретает ценности. Более того, познание в таком случае оказывается не в состоянии удостоверить собственную ценность. В результате природа, в существовании которой нет никакого смысла, и познание, не обладающее ценностью, делают лишенными ценности и смысла само существование человека и человечества.

Фундаментальная метафизическая потребность человека уже не только мыслить мир как целое, но мыслить его в качестве имеющего смысл и цели существования, не может остаться неудовлетворенной. Но для этого необходимо поместить природу в иное измерение, в другую, «внеаучную», перспективу. И так как имманентно присущих природе целей нет, а факт существования вообще ничего содержательно в ее законы не привносит, то источником целей и смыслов может стать только субъект. А единственный для него способ рассмотрения, способный удовлетворить эту потребность, — это помыслить природу как существующую «по целям», т. е. телеологически.

Мы, по-прежнему, при этом знаем, что в природе, в мире объектов целей как таковых нет. Но мы необходимо мыслим их так, как если бы цели были, т. е. мы их *als ob* приписываем природе.

Кант как бы возрождает на иных, а именно «субъективных», основаниях изначальную установку философии (идущую от Пифагора) на постижение целостности и смысла космоса, т. е. того, что Ницше называл «утверждением космологических ценностей».

«Техника природы». Повторим, что телеологическая способность суждения — это рефлектирующая способность, т. е. не определяющая объекты, ничего к ним (как они есть) не добавляющая и ничего в них не познающая. Она задает лишь иной способ их рассмотрения субъектом. Телеологическое рассмотрение природы «антропоморфно». Здесь, хотя и по-своему, Кант продолжает линию Ф. Бэкона и Б. Спинозы, но в отличие от них не запрещает телеологического рассмотрения природы, а, напротив, считает его необходимым.

Показательно в этом отношении рассмотрение Кантом «механизма» якобы природного целеполагания, названного им *техникой природы*. Она оказывается в специфических отношениях, с одной стороны, с технической деятельностью человека (как овеществленным научным знанием), а с другой стороны, с «продуктивным творчеством художника».

«Жизнь». Коротко скажем о частностях. Значительное место у Канта занимает сопоставление собственных позиций в телеологии с позициями предшественников, например критика «внешней целесообразности» в природе. Кант трактует организмы (*живое*) как самоцельно воспроизводящиеся в единстве средств и целей. В результате вся природа может быть понята как «система целей» в отношении конечной и последней цели.

Конечная цель и последняя цель (природы). «Конечная цель», по определению Канта, — это такая цель, которая никогда и ни при каких условиях не может оказаться средством для чего-то иного (для другой цели). В природе (внутри нее), по Канту, конечной цели быть не может. Конечной целью, но уже не природы, а всего мироздания может быть только человек, но лишь в качестве морального умопостигаемого (не природного) существа, т. е. в качестве ноумена.

Но у природы может быть последняя цель, максимально приближенная к конечной в качестве условия и средства ее осуществления.

Учение о целях природы (включая ее последнюю цель) есть *физикотелеология*; учение о целях мироздания (с его конечной целью) — *этикотелеология*, непосредственно смыкающаяся с *этикотелеологией*.

По мысли Канта, «целевая каузальность» мироздания (как если бы оно существовало «по законам свободы»), мыслимая в этикотелеологии, для которой физикотелеология является необ-

ходимой предпосылкой, впервые дает возможность соединить природу с идеей свободы и через нее с идеями Бога и бессмертия души. Понятие «конечная цель» в этикотелеологии уже не собственное понятие телеологической способности суждения, а понятие самого практического разума.

В практической философии идея свободы имела значимость только применительно к человеку как умопостигаемому существу, но не имела отношения к природе вне человека.

Оценки и ценности. Проблематика последних и конечных целей (природы) непосредственно выводит Канта на вопросы философии культуры и философии истории.

Вывод Канта в отношении «космологических ценностей» (смыслов и целей существования природы и человека) таков: в вещах как явлениях, в событиях природы, во всем, что мы именуем сущим, есть каузальная необходимость, но никаких смыслов и ценностей в них нет и никакое научно-теоретическое познание не в состоянии их обнаружить. «Смыслы» устанавливаются с участием субъекта. Связанный с ними понятийный ряд принадлежит не каузальному (отвечающему на вопрос: «почему?»), а телеологическому плану (отвечающему на вопрос: «для чего?»)

«Критика способности суждения» в единстве эстетической и телеологической способностей — это первая в истории философии специальная книга об оценках, предшественница и источник последующего поворота к *философии ценностей*.

Суждения, формулируемые рефлектирующей способностью суждения, всегда носят оценочный характер. Определяющая способность суждения гетерономна, т. е. имеет основания своего суждения вне себя, в рассудке или практическом разуме. Рефлектирующая способность суждения имеет собственные априорные принципы, эстетическая — игру воображения и рассудка; телеологическая — понятие цели, заимствованное от практического разума (как «царства чистых целей») и преобразованное ею самой в собственное понятие «целей природы». Их суждения — это априорные синтетические суждения, оценивающие нечто существующее в природе исходя из априорных принципов. Здесь оценка — это субъективный способ судить об объектах в их отношении к субъекту.

Кант и «метафизика ценностей». Историчность ценностной установки. Сущностное философское противопоставление

знания «сущего» и знания «должного», «бытия» и «ценностей» сформировалось в истории философии и само исторично. В традиционном онтологизме античного космоса и средневекового универсума необходимое истинно-сущее совпадало с должным и их различие могло быть лишь намечено в качестве аспектов единой реальности.

В онтологической трактовке так называемых «ценностных категорий» (начиная с античной традиции) благо, красота и справедливость были поняты как сущие, как онтологические реалии, принадлежащие бытию. Задача в том, чтобы познать их в истинном содержании так же, как познается все сущее. Эту традицию продолжили средневековая христианская философия и новоевропейская философия «абстрактных сущностей». Утверждение тождества бытия и блага принадлежало к числу фундаментальных положений метафизики, начиная, по крайней мере, с неоплатонизма, в том числе и христианско-теологической метафизики.

Собственно «ценностная» установка рассматривает те же «благо», «справедливость», «красоту» как существующие не сами по себе, а только «для нас», *в отношении к субъекту*. Понятия «ценность» и «мышление в ценностях» в строгом смысле имеют свои основания только в контексте новоевропейской философии. Они являются необходимым следствием ее исторически преходящих базисных предпосылок и значимы преимущественно для завершающей стадии европейской метафизики. Ценностное отношение существует только в контексте субъект-объектного отношения как его вид. «Ценности» как «значения объекта для субъекта» производны от него.

Но как ни важно, что философия ценностей возможна и могла сложиться только на базе «субъективного принципа» новоевропейской метафизики с фундаментальной для нее оппозицией «субъект/объект», еще важнее, что в общей идее законодательства субъекта в отношении всего сущего она есть необходимое развитие и предельное обобщение этого принципа.

Позиция и роль Канта. Кант в полной мере осознал своеобразие вопросов о «ценностях» в их отличии от вопросов о «бытии» и сформулировал то, что стало «метафизическими основаниями» философии ценностей. Неокантианская традиция реализовала лишь часть содержавшегося у него спектра возможностей. Кантом осуществлено предельное обобщение «субъективного принципа» новой философии: субъект впервые стал

всеобщим законодателем. Вся «действительность» предстала производной от «действия» как порождение деятельности субъекта. Рассудок законодательствует природе, практический разум предписывает закон свободе в форме должного. Способность суждения осуществляет оценку всего сущего (природы и истории), соотнося его с должным, придает ему смысл и ценность, «примысливая» целостность и цели.

Смыслы и ценности не принадлежат «объектам», «предметам», а проистекают от субъекта. Они не «познаются», а создаются, примысливаются субъектом. Кант мыслил внутри фундаментальных предпосылок классической философии, включая допущение универсального субъекта, противостоящего объекту, и полагал, что если ценности не могут быть обнаружены в действительности как объекте, остается предположить, что их источником может быть только субъект.

Это еще нельзя считать «субъективизмом» послеромантического типа, со свойственным ему ценностным плюрализмом. Напротив, Кант был убежден, что конструируемые в его системе долженствования ценности и оценки единственно возможны. Суждения о долженствованиях и смыслах, о ценностях и значениях «субъективны» (поскольку проистекают от субъекта и не содержатся в действительности как «объекте») и в то же время «объективны» (в кантовском значении «объективного»), т. е. общезначимы и необходимы для всех людей. Они продуцируются из априорных принципов практического разума и телеологической способности суждения и потому не могут быть разными.

Для Канта лишь знание «сущего», того, «что есть», есть знание в строгом смысле, отвечающее критериям научной обоснованности и достоверности. «Мышление в ценностях» не есть познание. Во-первых, *то*, что при этом мыслится (как ценность, цель, и смысл), вовсе «*не есть*» (не существует). Во-вторых, истина этого знания не теоретически-достоверная, а лишь регулятивная, т. е. достаточная для того, чтобы побудить людей действовать в соответствии с ней.

После Канта. В послекантовской философии различение «бытия и смыслов», «сущего и должного», «существования и ценностей» обрело широкое признание и вариативные интерпретации в том числе и в конкурирующих направлениях, таких как позитивистские и неокантианские. С отказом от признания единого универсального субъекта классической философии и допущением множественности коллективных и индивидуаль-

ных ценностных систем обнаружилась плюрализация смыслов и ценностных перспектив. Возможность обретения абсолютной «ценностной» точки зрения субъекта была подвергнута радикальному сомнению. Однако чем последовательнее проводилось это различие (вполне оправданное в качестве аналитического и фиксировавшее разные ракурсы мысленного представления единой реальности), тем в большей мере бытие и ценности оказывались несоизмеримыми и почти не имеющими точек соприкосновения. Сегодня очевидно, что дуализм бытия и смыслов, сущего и должного в философии не меньше породил затруднений, нежели разрешил.

Предварительный вывод по третьей «Критике». «Критика способности суждения» в соответствии с замыслом Канта стала опосредующим звеном между познающим рассудком и практическим разумом, соответственно, миром природы и царством свободы, чувственным и сверхчувственным, природой и свободой, сущим и должным, однако только субъективным образом. Их связь возможна не между «объектами», а лишь в субъекте, в его оценках. Действительное объединение природы и свободы, сущего и должного оказалось невозможным, они остались в исходной противоположности.

Но это не упрек Канту. Ведь если исходить из его собственных предпосылок, то сами «миры» сущего и должного в форме их различенности сформированы в представлениях субъекта. В способности суждения эти два как бы самостоятельных «мира» присваиваются субъектом «для себя».

В знаменитом § 77 третьей «Критики» Кант говорит о возможности иного варианта их объединения. Он имеет в виду не просто возможность, но и о необходимости мыслить иной, недискурсивный (интуитивный) рассудок, способный к непосредственному созерцанию сущностей, для которого не было бы нашего различения возможного и действительного, должного и сущего.

Но и это оказывается для человека невозможным. В противном случае произошла бы ликвидация всего содержания и предмета третьей «Критики» — всякой способности суждения. Отпала бы необходимость подведения представлений под понятия и принципы, особенного по общее.

Лекция 10

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНТА

Постановка проблемы. Когда на протяжении XVIII в. философия открывала для себя общественную историю в качестве существенного и достойного предмета философствования (в результате чего появилась светская философия истории), она осознавала себя прежде всего в форме теоретического знания об историческом процессе.

При всех существенных различиях версий философии истории Вико и Руссо, Гердера, Гегеля и Маркса их объединяла общая фундаментальная установка — названные мыслители ставили целью обрести философско-теоретическое знание об истории, создавали варианты философской «науки истории».

Однако эпоха философской «классики» сформировала и совершенно иной тип философствования об истории, авторство которого принадлежит Канту. До сих пор недооцениваются как роль Канта в этом отношении, так и своеобразие сформированного им подхода.

«Критики исторического разума» у Канта? Сожаления европейских философов по поводу отсутствия у Канта специальной философии истории на рубеже XIX—XX вв. стали общим местом. Зиммель не просто сожалел, а упрекал в этом Канта. Шпет полагал, что философия Канта на долгие десятилетия стала препятствием в развитии философско-теоретического постижения истории. Дильтей, как бы компенсируя кантовский провал, даже предпринял попытку написания «Критики исторического разума».

Однако подобная если и не откровенно негативная, то во всяком случае весьма критическая оценка роли Канта в философии истории правомерна лишь в том случае, если философию истории рассматривать исключительно в форме научно-теоретического знания, а в самом Канте видеть лишь автора первой «Критики».

Общество и история в «Критике чистого разума». В контексте «Критики чистого разума» историческая наука и наука об обществе предстают как эмпирические, выведенные из опыта. Историческое знание есть знание данных в опыте фактов и событий, знание совершаемых в пространстве и во времени действий, подчиненных природной (физической и психологической) каузальной необходимости. Каузальная необходимость может быть внутренней психической или внешней, зависящей от обстоятельств. В этом отношении факты истории того же порядка, что и факты естествознания, однако априорные синтетические суждения об истории невозможны, а потому и невозможна наука об истории, аналогичная философии природы и теоретическому естествознанию.

Априорные, выведенные из чистого рассудка основоположения могут относиться лишь ко всем явлениям природы. Основоположений, которые были бы приложимы лишь к такой области «внутри природы», такой как общественная и историческая жизнь людей, быть не может. В отношении общества и истории возможны лишь «эмпирические законы», т. е. «индуктивные обобщения», но они не имеют отношения к предмету философии, в них нет «объективности», т. е. необходимости и всеобщности.

Для Канта (и в этом его позиция противоположна не только позиции предшественников — Вико, Руссо и Гердера, но и позиции многих последующих мыслителей — Гегеля, Маркса и др.) философия истории (как и социальная философия) в форме теоретического познания исторического процесса в принципе невозможна.

По Канту, история в качестве самостоятельного объекта познания не дана нам в опыте. Есть исторические события, факты, но нет такой их целостности, которая образовывала бы «историю». Представление о целостности истории невозможно сформировать даже с помощью идеи разума о целом (если бы у Канта, как позже у Дильтея, возникло желание создать «Критику исторического разума»). Идеи разума могут выполнять свою регулятивную роль лишь в отношении чистых рассудочных понятий, но никак не применительно к эмпирическим понятиям рассудка и, тем более, непосредственно к феноменам опыта.

Если целостность истории, понятая как присущее ей внутреннее единство и тем более как ее завершенность (подобно «миру в целом»), не дана нам в опыте, не существует и существовать не может, то ее нельзя и познавать научно-теоретиче-

ским способом. Для того чтобы необозримый хаос исторических действий, поступков, событий представить в форме некоторой целостности, необходимо радикально сменить ракурс, перспективу их мысленного рассмотрения. Это значит прежде всего отказаться от попыток обнаружить такое единство внутри самой истории как «объективно» присущее ей самой, будь то в философско-теоретическом (объектом которого история стать не может) или в эмпирическом (не способном дать необходимые и общезначимые истины) познании.

Не случайно название одной из первых работ Канта, специально посвященных философии истории, — «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» — содержит указание на идею разума.

Противоположность философии и истории. Полностью отвергнув возможность теоретического познания исторического процесса, Кант действительно оказал тем самым не лучшую услугу философии истории. Возможно и даже необходимо познание и объяснение отдельных исторических событий в исторических исследованиях, но никакие философско-теоретические обобщения об исторической жизни людей неправомерны и общие исторические законы невозможны. Само понятие «философия истории» для Канта внутренне противоречиво. В истории как области эмпирического, временного, преходящего нет предмета философии, а в философию, выводимую из априорных принципов, нет доступа эмпирическому, т. е. историческому.

По определению Канта, философия как знание из априорных принципов *противоположна* истории, т. е. эмпирическому знанию из фактов, и противоположность их неустранима. Об этом Кант пишет и в поздних лекциях по «Логике».

Уроки «Критики практического разума». Во второй «Критике» также не было предпосылок для философского постижения истории. Практический разум и его субъект (человек как ноумен) не обладает временным измерением, он свободен от всего «материального», «эмпирического» (т. е. и исторического).

Более того, практическое доказательство бессмертия души из необходимости бесконечного прогресса и его неосуществимости в индивидуальной земной жизни человека не предполагало исторического процесса и при допущении исторического бессмертия человечества могло бы выглядеть не столь убедительно.

Контекст «Критики способности суждения». Тем не менее философия истории, по Канту, возможна и даже необходима в перспективе *телеологического* ее рассмотрения. В контексте «Критики способности суждения» философия истории обрела у Канта трансцендентальные основания, определившие возможность и необходимость философского осмысления человеческой истории в ее единстве, целостности, общей направленности и смысле. Одновременно с этим она обрела и возможность формулировки априорных синтетических суждений, но отнюдь не познавательных, а телеологических в контексте «телеологии природы» и «этикотелеологии». Целостность истории может философски мыслиться только в соотношении исторического процесса (как «сущего») с предполагаемым в форме цели идеалом общественного состояния в качестве «должного».

«Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Возможная версия философии истории, изложенная Кантом в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), возникла еще до появления второй «Критики», но в «Критике способности суждения» ее положения обрели трансцендентальные основания и общефилософский контекст. В этой работе Кант полагал, что историю как хаотичный агрегат действий, событий, фактов можно представить в форме некоей целостности, если в этом агрегате предположить некую всеобщую цель.

Люди и народы, движимые собственными интересами и страстями, находящиеся в многочисленных антагонизмах, незаметно для себя движутся к совершенно неведомой им цели природы. Если бы они и узнали эту цель, она могла бы их совершенно не заинтересовать, хотя именно ее они реализуют своими действиями (позже у Гегеля появится понятие «хитрость разума», означающее нечто подобное).

Это объективная телеология истории (поскольку это не субъективные преднамеренные цели людей), и это история, развертывающаяся «по плану природы». Цели природы осуществляются вопреки субъективным целям индивидов через их антагонизмы и необщительность, люди и поколения используются как средства для реализации неведомых им целей. Кант разделяет моральные сожаления по поводу принесения в жертву многих поколений ради последнего, однако констатирует, что «такой порядок необходим».

В названии работы Канта важно и то, что речь идет об «идее истории» (идея берется как понятие разума), еще более существенно, что эта идея рассматривается «во всемирно-гражданском плане», а не «вообще». Последней целью так понятой истории является достижение «всемирно-гражданского состояния», т. е. правового порядка во всемирном масштабе — космополиса.

Для тематики философии истории важны также следующие работы: рецензия Канта на первую часть книги Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784), трактат «К вечному миру» (1795), и отчасти статья «Ответ на вопрос: что такое Провсвещение?»

Две версии философской телеологии истории в «Критике способности суждения» Канта. (1) *История «по плану природы»*, т. е. «внутри природы», — это история «объективаций свободы». «Последняя цель природы» — это создание условий свободы, создание культуры (умений, дисциплины, реализация «всемирного гражданского состояния») в контексте физикотелеологии. (2) *История «по целям свободы»*, т. е. «история (самой) свободы», движение морального совершенствования человечества к недостижимому идеалу «морального состояния человечества в контексте этикотелеологии.

История по плану природы. К «целям природы» и к «плану природы» в отношении истории человечества приложимо все, сформулированное Кантом в отношении целей природы в целом при анализе телеологической способности суждения. Философия истории в таком варианте полностью вписана в общую телеологию природы и является ее необходимой частью. И сама история действий, как объективирующих человеческую свободу, так и обусловленных природой, есть часть природы. У истории нет ее собственных (отличных от целей природы) целей. Это та «последняя цель» природы, которая (в свою очередь) реализуется только через историю и внутри истории. Субъект истории — это не индивиды (из-за кратковременности их жизни в соотношении с целями), а человечество в бесконечном ряду поколений.

Философия культуры. Культура — последняя цель природы. В общей характеристике «Критики способности суждения» уже было введено различие «последних целей» приро-

ды в физикотелеологии и «конечной цели» (человек как свободное моральное существо) в этикотелеологии. Но там не рассматривалось, что это за последняя цель природы (какая она), именно потому, что она осуществляется лишь в истории человечества. Подобно тому как во второй «Критике» Кант отверг претензии счастья предстать в качестве основания свободной воли, в третьей «Критике» он отверг счастье в качестве возможной последней цели природы. Вывод Канта состоял в том, что культура, и только она, является последней целью природы (включая историю). Культура — это приобретение человеком способности ставить любые цели вообще в его свободе.

Современные комментаторы, особенно культурологи, склонны представлять позицию Канта таким образом, будто он обосновал трактовку культуры как царства свободы и высших ценностей. Такая трактовка возникала явно под воздействием неокантианской (Фрейбургской школы) традиции истолкований Канта как философа культуры по преимуществу, что на деле совсем не так.

Культура — часть природы. Во-первых, культура по своему онтологическому статусу принадлежит природе, входит в нее как ее часть и реализует цели природы. Она существует как явление в пространстве и во времени. Хотя культура есть искусственно созданная совокупность объективаций деятельности людей (в том числе и действий, приистекающих из их свободной воли), эти объективации существуют в природе и подчиняются ее законам.

Инструментальная трактовка культуры. Во-вторых, понимание культуры у Канта откровенно инструментально. Она — последняя из достижимых природой и внутри природы целей, но цель вовсе не конечная, т. е. не самоцель. Это всего лишь совокупность средств, позволяющих человеку ставить и осуществлять любые цели. Другими словами, культура откровенно подчинена конечной цели, уже не цели природы, а цели свободы.

В третьей «Критике» культура разделена на культуру воспитания и культуру умений (в других работах иная терминология, включающая в себя культуру общения). В результате культура есть совокупность средств реализации всего спектра задатков и склонностей человека, «каких угодно» его целей.

Культура воспитания, прежде всего дисциплины и образования (нем. *die Bildung*), рассматривается как минимизация всего «природно-чувственного» в человеке и возвышение его до «всеобще-разумного». Это лишь негативное условие (устранение всех препятствий) для свободы человека.

Культура умений также не имеет непосредственного отношения к определению целей свободы. Она в состоянии лишь предоставить средства их осуществления, «достижимости», и обеспечить «техническую» и «прагматическую» эффективность вне зависимости от того, какие это цели.

Обычно комментаторы Канта настаивают на том, что Кантом выделены «две культуры» — культура воспитания и культура умений. На этом они останавливаются. И если следовать «букве» Канта, то так и есть. Но Кант оговаривает, что культуры воспитания и умений в совокупности недостаточно для обеспечения возможностей осуществления свободы. Необходимо достижение всемирно-гражданского правового состояния человечества, поскольку только оно может обеспечить внешнюю свободу как условие осуществления внутренней свободы.

История «из свободы». В этикотеологии Кантом представлен иной ракурс рассмотрения истории. Здесь изложена новая версия телеологии истории, уже не «по плану природы», а «по целям свободы» («всемирно-гражданский план» философии истории не есть единственно возможный). Здесь изложено другое понимание целей, содержания и механизмов исторического процесса. В физикотеологии речь шла об истории «объективаций» свободы (в природе, в явлениях), в этикотеологии — об истории из самой свободы.

В истории «по плану природы» представлен временной процесс объективации всяких целей (не только проистекающих из свободы). Эти цели «как бы заданы» людям извне природой, а не поставлены участниками истории. В телеологическом рассмотрении Кантом истории человечества «по плану природы» цели реализуются лишь в отношении человечества в целом, поэтому множество индивидов и целые поколения оказываются только средством осуществления последней цели природы. Критика этой идеи с моралистических позиций осуществлена Гердером.

Но такой механизм истории неприменим к человеку как моральному существу (ноумену) — он не «средство», а «самоцель». Нельзя спрашивать, для чего он существует. Человек —

конечная цель творения и существования всего мироздания, а природа при этом (с ее последней целью) есть средство для реализации этой конечной цели.

В этикотелеологии история представлена как процесс морального совершенствования человеческого рода. Это не новая формула для просветительской мысли. В Германии об этом писал Лессинг в работе «Воспитание человеческого рода», да и Гердер развивал подобные положения. Важно, что у Канта совершенствуется не моральный человек как ноумен, находящийся вне времени, — он «полностью морален» изначально, хотя и в должествовании. Речь идет о возрастании моральности в исторически существующих индивидах, т. е. об их субъективной моральности (превращении требований морального закона в субъективно принимаемые и реализуемые в поступках максимы).

В этом смысле каждый человек в состоянии формировать свой моральный характер. Аналогично тому и человеческий род в историческом процессе существования в состоянии формировать свой моральный характер согласно им же поставленным целям.

Параллелизм и механизм двух версий философии истории. Исходный пункт истории — «юридическое естественное состояние» и «этически-гражданское естественное состояние» (вражда на почве морального зла).

Цель природы, состоящая в утверждении всемирно-гражданского правового состояния (правовой внешней свободы), в принципе достижима. Цель свободы — создание этической общности морально-совершенных людей, царства безусловной моральной добродетели — не достижима, но к ней можно бесконечно приближаться. Идеал, по определению, не может быть осуществлен.

Всемирно-гражданское правовое состояние — необходимая предпосылка и средство осуществления этической общности морально-совершенных людей. Но механизмы их реализации противоположны. Природа «ведет» человечество помимо целей людей и даже вопреки им. В свободе человечество само формирует цели и сознательно их реализует.

Достоверность идеи истории из свободы. Идеал морального совершенствования и моральный прогресс не выводимы из исторического опыта. Исторический материал может обнару-

жить наличие подобных стремлений в прошлом или в современности, но он не может претендовать на необходимость и всеобщность. Таким образом, идея морального прогресса — это не индуктивный закон и не априорный теоретический принцип. Эта идея «обладает лишь моральной достоверностью» в качестве регулятивной идеи разума, достаточной для того чтобы долг содействовал ее осуществлению. Этим она отличается не только от теоретического принципа, но и от идеи истории по плану природы, которая не предполагает обязательного содействия ему как «должному». В идее истории «из свободы» этикетелеология способности суждения соединена с регулятивной идеей практического разума.

Важно, что в трактовке направленности (к достижимой цели и к недостижимому идеалу) и содержания (развитие культуры и моральное совершенствование человечества) исторического прогресса Кант не был оригинален. Это типично просветительские версии. Радикальная новизна здесь — в новом трансцендентальном статусе философии истории в критической философии.

Статус «идеи истории» у Канта. Трактовка истории как движущейся в направлении реализации целей «природы» (в «физикотелеологии») или «свободы» (в «этикетелеологии») создала возможность осмыслить историю человечества в форме единого целостного процесса. В полном соответствии с общей конструкцией телеологической способности суждения Кант вовсе не утверждал при этом, будто такие цели в истории действительно «есть», аналогично тому, как есть в ней исторические события, поступки и факты. Это всего лишь присущий нам необходимый способ мыслить историю такой, «как если бы» она развивалась в соответствии с целями.

Цели и направленность могут быть «примыслены» к истории нами, когда мы помещаем исторические события и действия в перспективу телеологического рассмотрения. Мы подходим к истории таким образом, как если бы у нее были цели, хотя при этом знаем, что на самом деле их у нее (внутри нее) нет и быть не может.

Установить смысл всей истории и всего внутри нее можно в результате соотнесения фактически-событийного ряда (как он познан описательной исторической наукой) с историческим идеалом (конструируемым телеологической способностью суждения) в форме цели истории. Суждения, формулируемые реф-

лектирующей способностью суждения, — это всегда суждения оценочные. Они соотносят то, что существует («сущее»), с тем, что должно осуществиться (с «должным»). Соответственно, нельзя априорно-философски утверждать, что существует общественный прогресс. Идея исторического прогресса, по Канту, не является ни априорным теоретическим принципом, ни эмпирическим законом; она обладает не познавательной, а только регулятивной достоверностью, достаточной для того, чтобы побудить людей содействовать прогрессу.

Новая установка философии истории. Тем самым Кант задал совершенно новую установку философии истории, вовсе не претендующей отныне на познание исторически-сущего, исторического процесса в философско-теоретической форме. Философия истории не познает, но мыслит историю «по целям» («природы» или «свободы»). Одновременно Кант обнаружил «первородный грех» всех версий философии истории, как уже существовавших в его время, так и будущих, неизбежный в тех случаях, когда они захотят претендовать на теоретическое познание истории. Грех этот, если мерить по «строгим научным» стандартам, состоит в том, что всякое философское осмысление истории в качестве единого целого неизбежно предполагает (явно или скрыто) элементы финализма. Иными словами, нельзя мыслить целостность исторического процесса, не предполагая мысленно ее завершенности в форме «цели» или «конца истории».

Критика «исторического объективизма». Кант подверг радикальному сомнению исходную установку исторического объективизма, предполагавшего, что в истории как в объекте уже содержатся имманентные ей смыслы и что задача философии истории состоит в том, чтобы познать, извлечь эти уже существующие смыслы истории. Если отвлечься от разночтений и расхождений просветительских и так или иначе примыкающих к ним (вплоть до позитивистских) версий исторического прогресса и попытаться выявить их общую фундаментальную установку в отношении смысла истории, суть ее прозрачна. Предполагалось, что философско-теоретическое познание исторического процесса в состоянии раскрыть не только его закономерности и механизмы и тем самым объяснить историю, но и обнаружить в самих этих закономерностях и механизмах внутреннюю логику, единство и общую направленность исторического движения че-

ловечества. Тем самым, явным или неявным образом постулировалась «энтелехийная природа» исторического детерминизма, движущего историю в направлении реализации в ней неких целей, то ли субъективно полагаемых субъектами исторического действия, то ли объективно осуществляющихся вне и независимо от их сознания и намерений. Мы можем разумно философски мыслить историю только потому, что она «в себе» разумна. В данном случае неважно, имеется в виду «разумность» в форме объективного закона или же мировой разум. Важно то, что предполагалось, что смыслы истории принадлежат ей, они в ней как в объекте уже есть, и задача философии состоит в том, чтобы их познать, открыть, «извлечь» из нее.

«Субъективизация» смыслов истории. Иную, по сути, альтернативную парадигму философии истории обосновал Кант. Не без оснований обвиняя Канта в традиционной недооценке философии истории, следует иметь в виду не содержательную интерпретации им исторического прогресса в направлении создания всемирного правового порядка (идеал, в принципе осуществимый) или же формирования этической общности морально совершенных людей (к чему можно только бесконечно приближаться) — в этих моментах позиция Канта не так уж расходилась с просветительской мыслью в целом, — а то, что он «перешел» сам вопрос о возможности философии истории и «перепределил» ее статус. Кантом обоснован вывод о том, что понятие «смысл» применительно к истории относится вовсе не к каузальному, а к телеологическому, оценочному понятийному ряду, что «смыслы» не принадлежат «объектам», «предметам», а проистекают от субъекта и не «познаются», а создаются, конструируются им. «Разумность» истории отныне полагается не в самой истории, а в нас.

Напомним, что Кант работал внутри фундаментальных предпосылок классической философии, включая допущение универсального субъекта, противостоящего объекту. И если смысл истории не может быть обнаружен в самой исторической действительности, неизбежно предположение, что источником его может быть только субъект.

Осуществленный Кантом поворот породил тенденцию «субъективизации» смыслов истории. Это вовсе не был еще «субъективизм» послеромантического типа, предполагавший плюрализм ценностных смыслов. Напротив, Кант был убежден, что предполагаемый им вариант рассмотрения истории в контексте

телеологии природы и этикотелеологии является единственно возможным, необходимым и общезначимым и выведен им из априорного принципа телеологической способности суждения.

Философия истории после Канта. Позже с отказом от признания единого универсального субъекта и допущения множественности коллективных и индивидуальных ценностных систем обнаружилась возможность плюрализации смыслов истории. В каждой из ценностных перспектив история в целом (и все внутри нее) в результате процедуры «отнесения к ценностям» может обретать различные и взаимоисключающие смысловые интерпретации. «Историй» становится столько же, сколько «историков».

Поворот философии жизни к истории как самоинтерпретирующейся реальности. В самых широких трактовках «философии жизни», в том числе и в ее «экзистенциальных» и «герменевтических» вариантах, в результате соединения начатой Кантом тенденции «субъективизации смыслов истории» с идеей «универсальной историчности» впоследствии обнаружились предпосылки для постижения истории как самоистолковывающейся, самоинтерпретирующейся реальности.

Универсальный исторический процесс, внутри которого возникают, пребывают и что-то «значат» ценности и обретаются смыслы, устраняет представляющее мышление субъекта в качестве единственного органа их конструирования и вместилища. Человек, его исторический мир и действия изначально осмысленны, пронизаны значениями; он не только мыслью, но своей исторической жизнью в процессе и результатах практической деятельности, самим своим существованием совместно с другими производит и воспроизводит значения и смыслы в общественно-историческом жизненном процессе.

Возможность социальной философии у Канта. Общество и история, несомненно, принадлежат «природе» в кантовском смысле, хотя бы уже потому, что существуют в пространстве и во времени как предметы опыта. По отношению к морали и всему «внутреннему» — это внешнее, мир объективаций, которые совершаются и существуют в пространстве и во времени в мире феноменов и потому «по законам природы».

Крайне важно — и для философии истории Канта, и для той «социальной философии», которую мы пытаемся у него обнару-

жить, — начало работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Согласно Канту, вне зависимости от того, какое бы понятие о свободе воли мы ни составили, с метафизической точки зрения несомненно, что «ее проявления, человеческие поступки, подобно всякому явлению природы, определяются общими законами природы»¹. И хотя человек может совершать поступки из свободной воли, он реально делает это в «природе», т. е. процесс объективации совершается в соответствии с законами природы (механическими, физическими, химическими, психологическими и др.) и результаты действий есть «факты» опыта, включающиеся в каузальные связи.

Но в этом случае вся проблематика общества и истории, что неоднократно подчеркивал и сам Кант, не может составить предмет, достойный философии. Кант пишет: «Историческое знание, которое не имеет внутреннего, значимого отношения к этому (моральному Я), принадлежит к тем безразличным вещам, с которыми каждый волен поступать так, как он находит для себя назидательным»². Важно, что формулировка «не имеет внутреннего, значимого отношения к этому моральному Я» здесь вовсе не означает, что оно и есть моральное (само по себе) или лишь «применение морального».

Повторим, что в практической философии Канта моральный субъект в поисках критерия всеобщности своего самоопределения «социален» лишь мысленно, в ориентации на других, что не предполагает не только действительного эмпирического взаимодействия с ними, но даже не делает непременно условием их действительное существование. Общество как сфера взаимодействия индивидов есть (для Канта) *область гетерономного* и, в этом смысле, неморального. Практическая (моральная) философия, по Канту, вообще не занимается познанием того, что есть, существует в действительном, в том числе и общественно-историческом опыте людей. Кант подчеркивает: «В практической философии... мы не ставим себе задачи выяснить основания того, что происходит, а рассматриваем законы того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило»³.

¹ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 7.

² Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 115.

³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965. С. 267.

Именно потому, что сфера моральной философии не бытие, а должествование, она в принципе не в состоянии стать объяснительной теорией общественно-исторической жизни людей.

Социальная философия как философия права. Философская теория общества возможна для Канта в форме «нормативной науки» о праве и общественном правовом порядке, образующем «вторую природу» человека (искусственную), надстраивающуюся над его «первой природой» (физической). При этом Кант пребывает внутри долгое время преобладавшей в европейской социальной философии традиции «юридического мировоззрения», интерпретировавшей общество как искусственный правовой порядок, а общественного человека как, в первую очередь, «правосубъекта».

Существенно, однако, что в противоположность основоположникам и «классикам» этой традиции — Гоббсу, Спинозе и Локку (а впоследствии и Гегелю) — Кант вовсе не полагал, что социальная философия в форме философии права в состоянии познавать сущность общества и общественного человека. Поскольку нам не может быть известно, каковы они на самом деле, постольку Кант последовательно акцентировал нормативный (нетеоретический и в известном смысле «непознавательный») статус социальной философии и ограничивал ее содержание выработкой императивов в форме правовых предписаний.

Понятие права. Если для Канта «моральность» — это «внутреннее» и внеприродное в субъекте, то право в состоянии регулировать лишь «внешнее» (поступки, действия). В этом пункте Кант солидарен со своими предшественниками. Мораль и право принадлежат разным сферам — соответственно *морального* и *легального* (т. е. законосообразного).

«Категорический императив права» Канта, хотя и выстроенный на базе морального категорического императива и даже внешне являющийся как бы его переформулировкой, значим только для внешних действий и никак не затрагивает мотиваций и их моральности. «Всеобщий правовой закон» равен категорическому императиву: «поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом...»¹

¹ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 2. М., 1965. С. 286.

«Всеобщий принцип права» формулируется следующим образом: «Прав любой поступок, который или согласно максиме которого свобода произвола каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом»¹.

В результате, дедуцированная из априорных принципов социальная философия предстала у Канта в форме нормативной философии права, которая сама есть применение моральной философии. Если нас интересует она, а не сформулированные Кантом эмпирические наблюдения и обобщения по поводу общественной жизни, необходимо в первую очередь обратиться к его «Метафизическим началам учения о праве» (позже опубликованным им как ч. 1 «Метафизики нравов»). В этой работе исследованы к тому же вопросы о «применении» принципов философского («морального», т. е. «естественного») права в его отношении к эмпирически существующему воплощенному в законодательстве «положительному» праву.

Мораль, право, политика. Та ось, на которой разворачивается связь моральной философии с общественной эмпирической реальностью, воплощена у Канта в связке трех терминов: «мораль — право — политика». Или иначе, в двух связках: «мораль и право», «право и политика». Кант ставит своей целью уладить «старый спор между политикой как практическим правоведением и моралью как теоретическим правоведением»².

Здесь нужно обратить внимание на терминологию. Мораль приравнивается к «теоретическому правоведению» (она является теорией в отношении права), но и право, в свою очередь, «теоретично» в отношении политики как «практического правоведения». Кант полагает, что если бы все между людьми происходило «по законам природы», то политика была бы всем, а право — лишь «бессодержательной мыслью». И напротив, если бы люди были «только моральными» существами (без природной составляющей), не было бы никакой политики, не нужно было бы никакое право, да и мораль перестала бы иметь форму «долга», все происходило бы «по законам свободы» т. е. это было бы «сообщество святых».

Но понятия свободы и морального закона «необходимо соединить» с политикой и сделать ее ограничительным условием политики. И это значит, что «они совместимы»! Стоит обратить

¹ Там же. С. 285.

² Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 289.

внимание и на характер аргументации Канта. «Необходимость» соединить их явно не каузальная, фактическая необходимость, а необходимость долженствования.

И в этой же цепи «мораль — право — политика» для Канта очевиден примат морали, цепь начинается от нее. Речь именно о «применении морали ко внешнему», к природному (в человеке и вне него). Кант пишет: «Я могу, конечно, представить себе морального политика, т. е. такого, который устанавливает принципы политики, совмещающейся с моралью, но не могу представить себе политического моралиста, который приспособливает мораль к интересам государственного мужа». На этом пути возможна лишь «безнравственная политика»¹. Кант резюмирует: «Следовательно, объективно (в теории) не существует спора между политикой и моралью. Субъективно же (в эгоистических склонностях человека...) это противоречие остается и может оставаться всегда»².

Правовой закон и правовая свобода. Законы свободы, т. е. определяемые самой волей, законы практического разума, — это «законы моральные». Поскольку законы касаются только «внешних поступков в их законосообразности», они — «юридические законы». При этом в правовом законе мотивация (основание поступка в субъекте) несущественна. Мотивы могут быть любыми. Важна легальность (законосообразность, соответствие закону) поступка.

Естественные законы (права), «обязательность которых может быть познана разумом а priori без внешнего законодательства»³, выведены из априорных принципов. Таким образом, по Канту, естественное право есть право априорное и философское.

Понятие права выведено Кантом не из внутренне-разумной (моральной) свободы, а из понятия «внешней свободы». Кант пишет: «Свобода (независимость от принуждающего произвола другого), поскольку она совместима со свободой каждого другого, сообразной со всеобщим законом, и есть это единственное первоначальное право, присущее каждому человеку в силу его принадлежности к человеческому роду»⁴. Прирожденное равен-

¹ Там же. С. 292.

² Там же. С. 300—301.

³ Кант И. Метафизика нравов. С. 280.

⁴ Там же. С. 291.

ство, т. е. независимость, свойство человека быть своим собственным господином и др. — все это следствия «прирожденной свободы».

Априорность содержания права. Мы не будем рассматривать внутреннее содержание философии права Канта — оно во многом воспроизводит (несколько модифицируя) господствовавшие в то время концепции естественного права и общественного договора. Важно, что Кант завершил традицию, состоявшую в переходе от трактовок центральных положений естественного права в качестве категорий сущего к чисто нормативным понятиям долженствования. Именно нормативными стали для него понятия общественного договора, правового состояния, как и идея естественного неправового состояния, которая также выведена не из опыта; она априорна как идея практического разума. И форма государства есть форма государства вообще, т. е. государство в идее, такое, каким оно должно быть в соответствии с чистыми принципами права»¹.

Право и общественная реальность. Однако аналогичные состояния и процессы предстают у Канта и как эмпирически-исторические. Все основные понятия философии права (гражданской философии) раздваиваются и обретают двойное существование. «Естественное состояние», «общественный договор», «первоначальное общее владение», «право», «естественное состояние», «государство» — все они предстают как «идеи» чистого практического разума, и они же могут быть поняты как характеристики эмпирически существовавших и существующих состояний и процессов. И для Канта-философа совершенно не важно, было ли на деле и каково естественное состояние, предшествовал ли в истории государству договор, или фактически он есть его следствие. Кант замечает: «Искать свидетельства истории этого механизма бесполезно... уже из самой природы первобытных людей можно сделать вывод, что они начинали здесь с насилия»². Другими словами, договора, вероятно, не было, но это не отменяет объективной значимости его идеи, причем значимости регулятивной, а не познавательно-теоретической.

¹ Там же. С. 354.

² Там же. С. 378.

Лекция 11

НАУКОУЧЕНИЕ ФИХТЕ

(общая характеристика)

Фихте: жизнь и деятельность. Иоганн Готлиб Фихте родился в 1762 г. в местечке Рамменау (Восточная Пруссия) в семье ткача, испытывавшей крайнюю нужду. Изучал теологию в Йене и Лейпциге, затем служил домашним учителем в различных городах, в том числе в Цюрихе. В 1790 г., по словам К. Фишера, Фихте приступил к изучению Канта, после того как на одном из частных уроков, которые он давал, какой-то студент обратился к нему с просьбой преподавать ему кантовскую философию. А вскоре Фихте написал своей сестре, что философия Канта «невообразимо трудна, и ее непременно надо сделать более легкой».

Фихте отправился в Кёнигсберг, где представил Канту свое сочинение, озаглавленное «Опыт критики всяческого откровения». Кант содействовал его изданию, в результате чего анонимно изданный труд первоначально был приписан самому Канту. Кант публично сообщил имя автора, которое после этого сразу же обрело широкую известность. В 1794 г. Фихте возглавил кафедру в Йене, где он стал наследником Рейнгольда. Как преподаватель Фихте был популярен у молодежи — его отличали страсть к реформам, конфликтность характера, энергия, упрямство, прямолинейность...

В 1798 г. в издаваемом Нитхаммером и Фихте «Философском журнале» была опубликована статья последователя Фихте Ф. Форберга «Развитие понятия религии», сопровождаемая статьей самого Фихте. Последовал анонимный донос властям о поддержке Фихте атеизма, следствием которого стала конфискация журнала. Гёте пытался защитить Фихте, но тот, публично выступил с резкой критикой властей и ушел из университета (1799).

На несколько лет Фихте переезжает в Берлин, сближается с романтиками — Ф. Шлегелем, Л. Тиком, Ф. Шлейермахером; тогда же происходит его знакомство с Ф. В. Й. Шеллингом. Фихте выступает с чтением частных публичных лекций, ведет

переговоры в связи с приглашением в Россию (в Харьков на кафедру философии) и в Баварию. В 1805 г. читает лекции в Эрлангенском университете. После оккупации Берлина Наполеоном (1806) переезжает в Кёнигсберг, затем (1807) в Копенгаген. В 1807 г. Фихте возвращается в Берлин и выступает с «Речами к немецкой нации» в Берлинской академии (зима 1807/08 г.). В 1810 г. начинает работу в Берлинском университете, одним из инициаторов учреждения которого он был. Фихте занимает должность декана философского факультета и становится первым выборным ректором университета. Однако в 1812 г. он уходит в отставку из-за конфликтов с коллегами по вопросу о дисциплине студентов — Фихте был сторонником строжайшей дисциплины. В 1814 г. Фихте умер от тифа, заразившись от жены, ухаживавшей в госпитале за ранеными.

Творческая эволюция Фихте. В деятельности Фихте, в ходе которой имело место существенное преобразование центральных понятий его философии, обычно выделяют несколько этапов. На первом — в качестве центрального понятия фихтевской философии выступает «абсолютное Я», на втором — «абсолютное бытие». Рубежом между этими этапами обычно считают 1800, иногда 1804 г. Некоторые исследователи разделяют второй этап еще на два: этап «абсолютного знания» (1800—1803) и этап «абсолютного бытия» (1804—1813). С биографической точки зрения обычно различают йенский (до 1800 г.) и берлинский периоды.

К. Фишер выделяет в творчестве Фихте три периода, однако к первому он относит только самые ранние (1792—1793) статьи, написанные до создания наукоучения.

Исследователями подсчитано, что существуют не менее пятнадцати вариантов редакций и дополнений изложения наукоучения Фихте. Мы имеем дело с определенным парадоксом: мыслитель, максимально стремившийся к системности, к понятийной и формально-логической строгости учения, был занят его непрерывными терминологическими и содержательными преобразованиями. Отчасти это связано с манерой работы Фихте, со свойственным ему способом подготовки публикаций, осуществлявшихся буквально «с колес», что, как правило, объяснялось необходимостью крайней спешки.

Обычно утверждается, что все переработки «Наукоучения» (начиная с 1794 г.) якобы осуществляются в рамках единого метода, с помощью которого деятельность разума должна быть

раскрыта в ее необходимости. При этом главная идея заключалась в абсолютной автономности, независимости разума.

По словам Виндельбанда, при всех переработках «Наукоучения» «первоначальное изложение оказывалось, быть может, наилучшим». Виндельбанд полагает, что большей частью изложение Фихте недоступно для современного читателя, и тем не менее упрекает в «непростительной дерзости тех, кто долгое время отрицательно относился к нему, не поняв ни одного слова».

Виндельбанд рекомендует начинать изучение философии Фихте с обоих «Введений», «Основ общего наукоучения» и «Назначения человека». Авторы различных учебников также предпочитают работать с ранними работами, которые и определили восприятие философии Фихте современниками.

Тексты Фихте действительно трудны для чтения, в частности из-за многочисленных уточнений, вносимых им в последующие работы, причем не только терминологических, но и затрагивающих даже интерпретацию основоположений. Следовательно, можно предположить, что традиционный вывод, гласящий, что все переработки «Наукоучения» осуществляются в рамках единого (начиная с 1794 г.) метода, отнюдь не бесспорен и не очевиден.

Но существует и противоположная точка зрения. В частности, отечественный исследователь философии Фихте Б. В. Яковенко писал: «...прежде это были Я и сила воображения, теперь же перед нами абсолютное знание и абсолютное сознание (бытие). Прежде весь ход наукоучения совершался во взаимокомбинировании Я и не-Я; теперь речь идет только и только о бытии и его преодолении генезисом. Прежде ни о каком абсолютном вообще не было речи, и все сводилось как будто бы в конечном счете к деятельности Я; теперь на сцену появилось не только само абсолютное, но и абсолютное бытие, абсолютная реальность; Я-сознание оказывается подлежащим снятию, отмене, уничтожению. И т. д. и т. д. — Не ясна ли в таком случае глубокая перемена и в системе, и в самом миропонимании Фихте?» Тем не менее, в результате анализа всех вариантов «Наукоучения» Яковенко приходит к выводу, что «никакой ни внутренней, ни внешней существенной перемены во взглядах и системе Фихте не происходило, что различия, бросающиеся столь резко и непосредственно в глаза, на самом деле — не различия и что все очерченные нами четыре изложения наукоучения говорят одинаково об одном и том же и одно и то же». Согласно Яковенко, во всех вариантах изложения наукоучения «Фихте

оперирует одним и тем же интеллектуально-созерцательным методом... В наукоучении от 1804 г. мы имеем только более корректное и тонкое (с одной определенной стороны) изложение тех же самых идей, того же самого содержания и той же самой системы, что и в самых первых его начертаниях». В результате Яковенко вовсе отрицал правомерность выделения разных этапов в философии Фихте. Он подчеркивал: «...совершенно ясно, что гипотеза о двух периодах должна быть оставлена».

В течение долгих лет философия Фихте вызывала главным образом исторический интерес, но в последние десятилетия XX вв. наметился своеобразный фихтевский ренессанс, во многом благодаря «реконструкции» философии «позднего» Фихте Р. Лаутом. Вывод, к которому пришли Лаут и его последователи, гласил, что Фихте читали в основном «через Гегеля» и что ранний вариант «Наукоучения» доминировал над последующими. Согласно этой точке зрения, Фихте — это не ступень к Гегелю, но альтернатива ему, а многие аргументы Фихте против Гегеля и Шеллинга выглядят правомерными.

Следует отметить, что в дореволюционной России также много внимания уделялось «позднему» Фихте (Вышеславцев, тот же Яковенко).

Основные труды Фихте. К основным трудам Фихте относятся «О понятии наукоучения, или О так называемой философии» (1794), «Основа общего наукоучения» (1794), «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» (1795), «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение» (1797), «Опыт нового изложения наукоучения» (1797), «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1801).

Кроме того, как варианты «Наукоучения» необходимо назвать «Изложение наукоучения 1801 г.» (не публиковавшееся самим Фихте), «Наукоучение по лекциям 1804 г.» (имеющееся в рукописях; некоторые комментаторы считают его «самым замечательным») и опубликованное в 1810 г. резюмирующее изложение — «Наукоучение в его общих чертах» (оно опубликовано на русском языке во 2-м томе «двухтомника»). Сюда следует добавить не опубликованные при жизни варианты изложения наукоучения в лекциях 1806, 1812, 1813 гг., а также небольшую книгу «Факты сознания» (1810), представляющую собой полемику с «Феноменологией духа» Гегеля.

Работы, посвященные морали и праву: «Основы естественного права в соответствии с принципами наукоучения» (1796), «Система учения о нравственности по принципам наукоучения» (1798), «Прикладное естественное право» (1797), «Назначение человека» (1800), «Замкнутое торговое государство» (1800), «Наставления к блаженной жизни» (1806), «О сущности ученого» (1806), «Основные черты современной эпохи» (1806, где представлена дедуктивная философия истории), «Учение о нравственности» (1812).

Во время наполеоновской оккупации Пруссии были написаны «Речи к немецкой нации» (1808), представляющие собой призыв к духовному возрождению и государственному объединению нации и выражающие веру в особую всемирно-историческую миссию германского народа. Эти политически актуальные речи сыграли значительную роль в формировании немецкого национального самосознания и единства.

Переводы и литература по философии Фихте. Подавляющее большинство русских переводов относятся к дореволюционному периоду и достаточно архаичны. В советское время было опубликовано лишь «Ясное, как солнце, сообщение...» (30-е годы). Осуществлены также следующие переиздания: *Фихте И. Г.* Соч.: В 2 т. СПб., 1993; *Фихте И. Г.* Наукоучение 1801 года. М., 2000; выпущены однотомники: *Фихте И. Г.* Сочинения. М., 1995; *Фихте И. Г.* Сочинения. М., 1998.

Из посвященных философии Фихте доступных исследовательских работ за много десятилетий вышли в свет всего две книги П. П. Гайдено: 1) Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990; 2) Философия Фихте и современность. М., 1979, а также две монографии А. В. Лукьянова: 1) Проблема духовного «Я» в философии И. Г. Фихте. Уфа, 1993; 2) Философия Иоганна Готлиба Фихте. Оренбург, 1997.

Сохранили свою ценность дореволюционные работы: *Выше-славцев Б.* Этика Фихте. М., 1914; *Фишер К.* История новой философии. Т. 6: Фихте. СПб., 2004, исследования Б. В. Яковенко.

Кроме того, философии Фихте посвящены отдельные разделы в общих обзорных работах по классической немецкой философии, написанных В. Виндельбандом, А. В. Гульгой, В. Н. Кузнецовым.

Предварительные оценки философии Фихте. Гегель требует различать «его собственно спекулятивную философию» и «его по-

пулярную философию (популярные лекции «в истории философии не могут быть приняты во внимание»¹). Для Гегеля поздние произведения Фихте «не имеют философского интереса»: «Фихте оперировал словами „вера“, „надежда“, „любовь“, „религия“, дал философию для большой публики — философию для просвещенных евреев и евреек, статских советников, разных Коцебу»². Действительно, «духовный склад» Фихте был весьма своеобразен. Его отличали жажда действия, пламенная страсть проповедника, «апостола», воспитателя, причем нетерпимого, стремящегося принудить публику к пониманию. При этом, по замечанию того же Гегеля, философия Фихте «напомнила о том, что следует показать определения мышления в их необходимости, что их непременно следует дедуцировать»³. В этом состояла (хотя и иначе осуществленная) центральная задача и самого Гегеля — дедуцировать все определения (содержание) мышления. Вместе с тем именно фихтевский «более последовательно проведенный трансцендентальный идеализм признал ничтожность еще сохраненного критической философией призрака вещи в себе, этой абстрактной, оторванной от всякого содержания тени...»⁴

Фихте и Кант. Замысел наукоучения. Общепризнанно, что непосредственным стимулом, субъективно осознанным самим Фихте мотивом его философии стала потребность в систематизации критической (трансцендентальной) философии Канта. По словам Гегеля, философия Фихте есть «завершение и, в особенности, более последовательное изложение кантовской философии», она «не выходит за пределы основного содержания учения Канта»⁵. Последнее следует понимать с оговорками, о чем говорил и сам Гегель. И, разумеется, речь идет не только о форме, но и о сути. Задачу более глубокого обоснования критической философии Фихте видел также и в том, чтобы «отбросить остаток догматического и реалистического представления»⁶ и прийти к завершенному абсолютному идеализму.

Трансцендентальные способности субъекта остались у Канта самостоятельными, рядоположенными и не сведенными к еди-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 517.

² Там же. С. 535.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 157.

⁴ Там же. С. 37.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 515.

⁶ Фишер К. История новой философии. Т. 6: Фихте. СПб., 2004. С. 290.

ному основанию. Вопрос, почему они таковы и почему их столько, Кант считал в принципе неразрешимым, и в результате они были приняты им как некая необъяснимая данность. Кроме того, Фихте полагал, что «субъективный» принцип трансцендентальной философии проведен Кантом неполно и непоследовательно. Его пределом и границей стало признание самостоятельного существования «вещей в себе», что в конечном счете свидетельствовало о «догматизме» и онтологическом дуализме философской позиции Канта.

Фихте полагал, что зафиксированные Кантом высшие познавательные способности сами должны быть «выведены» дедуктивным образом и раскрыты в их необходимости, что одновременно позволило бы устранить противоположность «вещи в себе» и явлений. Иными словами, Фихте хотел предпослать критической философии монистическое метафизическое основание.

Дело не просто в систематизации как самоцели, но также и в том, что Фихте называл *агенетизмом* кантовской философии. Он пишет: «Знание в себе и для себя генетично... В основании чувственного и сверхчувственного миров должен все же лежать некоторый принцип их связи, стало быть, некоторый вполне генетический принцип, непосредственно созидающий и определяющий оба мира... Метафизика... должна быть не учением о мнимых вещах в себе, но генетическим выводением того, что встречается в нашем сознании...»¹ Таким образом, Фихте видел свою задачу в гораздо более последовательной (чем у Канта) реализации трансцендентального принципа — в исследовании чистых априорных способностей субъекта, формирующих знание и его предмет.

Философский монизм. Мы мало что поймем в стремлениях Фихте, Шеллинга и Гегеля, если не примем во внимание, насколько мощным регулятивным принципом их философствования являлась *идея монизма*, выступавшая в качестве методологического требования. Эта идея казалась им само собой разумеющейся предпосылкой, а всякое отступление от нее представлялось недопустимой эклектикой. Сейчас, в эпоху «философского плюрализма», идея монизма уже не выглядит таковой. Представления о многомерном мире не только допускают, но и предполагают различение и совмещение различных ракурсов его философского постижения, объединяемых по «принци-

¹ Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 10.

пу дополнительности». Это связано с тем, что любой из возможных теоретических ракурсов и методологических подходов, как считается, имеет ограниченные возможности и с выходом за эти границы должен быть «фальсифицирован». Тогда как в эпоху становления немецкой классической философии господствовало представление о необходимой коррелятивности единства бытия всего сущего и монизма философского знания.

Идеализм. Монизм может представлять собой либо идеализм, основывающийся на интеллигенции в себе, либо догматизм, основывающийся на «вещи в себе», причем Фихте констатирует невозможность их соединения. Догматизм вынужден отвергнуть свободу и интеллигенцию, а это неизбежно ведет к фатализму и материализму. Согласно Фихте, идеализм и догматизм логически неопровержимы, а предпочтение того или другого — вопрос не познания, а воли и мотивов, интересов и склонностей того или иного человека. Фихте пишет: «Какую философию выбирают, зависит... от того, каким человеком являешься: ведь философская система не есть мертвая утварь, которую берешь и откладываешь по желанию...»¹

Что касается самого Фихте, то он убежден в истинности идеализма — догматизм не способен объяснить познание, а следовательно, и самого себя.

В центре «Первого введения» находится критика догматизма. Тогда как задача «Второго введения» состоит в «установлении отношения к школьной философии», к Канту и кантианцам.

Субъективный принцип самосознания. Согласно Фихте, следует исходить из Я, субъекта, и пытаться из него дедуцировать всю систему философского знания, способную постичь мир. А это значит, что и сам мир, и его существование должны быть дедуцированы из того же Я. Но в этом случае понятия «субъект» и «объект» никак не могут претендовать на статус исходных философских понятий. «Субъект» предполагает противопоставленный ему «объект». По словам Виндельбанда, Фихте отказывается от противопоставления субъекта и объекта, поскольку они не даны изначально, а сами должны быть «выведены».

«Основой бытия, объективного для нас, т. е. бытия, существующего для нас» является интеллигенция, т. е. субъект, или

¹ Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 460.

сознание, а объективное понимается в этом контексте как то, что существует для субъекта. При этом в силу отличия основы от обоснованного интеллигенция (как основа бытия), с точки зрения Фихте, не есть само бытие, а есть действие.

Наука о знании. Философия как наука все еще остается необоснованной. Главный вопрос в связи с этим формулируется следующим образом: как может быть обосновано основоположение науки, как возможна наука вообще? Ответ на этот вопрос может дать только особая наука — наука, которая содержит критерии научности, а основоположения которой заключают в себе самих свое основание и представляют собой абсолютное начало научности как таковой. Такая наука, «наукоучение», представляет собой решение вопроса о возможности всякого знания, науку о науке, которая определяет условия возможности всех наук, но не их внутреннее содержание.

У Канта эта проблема решается с помощью рассмотрения трансцендентальных возможностей и условий человеческого познания, связанных с возможностью опыта, их существование обусловлено самим фактом опыта. Тогда как для Фихте задача заключается в построении «теории знания», в которой аналогичным образом все отнесено к самосознанию. Самосознание существует, а следовательно, необходимо все то, без чего оно существовать не может.

Понятие наукоучения. Воспроизведем некоторые из основных положений работы Фихте «О понятии наукоучения или так называемой философии» (1794).

Наукоучение (*Wissenschaftslehre*) означает «науку о науке вообще»¹. Это название произвольно. Не имеет значения, подразумевалось ли до сих пор под названием философии «именно это». Согласно Фихте, философия, как любая другая наука, должна иметь «систематическую форму». Ее необходимая связь и единство заключаются «в единственном основоположении»². «В науке может быть только одно основоположение» (достоверно установленное)³; «она не может иметь более одного основоположения, ибо тогда она образовала бы не одну, но несколько наук»⁴.

¹ Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии. С. 21, 22.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 19.

Все другие положения науки должны выводиться из одного основоположения. У Канта такого основоположения не было. Декарт, хотя и провозгласил принцип, сделал это чисто логически и, несмотря на обещание, не вывел из него знание.

Основоположение наукоучения должно быть «безусловно достоверно... оно — основание всякой достоверности... основание всякого знания... оно сопровождает всякое знание, содержится во всяком знании...»¹; «оно должно быть достоверно непосредственно»². Причем основоположение сформулировано и установлено как достоверное до самой науки и вне ее.

Объектом наукоучения является «система человеческого знания, необходимые и закономерные действия человеческого духа», представляющие собой основу всего знания. Это предполагает различие необходимых и свободных (произвольных) представлений.

Все положения наукоучения «есть выражение необходимой деятельности интеллигенции» (без них невозможно само ее существование), тогда как все основоположения отдельных наук — дело произвола. Например, пространство — необходимое представление интеллигенции, но геометрия, как наука построения фигур, произвольна.

Фихте неоднократно упрекали в том, что основания его наукоучения всего лишь формально-логические и что все его развертывание также осуществляется по законам формальной логики (в отличие от трансцендентальной логики Канта). Однако Фихте убежден, что логика дает всем возможным наукам только форму, тогда как наукоучение «не одну форму, но и содержание»³. Логика не может обосновать наукоучение, тогда как оно ее обосновывает, а следовательно, законы логики должны быть доказаны в наукоучении и выведены из него.

Требования к построению и методу наукоучения. Для построения наукоучения, во-первых, должны быть найдены абсолютные, сами себя обосновывающие основоположения и, во-вторых, должно быть показано, что из них может быть выведено (дедуктивно) все содержание знания.

Сами же абсолютные основоположения не могут быть выведены ни из каких других предпосылок — они должны обосно-

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 45.

вать себя сами, во всяком случае первое, которое непосредственно усматривается в факте сознания в качестве его (сознания) непосредственной и самоочевидной данности. Непосредственное созерцание, не опосредованное внешними чувствами или логическими рассуждениями, есть не что иное, как интуитивное знание. Интуиция буквально и означает созерцание. В этой терминологии развертывались дискуссии в современной Фихте философии.

В терминологии XX в. это уже выглядит иначе. Как отмечает Яковенко, «этот путь нахождения исходных точек для дедукции правильнее всего будет назвать феноменологическим методом: от непосредственного акта внутреннего наблюдения мы совершаем переход к абсолютному факту знания вообще».

Но в содержании этих самоочевидных основоположений, хотя они наличествуют в каждом эмпирическом сознании, нет ничего «индивидуального», особенного (и «эмпирического»).

Метод дальнейшего движения, т. е. выведения из основоположений всего содержания знания, состоит в том, что в основоположениях обнаруживаются противоречия, в результате разрешения которых осуществляются синтезы, происходит движение на следующую ступень и т. д.

Исходя из основоположений, наукоучение искусственно реконструирует тот путь, который был пройден вне сферы человеческого знания. Философ сознательно становится на ту же позицию, что и не рефлектирующее над собой «естественное сознание» каждого и воспроизводит путь этого сознания с целью его объяснения. Цель наукоучения — объяснить жизнь сознания, реконструировать его «прагматическую историю».

Первое основоположение. Абсолютное основоположение может быть только одно. Тогда как «относительно первых» основоположений (частью определяемых первым, частью достоверных самих по себе) может быть только два — либо по форме, либо по содержанию.

Согласно Виндельбанду, исходный принцип знания сам не может быть знанием; он может фиксировать лишь «первичную деятельность всякого разума... сам процесс познающего мышления», «выражение не факта как вещи, а... деятельности». Такое первоначальное действие состоит в том, что Я мыслит само себя. При этом важно отметить, что это Я — «не эмпирическое самосознание единичной личности, а... самая общая и изначальная деятельность разумного мышления, или чистое самосознание». Следовательно, оно есть абсолютное Я.

Или, по словам Яковенко, первое основоположение «Я есмь Я» означает, что Я первично и безусловно полагает свое собственное бытие. В отличие от любого другого «предмета», любой другой данности, Я существует лишь потому, что оно полагает себя для себя, и только в этом самополагании себя. Если Я не мыслится самим собой, то оно (как Я) и не существует. В этом основоположении полагающее Я есть субъект, а полагаемое Я — объект. Первоначально они тождественны, т. е. не различены: «Я = Я».

Первое основоположение — «Я полагает Я (себя)» — представляет собой не факт, а деятельность. Все, что мыслится или представляется, положено в Я. Но еще до этого должно быть положено само Я. Этого не может сделать никто другой, кроме него самого. Это не теоретический тезис, не теоретическое утверждение, которое можно было бы оспаривать. Философия не может начать с утверждения, ибо тогда его надо доказывать. Это действие, деяние (совершаемое философом вслед за каждым Я).

Разум существует только в силу того, что человек мыслит себя. У Канта «организация разума» уже дана заранее, тогда как у Фихте ее порождает само Я. Из этого акта Фихте выводит все формы и все содержание представлений.

Первое основоположение должно выражать тождество субъекта (*S*) и предиката (*P*) в суждении, иначе их связь нуждалась бы в обосновании чем-то «третьим». Это дефиниция Я, гласящая «Я = Я». Здесь все различие двух Я (в силу которого одно выступает как субъект, а другое как предикат) только логико-грамматическое; никаких других различий между ними нет.

Согласно Фихте, «полагание Я благодаря себе самому есть его чистая деятельность... То, бытие чего состоит только в том, что оно полагает себя самого как существующее, есть Я как абсолютный субъект». Быть (но это верно только для Я) означает полагать себя самого: «Я есть то, в качестве чего оно себя полагает, а оно полагается как то, что оно есть». Фихте подчеркивает: «Я есть потому, что оно полагает себя, и полагает себя потому, что оно есть. Следовательно, самоположение и бытие одно и то же».

Таким образом, Фихте утверждает тождество бытия с актом (действием) полагания. Абсолютное Я определяется им «абсолютно и безусловно через себя самого». Действие полагания соответствует категории реальности (как действия).

Понятие «полагания». Положенного нет без полагающего, обуславливающего его. Но применительно к абсолютному Я у Фихте полагающее и положенное, как и акт полагания, тождественны. В Я имеет место тождество его существования (оно «есть») и самополагания; они суть одно и то же. Я «есть» только «полагая себя», и наоборот. Полагание себя — это способ бытия Я. Оно само есть также тождество себя как «сущего» и как «бытия» этого сущего (т. е. деятельности полагания).

Фихте и Декарт. Отсюда следует неизбежное возвращение Фихте к субъективному принципу Декарта, т. е. к принципу самосознания, причем в гораздо более фундаментальной его интерпретации, нежели у самого Декарта. Но для того чтобы это уяснить, необходимо предварительно эксплицировать задачи наукоучения (как их понимал сам Фихте) и его исходное основоположение. Согласно Гегелю, это точка зрения самосознания, протестующего против «субстанции» как ограничения собственной свободы. «Я есть чистое мышление... Нигде не существует ничего другого, кроме Я... то, что существует, существует лишь в Я и для Я»¹.

Фихте начинает с кантовского трансцендентального единства самосознания, а высшим основоположением у него, как у Декарта, выступает абсолютная достоверность Я. Но если «Я мыслю» у Декарта представляет собой теоретический акт, удостоверяющий существование Я, то для Фихте это самополагание Я есть действие, в котором Я само себя порождает. Гегель подчеркивает: «...у Декарта за „Я“ следуют другие мысли, которые мы только преднаходим в нас... о Боге, природе и т. д.» — Фихте же не заимствует ничего извне (из сферы эмпирического) и «из этого „Я“ хочет вывести не только бытие, но и дальнейшую систему мышления...»² Между тем, продолжает Гегель, «указанное основоположение... выражает лишь абсолютную достоверность самого себя, а не истину. „Я“ достоверно, в нем нельзя сомневаться: но философия хочет познать истину»³. Согласно Гегелю, достоверное (для субъекта) остается всего лишь субъективным, а следовательно, субъективно и все, из него выведенное.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 518.

² Там же. С. 520.

³ Там же. С. 521.

В отличие от Декарта (как, впрочем, и Канта) Фихте не просто начинает с Я как констатации непосредственного факта наличия сознания (мышления). Более того, как мы видели, в первом основоположении фиксируется лишь акт мышления как деятельности, но еще не сознание. Фихте пытается выяснить необходимые условия, делающие возможным само существование сознания, то, без чего сознание было бы невозможным. Сущность сознания состоит в самосознании и именно самосознание делает возможным всякое сознание. Этот тезис также восходит к Декарту. Однако Фихте задается вопросом: откуда берется само-сознание? Что его порождает? Ответ на этот вопрос для него самоочевидно достоверен. Я конституируется первоначальным актом мысли, когда мы говорим: Я есть.

Вглядимся более внимательно в это первое основоположение. Оно есть всего-навсего акт мышления Я как его самополагания. Строго говоря, Я в данном случае — это отнюдь не тот мыслящий субъект, о котором идет речь у Декарта. На самом деле, и Декарт не вполне последовательно формулировал исходный и самоочевидный тезис «Я мыслю», в самой формулировке которого предполагается некое Я, которому в качестве предиката приписывается атрибут мышления. Не случайно Ницше полагал, что здесь свою роль играет грамматика, требующая наличия подлежащего и сказуемого. Тот очевидный факт, та исходная интуиция, из которой исходил Декарт, более корректно выглядела бы в формулировке «имеются мысли», ибо в ней не дано никакого мыслящего субстрата и субъекта как «вещи, которая мыслит». Вслед за Декартом мы просто его примысливаем.

Надо сказать, что и Фихте отчасти остался во власти той же грамматики, что, с одной стороны, повлияло на его манеру выражения, а с другой — затрудняет возможность его понимания. В исходном Я Фихте нет ни субъекта, который мыслит и существует до мысли, ни объекта, самостоятельного предмета мышления, на который направлена эта мысль, ни сознания Я в качестве содержания этой мысли.

Есть только акт мышления Я (самого себя), в котором все это (субъект, предмет, содержание) неразлично. В собственном смысле это полагающее себя Я еще не является субъектом. Фихте подчеркивал, что в этом непосредственном сознании, предполагаемом всяким возможным сознанием (как его необходимым условием) «субъективное и объективное суть безусловно одно и то же», они образуют непосредственное еще неразличенное первоначальное единство субъекта и объекта, в котором

бесполезно искать какие бы то ни было связи между ними (так как их самих еще вовсе нет). Или, говоря точнее, оно есть одновременно субъект и объект. Я полагающее есть субъект, а Я полагаемое — объект. Поскольку же в первом основоположении они тождественны («Я = Я»), то мы имеем дело с тождеством субъекта и объекта, с субъект-объектом.

Кроме того, для Декарта интуитивная самоочевидность самосознания и мышления субъекта есть демонстрация (свидетельство) его «существования»: для того чтобы мыслить, уже надо «быть». Тогда как тезис Фихте более радикален: здесь нет разделенных «бытия» (субъекта) и его «осознания», само бытие субъекта конституируется, создается в акте мышления мышлением, а не просто в нем обнаруживается.

Гегель прямо называл Я первого основоположения Фихте самосознанием, однако с таким выводом можно согласиться только с оговорками.

Интеллектуальное созерцание (Кант). Сам Фихте констатирует: «Я обращается на самого себя...», в наличности до этого Я не существует. «Я возникает для себя самого впервые лишь через этот акт...» Этот первоначальный акт обращения Я на себя «не есть постижение в понятиях: оно становится таковым впервые через противоположение некоторого не-Я и через определение Я в этой противоположности... Оно есть только созерцание. Поэтому оно и не есть сознание и отнюдь не самосознание... через один только этот акт не возникает никакого сознания...» Через этот акт «Я вводится в возможность самосознания... и всего... сознания, но тут еще не возникает никакого действительного сознания...»¹

Это лишь первый шаг к обретению самосознания. Терминологически можно выразиться и иначе: речь идет о разных формах самосознания. В первом основоположении оно есть лишь интуиция, интеллектуальное созерцание, т. е. непосредственное установление Я, но еще не понятийное самосознание в форме представления себя как объекта. Я здесь дано как действие, а «что такое действие, это можно только созерцать, а не разъяснять из понятий...» Действование «понятно лишь по противоположности чистому бытию. Действование — не бытие, и бытие не действование...»² Это чистое самосознание, а самосознание представляет собой процесс.

¹ Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 485.

² Там же. С. 487.

Интеллектуальное созерцание и «вещь в себе» (Фихте). Тем не менее Фихте полагал, что и сам Кант также признавал возможность интеллектуального созерцания, но применительно не к познанию мира, а к познанию собственного Я, т. е. не в отношении бытия, но в отношении действия (мышления субъекта). Аналогичные трактовки, согласно которым Кант, отрицая у человека способность интеллектуального созерцания (т. е. интуитивного рассудка) в отношении «внешнего», тем не менее якобы допускал его в отношении самопознания (собственного Я), до сих пор пользуются определенным признанием у некоторых исследователей. Так, К. Фишер специально обсуждал этот вопрос, и его выводы, хотя и не представляются убедительными, заслуживают внимания. Фишер писал: «Это самосозерцание интеллигенции, или первоначальный акт, благодаря которому сознание делается непосредственно объективным для самого себя, Фихте называет „интеллектуальным созерцанием“: и оно есть первоначальное действие самосознания, или Я»¹. Как подчеркивал Фишер, обычно главными различиями систем Канта и Фихте считают учение об интеллектуальном созерцании и учение о «вещи в себе». Однако сам Фишер по сути отвергает эти суждения. Он полагает, что, если Кант отрицал возможность интеллектуального созерцания для познания «вещей в себе», то в этом смысле его отвергал и Фихте. А непосредственного осознания собственной деятельности (интеллектуального созерцания в этом смысле) якобы не отрицал и Кант. Примеры: нравственный закон, кантовская трансцендентальная апперцепция (равнозначная чистому самосознанию, или Я, у Фихте). Вывод Фишера: в этом отношении позиции Канта и Фихте ничем не отличаются друг от друга.

Мало того, что это противоречит букве учения Канта (а это осознает и сам Фишер), можно усомниться и в самой аргументации Фишера. Кант настаивал на том, что для человека единственно возможны лишь чувственные созерцания. При этом он отвергал интеллектуальное созерцание не только в отношении «вещей в себе» (недоступных никакому познанию), но и применительно к познанию объектов опыта. Согласно Канту, в трансцендентальном единстве апперцепции нет ни объекта, ни познания (чего бы то ни было), это просто данная в сознании субъекта мысль «я мыслю». Кант специально оговаривал, что трансцендентальное единство апперцепции — это не («внечув-

¹ *Фишер К.* История новой философии. Т. 6. С. 308.

ственное») созерцание, а априорное логическое суждение, констатирующее самотождественность субъекта мыслительной деятельности. Это логическое суждение самого рассудка, которое, как и все в человеческом рассудке, дискурсивно.

В вопросе о «вещи в себе» Фишер также тенденциозен. Он не может согласиться с тем, что Кант придавал ей онтологический статус, ибо в таком случае это был бы догматизм, а не критическая философия. Пусть даже это явно противоречит текстам Канта. Согласно Фишеру, Кант — последовательный идеалист, отрицающий существование вещи самой по себе как отличной от Я. По мысли Фишера, «вещь в себе» у Канта — это всего лишь «мыслимая вещь, интеллигибельный объект, только примысливаемый к явлению...», это «чистое понятие, с необходимостью создаваемое интеллигенцией». Вне мышления она (якобы) не существует. Когда Кант писал, что она «аффицирует», он имел в виду «нечто», что «только мыслится аффицирующим». Для Фишера кантианцы, признающие самостоятельность бытия «вещи в себе» являются не кем иным, как догматиками. Ну а то, что Фихте категорически отверг «вещь в себе», несомненно.

Интеллектуальное созерцание, интеллектуальная интуиция (Фихте). Однако есть момент, где Фихте, казалось бы, не отступил от кантовской трактовки интеллектуальной интуиции, существование которой Кант в целом допускал, хотя и категорически исключал ее наличие у человека. Предполагалось, что в ней акт созерцания есть одновременно и акт порождения созерцаемого. Но именно это, полагал Фихте, и осуществляет Я в акте самополагания, одновременно и создавая, и созерцая себя.

Есть еще одно обстоятельство, которое, как представляется, хотя бы отчасти «оправдывает» предложенную Фихте трактовку кантовской философии. При обсуждении проблемы данности сознания свободы в практическом разуме у Канта мы обнаружили то, что условно можно было бы наряду с *чистым Я* (логическим и бессодержательным) и *эмпирическим Я* (данным во внутреннем опыте как явление) счесть неким «третьим» моментом. Речь идет о том обстоятельстве, что мысли (рассудок и разум) даны человеку (как ноуменальному, т. е. умопостигаемому, существу) непосредственно, а отнюдь не в его чувственном опыте. (Мысли вообще не могут быть даны чувствам и быть ими «схвачены».) Благодаря этой непосредственной данности

мыслей субъекту практическая свобода становится фактом сознания. Фихте мог утверждать, что он исходит именно из этого мыслящегося Я, но у него не было оснований утверждать, что это и есть именно то, что Кант называл «трансцендентальным единством апперцепции» и тем более интеллектуальным созерцанием.

Важно отметить, что у Фихте предмет интеллектуального созерцания — это не «вещь» или «объект», а непосредственное сознание собственной деятельности Я, самосознание.

Философия свободы. Традиционно философия Фихте в целом интерпретируется как философия свободы (так, П. П. Гайденко в своей работе «Парадоксы свободы в философии Фихте» использует термин «пантеизм свободы»). Поэтому чрезвычайно важно понять, почему именно понятие свободы считается в ней центральным, почему именно вокруг него вращается все остальное? Здесь можно выделить несколько измерений.

1. Когда философия Фихте в целом характеризуется как «этический идеализм» (как, например, у Виндельбанда), ответ очевиден: Фихте отверг обоснованное Кантом соотношение так называемых «теоретической философии» и «практической философии» как самостоятельных и независимых друг от друга областей. В философии Фихте теоретический разум определен практическим разумом (свободой) и подчинен ему.

2. Вся система Фихте выстроена на долженствовании и по своей конструкции телеологична. Центральное место в ней занимает понятие свободы, рассматриваемой как цель. Речь идет о назначении человека и человечества. При этом свобода есть не что иное, как требование к каждому стать свободным. Фишер подчеркивает: «Свобода есть не состояние, а настоящая жизнь и продуктивная деятельность... Вся философия Фихте выражается изречением: быть свободным — это ничто, становиться свободным — в этом блаженство!»¹ Сам Фихте (в письме Рейнгольду) пишет: «Моя система от начала до конца есть лишь анализ понятия свободы... сюда не привходит никакой другой ингредиент».

3. Главное же — то, что исходным метафизическим принципом всего наукоучения Фихте является принцип свободы, понятой в фундаментальном смысле как абсолютное, ничем не обусловленное самоопределение Я. Этот акт самополагания Я не

¹ Фишер К. История новой философии. Т. 6. С. 319.

может зависеть ни от чего, поскольку он есть Абсолют и поскольку ничего другого помимо него нет и быть не может.

Второе основоположение. Второе основоположение также исходит из эмпирической самоочевидности («факта») сознания: «не-Я не есть Я». В нем помимо Я уже есть и некое другое содержание — не-Я, а следовательно, Я противопоставляет не-Я. Как самоочевидное, это положение безусловно по своей логической форме, но по содержанию оно зависит от первого основоположения, ибо уже предполагает его: до (раньше) противопоставления уже должно быть нечто положенное, которому оно противопоставляется. Лишь наряду с Я и «после» него появляется не-Я. Здесь «не-Я» есть *предмет вообще*. Я противопоставляет себе не-Я.

«Самое грубое непонимание» второго положения возникает тогда, когда не-Я трактуют как «вещь в себе». В самом общем смысле «не-Я» не может пониматься также и как «природа» или как «нечто внешне существующее». Это противопоставление Я и не-Я осуществляется в сознании, а не-Я — это мыслимый объект. Оно есть всякая предметность, «интенциональность» сознания, когда его предмет (то, что мыслится) не есть непосредственно само Я (самосознание). Иначе говоря, оно есть все сознание Я за вычетом самосознания.

Не следует забывать, что все действия Я осуществляются им только в мысли, а следовательно, по своему «бытийному статусу» они суть всего лишь мысли внутри сознания.

«Я» своим действием полагает «не-Я», осуществляя тем самым действие противопоставления, которому соответствуют логический закон противоречия и категория отрицания.

Третье основоположение. Третье основоположение вытекает из двух первых основоположений: Я полагает себя и Я противопоставляет себе не-Я.

Оба момента — «Я» и «не-Я» — полагаются взаимно ограниченными как особенные моменты в абсолютном Я, вне которого ничего нет. «Я противопоставляю в Я делимому Я делимое не-Я».

Третье основоположение представляет собой синтез двух противоположных основоположений и, соответственно, двух видов деятельности полагającego Я. Эти два положения («Я полагает Я» и «Я полагает не-Я») находятся в противоречии, и это противоречие должно быть устранено. Но как возможно их со-

единение без их взаимного уничтожения? Оно возможно только в том случае, если положенное «Я» и положенное «не-Я» взаимно ограничивают друг друга внутри первоначального «Я». Задача примирения противоположностей решается благодаря их взаимоограничению. В ином случае Я и не-Я уничтожили бы друг друга, тогда как здесь положенные «Я» и «не-Я» обретают ограниченность (определенность). Такое Я утрачивает свою безусловную (абсолютную) реальность и становится обусловленным со стороны не-Я.

Это действие Я представляет собой деление, или квантификацию: Я и не-Я должны быть положены делимыми. Первоначальное, абсолютное Я «разделяется» на Я и не-Я. Это действие соответствует логическому закону достаточного основания и категории количества.

«Я» абсолютное и определенное (относительное). «Я», являющееся субъектом и предикатом первого основоположения, есть Я абсолютное. Оно безусловно (т. е. ничем не обусловлено), свободно (т. е. само себя определяет), не определено (в том смысле, что не имеет пределов, границ) и не обладает никакой определенностью (т. е. не имеет предикатов). Собственно говоря, в этом отношении оно подобно «Единому» платоников.

Очевидно, что «Я» первого основоположения и «Я» последующих основоположений — это разные «Я». Фихте указывал: «То Я, которому противопоставляется не-Я, делимо... То Я, поскольку ему противопоставляется не-Я, противопоставляется абсолютному Я». Шеллинг писал, что «Я» первого основоположения мыслится по ту сторону сознания» как всеобщее и тождественное для всех индивидов. Возможность осознания Я возникает при противопоставлении «Я» и «не-Я»: «Я» может предметно осознать себя в качестве «особенного» Я только в соотношении с «не-Я». Собственно, только после этого отделения, обособления Я от не-Я можно говорить о знании, в том числе и знании себя (как предмета), т. е. в строгом смысле и о само-сознании (себя).

Тем не менее, хотя «Я» первого и последующих основоположений несомненно разные «Я», Фихте не уставал повторять, что в конечном счете это одно и то же «Я», и это доставило немало трудностей его интерпретаторам. Тем не менее следует отметить, что эти Я невозможны одно без другого и (в некоторых отношениях) они нераздельны, неразличимы. Но даже определенное, «конечное» «Я» второго и третьего основоположений еще

не есть эмпирическое индивидуальное «Я». Они суть трансцендентальные «Я».

Абсолютное и эмпирическое Я (постановка вопроса). В ответ на многочисленные упреки в субъективизме наукоучения Фихте многократно повторял, что Я основоположений не есть индивидуальное эмпирическое Я. Он подчеркивал: «Мое абсолютное Я — явно не индивидуум... как меня пытались истолковать, напротив, индивидуум должен быть выведен из абсолютного» (1806). По этому поводу Яковенко отмечает: «Для понимания Фихте раз и навсегда нужно оставить такое представление, будто основной принимаемый им принцип... Я имеет непосредственно что-либо общее с тем Я, которое мы хорошо знаем из внутреннего наблюдения нас самих. Дело-действие... лежит за пределами индивидуального Я, есть его условие и основа, в которой и благодаря которой это Я, т. е. наше эмпирическое сознание, впервые только получает свое существование. Порождая... знание, дело-действие полагает, между прочим, и эмпирическое Я, как противочлен предметности, вещей». Но в то же время Фихте не желал и развести их окончательно. Ему представлялось более важным не разделять их, а подчеркивать их единство.

Детальная картина того, каким образом у Фихте соотносятся разные «Я», до сих пор является предметом оживленных дискуссий исследователей. И у нас нет оснований полагать, что эти вопросы когда-нибудь будут прояснены окончательно, тем более что позиции самого Фихте по этому вопросу с течением времени существенно модифицировались.

Ясно лишь то, что абсолютное Я не может пониматься как аналог некоей субстанции, существующей вне и независимо от самосознаний эмпирических Я. И все же абсолютное Я — это нечто «субстанциальное», присутствующее в эмпирических Я. Оно присутствует в них, но по содержанию является надындивидуальным, лишенным чего бы то ни было особенного.

Не меньше трудностей породили стремления исследователей аналитически разделить гносеологический (собственно трансцендентальный, т. е. надэмпирический) и психологический «пласты» Я. Уже современники не без оснований упрекали Фихте в том, что у него трансцендентальное Я оказалось «психологизированным», «эмпиричным».

В идеале, к которому стремился Фихте, конечное практическое человеческое Я должно отождествиться с абсолютным Я,

но этот идеал недостижим, поскольку его осуществление означало бы снятие конечности, ограниченности, а тем самым и прекращение всякой деятельности Я.

Дальнейшая задача наукоучения. Тремя основоположениями исчерпывается содержание наукоучения. Все оно должно быть выведено из них, и, по сути, его последующее содержание сводится к исследованию саморазвития и конкретизации третьего основоположения.

О диалектике Фихте. Фихте начинает свои рассуждения с учения о методе (которым Кант как раз завершал все свои «Критики»). Первое его основоположение (действие полагания) «те-тично». Второе — как действие противоположения — «антите-тично». Третье (действие) — «синтетично» (т. е. представляет собой объединение, соединение противоположностей).

В основе метода Фихте лежит движение, осуществляющееся по схеме «тезис — антитезис — синтез». Основополагающим здесь оказывается противопоставление разных определенностей (признаков, качеств) «Я» и «не-Я» и поиск оснований, объединяющих их связей. Между всеми обнаруживающимися противоположностями можно найти некое связывающее их опосредование, то общее, в котором они совпадают, объединяются.

Третье основоположение представляет собой первый синтез (синтез «А»), в котором потенциально заключаются все последующие и все возможные синтезы. В связи с этим Виндельбанд отмечает: «Телеологическая дедукция всех видов интеллектуальной деятельности сводится к тому, чтобы показать, как вследствие противоречия между задачей и первым действием появляется необходимость во втором, как это второе... оказывается недостаточным и этим обуславливается третье и т. д., пока вся система деятельности разума не представится как прогресс в бесконечность...» (или, вернувшись к первой, не сомкнется в круг). Этот «метод противоречия», это «развитие форм разума» есть не что иное, как «диалектический метод», заключающийся в последовательном опосредовании двух противоположностей чем-то третьим, помещаемым между ними, в чем они могут совпадать, объединяться.

Но в отличие от Гегеля у Фихте антитезисы (и в этом он ближе к Канту) не выводятся из тезисов как необходимые и содержащиеся внутри них, а лишь ставятся рядом как внешне им противоречащие.

Диалектику Фихте нередко (и прежде всего Гегель) подвергали критике как чисто «рассудочную», формально-логическую и «внешнюю» (поскольку в ней противоположные утверждения и определенности разделены и изначально противопоставлены друг другу). С самого начала заданное в ней исходное противоречие «Я» и «не-Я» так никогда и не разрешается и не может разрешиться; оно лишь обретает новые формы (и формулировки), оставаясь по сути тем же самым. Кроме того, диалектика эта субъективна, так как она разворачивается только в философской мысли, лишь в сознании субъекта и «с точки зрения сознания субъекта».

Действительно, противоречия у Фихте — это противоречия между разными предикатами, одновременно приписываемыми одному логическому субъекту. Тогда как у Гегеля речь будет идти об имманентных противоречиях в самих предикатах. Фихте же, подобно Канту, полагал противоречия в логическом мышлении недопустимыми: они должны разрешаться на следующей ступени, при их обобщении и нахождении объединяющего «третьего», однако на деле они не разрешаются, а лишь передвигаются.

Но Гегель же отмечал и достижения Фихте в разработке диалектики. Шеллинг в период создания «позитивной философии» в «Системе мировых эпох» и в «Философии откровения» называл историко-философской заслугой Фихте обоснование «субъекта-субстанции». Однако при этом он специально оговаривал, что в конкретизации этой идеи в наукоучении на самом деле нет никакого движения мысли («Я»), поскольку движется в нем «только сам Фихте» (лично).

Действительно, движение понятий, конкретные формулировки противоречий и их разрешения у Фихте зачастую не выглядят убедительными и общезначимыми, да и не являются окончательными. Впрочем, мы, пожалуй, опустим все эти детали, тем более что они плохо воспринимаются «на слух» и еще хуже запоминаются. Их можно разбирать лишь непосредственно обратившись к текстам.

Лекция 12

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ И ПРАКТИЧЕСКОЕ НАУКОУЧЕНИЕ ФИХТЕ

Теоретическое и практическое наукоучение. Содержание наукоучения Фихте исчерпывается тремя основоположениями, в том смысле, что все последующее должно быть выведено из них. По сути же, все дело сводится к саморазвитию и конкретизации третьего основоположения.

При анализе третьего основоположения «Я полагает Я и не-Я в их взаимном ограничении» в нем обнаруживаются (как следствия) два других положения: «Я полагает не-Я как ограниченное через Я», и «Я полагает себя самого как ограниченное через не-Я».

Рассмотрение второго положения составляет предмет теоретического наукоучения, все содержание которого выведено из этого положения; в свою очередь конкретизация первого положения составляет предмет практического наукоучения.

Теоретическая часть наукоучения. Основоположение теоретической части наукоучения гласит: «Я полагает себя (Я) как определенное через не-Я». При этом не следует забывать, что «не-Я» также положено «Я» и в «Я». Но мы уже знаем, что речь идет о «разных» Я: об абсолютном (полагающем) и об определенных, делимых конечных Я и не-Я (полагаемых).

Внутри положения теоретического наукоучения также налицо присутствие противоречия, ибо в нем сталкиваются два противоречащих друг другу положения: 1) «не-Я определяет Я» и 2) «Я определяет себя само». В первом случае Я пассивно, во втором — оно активно. Как же можно примирить такое противоречие? Ответ гласит: также посредством ограничения тезисов.

«Не-Я определяет Я» — это собственно теоретическое отношение в его простейшей форме. Присутствующее в нем противоречие заключается в следующем: в той мере, в какой Я определяется со стороны не-Я, оно (Я) лишается части своей реальности и приписывает себе отрицание. А отрицательное не-Я

обретает при этом некоторое количество реальности. Но лишает себя реальности само Я (никто иной этого сделать не мог), а следовательно, в конечном счете через не-Я определяет себя оно же само (Я).

Затем, после фиксации ряда противоречий, у Фихте следуют примиряющие противоречия синтезы: Синтез *C* (причинности), синтез *D* (субстанциальности).

«**Независимая деятельность**». Фихте фиксирует, что когда одна из сторон (Я или не-Я) является деятельной, другая, соответственно, — страдательной. Взаимное соответствие деятельности и страдания между Я и не-Я, названо у Фихте взаимосменой деятельности/страдания. Для объяснения чередования (смены — нем. *Wechsel*) деятельности и страдания в Я и не-Я необходимо примирить синтез причинности и синтез субстанциональности путем их взаимного ограничения в «синтезе *E*».

В результате взаимного частичного ограничения деятельности и страдания (которое аналогично ограничению Я и не-Я внутри абсолютного Я, ибо в ином случае они уничтожили бы друг друга) обнаруживается, что страдание и деятельность в Я и не-Я взаимны только до известной степени. Наряду с ними существует и некая «независимая деятельность».

Понятие независимой деятельности возникает у Фихте как следствие того обстоятельства, что при взаимном полагании «деятельность» и «страдание» в Я и не-Я охватывают Я и не-Я лишь частично. В Я обнаруживается еще и такая деятельность, которой не соответствует присутствующее в не-Я страдание, и наоборот. Но, как выяснится позже, и эта независимая деятельность также не зависима только до известной степени. Она не зависима только от «делимых» Я и не-Я, но отнюдь не от абсолютного Я.

В строгом смысле ни о какой деятельности, не зависимой от Я, в системе Фихте говорить нельзя. Единственным источником всякой деятельности является только абсолютное Я. Не-Я не может быть деятельным и обладать полностью самостоятельной реальностью. Только сознанием конечного Я эта деятельность не-Я воспринимается как воздействие на него существующего вне и независимого от него внешнего бытия, т. е. неких объектов. Для философа же такового бытия (как реального и совершенно независимого от Я) нет и быть не может.

Бессознательность независимой деятельности. Таким образом, независимая деятельность независима лишь относительно. Она не зависима от сознательного Я (определенного Я), противопоставляющего себя не-Я, но отнюдь не от абсолютного Я. Она производится Я, но не осознается им как собственная деятельность и не зависит от сознания Я.

Независимая деятельность — это спонтанная и неосознаваемая (бессознательная) деятельность силы (способности) воображения, связывающая Я и не-Я. Тем самым противоречие снято: Я определяет себя при помощи силы воображения, однако приписывает это не-Я. Этот процесс не осознается, Я о нем не знает, а осознает лишь воздействие на себя со стороны не-Я (которое представляется ему существующим самостоятельно) и затем рефлектирует над этим воздействием.

По словам Виндельбанда, эмпирическое сознание и познание возможно лишь как предметное, т. е. обладающее определенным содержанием. И если источником этого «содержания сознания» не могут быть «вещи сами по себе», то единственным их источником могут быть какие-то иные, бессознательные представления самого Я. «Бесконечная... деятельность Я повсюду ставит себе границы посредством свободных действий продуктивного воображения...» Эта деятельность одновременно и ограниченная, и безграничная. Это возможно лишь потому, что Я постоянно выходит за границы и делает объектом сознания поставленные им самим себе границы.

Иллюзия самостоятельной деятельности не-Я, якобы воздействующей на Я, т. е. эта форма, которую обретает деятельность Я, возникает благодаря перенесению. Речь идет о некоем аналоге проекции собственной деятельности вовне, в не-Я, где ее продукт воспринимается сознанием как нечто самостоятельно существующее. Это звучит не так уж и неожиданно, если вспомнить, что у Канта благодаря пространству как априорной форме собственной чувственности субъект также «проецировал» вовне собственные восприятия. Хотя там-то (в отличие от Фихте) предполагался еще и реально существующий внешний источник аффицирования чувственности — «вещь в себе». К. Фихте отмечает: «Деятельность в не-Я возможна лишь через перенос, страдание в Я возможно лишь через отчуждение, поэтому форма этой независимой деятельности состоит в перенесении и в отчуждении»¹. Перенесение предполагает существова-

¹ Фишер К. История новой философии. Т. 6: Фихте. СПб., 2004. С. 343.

ние того, на что переносится переносимое, т. е. объект, значит, объекты формируются и существуют лишь для субъекта.

Продуктивное воображение. У Канта продуктивная способность воображения обеспечивает единство чувственности и рассудка и выступает посредником между ними. Продуктивная способность воображения является источником чувственных синтезов. Только благодаря ей осуществляются схематизм чистых понятий рассудка и их применение к возможному опыту. Продуктивное воображение создает чувственные схемы для чистых понятий рассудка.

Та трансформация функции продуктивной способности воображения, которую осуществил Фихте по сравнению с Кантом, предполагалась уже общим замыслом наукоучения и элиминацией в нем «вещи в себе». Раз нет «вещи в себе», то нет и никакой аффицируемой извне чувственности. А стало быть, нет и хаоса притекающих извне ощущений, которые необходимо оформить с помощью ее априорных форм. Теперь продуктивной способности воображения уже просто нечего «опосредовать».

У Фихте именно бессознательная деятельность принадлежащей Я продуктивной способности воображения порождает все то, что именуют чувственной реальностью, которая воспринимается конечным сознанием как объективная, существующая независимо от него и становится «предметом» познания. Весь внешний мир вещей есть не что иное, как результат бессознательной деятельности продуктивного воображения.

Таким образом, деятельность продуктивного воображения представляет собой фундамент, на котором разворачивается деятельность всех прочих познавательных способностей, ибо только она дает им предмет («материал») познания. Она, а не «вещь в себе»!

То, что эта деятельность продуктивного воображения бессознательна, вполне логично. В противном случае, субъект не смог бы относиться к предметам познания как к объективно существующим, а стало быть, Я не могло бы определяться не-Я.

При этом Фихте осуществил радикальный пересмотр прежней трактовки бессознательного. Там, где оно ранее попадало в фокус в новоевропейской философии (у Спинозы как аффект, у Лейбница в «смутных перцепциях»), оно трактовалось как пассивное, а сознание (сознательная деятельность) представало как воплощение активности, самодеятельности.

Правда, при интерпретациях позиции Канта обнаруживаются некоторые предпосылки для признания «момента бессознательного» и в действиях трансцендентального субъекта. Они связаны с вопросом о том, в одних и тех же или в различных актах субъект придает форму предметам и законодательствует природе, с одной стороны, и познает их, с другой?

У Фихте деятельность абсолютного Я оказывается бессознательной и одновременно свободной (не обусловленной, самоопределяющейся). Сознание (и именно потому, что осознаются продукты бессознательной деятельности) всегда вынужденно, независимо от не-Я. Однако осознает, рефлектирует отнюдь не абсолютное, а конечное познающее Я, т. е. интеллигенция.

«Интеллигенция». Способность воображения полагает свой продукт в форме «чувственной предметности»; это то самое не-Я, которое становится предметом приложения всех остальных познавательных способностей теоретического Я, т. е. интеллигенции. Продуктивная сила воображения — это «основная теоретическая способность». Она свободна и независима, а следовательно, является творческой способностью. Она ограничена, стало быть, предметна. Ее предмет — ее собственный продукт, при этом «объект представляется Я как чужой продукт».

Познавательные способности. Созерцание. Для деятельности познающему Я необходимо противопоставить себе нечто «другое» — как свою границу, проистекающую из не-Я. Рефлексия над ограничивающим не-Я продуцирует ощущение. При этом Я должно подвергнуть рефлексии как само себя, так и эту границу, тем самым как бы преодолевая ее в этой «вторичной» рефлексии над ощущением. Я полагает созерцание и проецирует его в пространство, где Я «как бы теряется в созерцаемом объекте», погружается в него. Здесь, собственно, еще нет сознания объекта, но есть определенная зависимость от него.

Далее созерцающее Я воспроизводит в себе созерцаемые объекты в качестве образов во времени (т. е. идеальных представлений) и рефлектирует над ними. Образ — также продукт действия способности воображения, но уже «вторичного», «воспроизводящего», репродуктивного. Здесь созерцание уже осознается как таковое.

В результате созданный продуктивным воображением мир прообразов воспринимается познающим Я в качестве реально

существующих объектов познания. Я проецирует создаваемые им образы на вещи, якобы существующие вне его.

Даже в том случае, когда философствующее Я знает, что мир объектов есть всего лишь порождение деятельности Я, оно не в состоянии одновременно воспринимать собственную деятельность и ее ставшие самостоятельными продукты. Я может мыслить или свою деятельность, или ее продукт, тогда — при бессознательной деятельности — он представляется как внешний, чужой. Фихте подчеркивает: «...здесь утверждается, что всякая реальность (само собой понятно, реальность для нас, это и не может пониматься иначе в системе трансцендентальной философии) создается только способностью воображения»¹. И это отнюдь не «обман воображения», ибо на самом деле «способность воображения не обманывает, а дает истину, и притом единственно возможную истину».

Рассудок и разум. В рефлексии над образами Я фиксирует их рассудком в виде объектов. Рассудок понимается Фихте как остановка деятельности способности воображения, ее «затверждение» (нем. *Verstand* происходит от *Stand* и подразумевает нечто «остановленное», «устойчивое» и в то же время, и именно поэтому, «понятое»). Рассудок ничего не продуцирует, он только закрепляет и сохраняет продукты воображения. Согласно Фихте, «рассудок... есть покоящаяся, бездеятельная способность духа... простое хранилище созданного силою воображения».

Деятельность рассудка необходима для того, чтобы дать познанию устойчивые предметы — так, как будто они самостоятельно существуют, — и зафиксировать их в своих понятиях. Фихте подчеркивает: «Сила воображения творит реальность, но в ней самой нет никакой реальности; только через усвоение и овладение в рассудке ее продукт становится чем-то реальным».

В рефлексии над деятельностью и понятиями рассудка Я судит посредством деятельности способности суждения. Она приводит в движение застывшие рассудочные понятия, сравнивает и комбинирует их, пользуясь свободой абстракции и выбора. Способность суждения, не имеющая предметов деятельность рассудка, может отвлекаться от всякого внешнего объекта.

¹ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 221.

Рефлектируя далее над способностью суждения, Я осознает свою свободу от всякой «предметности», не-Я, самоопределяется и становится разумом. Фиксируя свою независимость от всякого противостоящего ему объекта (не-Я), Я обретает самосознание и теперь знает себя как само-определяющееся, т. е. свободное. Когда Я достигает ступени разума, «когда Я осознает свою полную свободу от объектов, то для него становится очевидным, что оно может определяться только самим собой...»¹

Первая задача теоретической части наукоучения состояла в том, чтобы прийти от его основоположения (Я) к основной способности последнего — продуктивной способности воображения. Вторая задача состоит в том, чтобы проделать обратный путь, т. е. необходимо возвыситься от бессознательного продуктивного воображения до сознания Я.

Этим возвратом к исходному первому основоположению (его осознанием в Я) завершается теоретическая часть наукоучения. Далее следует переход к практической части, т. е. к деятельности свободного Я, где Я определяет не-Я.

Выведение способностей интеллигенции. Все познавательные способности интеллигенции образуют у Фихте систему следующих одна за другой ступеней рефлектирования (он назвал их «потенциями») Я над своей деятельностью и ее продуктами. Рефлексия над первоначальным актом самополагания ведет Я к ограничению, последнее посредством продуктивной способности воображения порождает ощущения; рефлексия над ощущениями ведет к созерцанию, а рефлексия над созерцанием — к образам репродуктивного воображения; затем акты рефлексии приводят к рассудку, рефлексия над ним — к способности суждения, а над ней — к разуму.

Все, что делает Я (интеллигенция) в процессе познания, — это его саморефлектирование, т. е. рефлексия над своим собственным содержанием. Еще раз отметим при этом, что Я не в состоянии рефлектировать одновременно и над деятельностью, и над ее продуктом — возможно либо одно, либо другое.

Обычно это выведение познавательных способностей трактуется историками философии как очевидная заслуга Фихте. Его оценивают как первого философа, обосновавшего и реализовавшего принцип развития применительно к сознанию, самосознанию и познавательному процессу. Впоследствии этот принцип

¹ Фишер К. История новой философии. Т. 6. С. 368.

будет еще последовательнее и богаче реализован у Шеллинга. Конечно же, речь в данном случае идет лишь о логическом «историзме», а вовсе не о развитии во времени (ни в биографии индивидуального сознания, ни тем более в реальном историческом времени). Однако, несомненно, такая конструкция существенно отлична от рядоположенности уже данных и не известно откуда взявшихся познавательных способностей, которую мы встречаем у Канта.

Но наиболее очевидным и существенным отличием от кантовской трактовки познания в трансцендентальном идеализме Фихте явилось следующее. У Канта субъект своими априорными способностями производит (и познает) лишь форму объектов опыта, тогда как его материя аффицируется извне, у Фихте же нет ничего вне абсолютного Я, именно оно продуцирует все знание целиком (его форму и материю), а стало быть, и все его содержание.

Однако и Фихте интересуют лишь механизмы знания. Его реальное предметное содержание Фихте «дедупцировать» не хочет и, учитывая те предпосылки, из которых он исходит, не может. Это станет задачей Шеллинга.

Снова о продуктивном воображении. Продуктивная способность воображения предстала у Фихте основой всех познавательных способностей. Она же оказалась творцом всего «реального» мира как предмета познания. Этот мир оказывается всего лишь иллюзорной, по сути, системой образов продуктивного воображения.

Именно этот пункт оказался наиболее привлекательным для романтиков (прежде всего йенских), отождествивших способность воображения фихтевского абсолютного Я с безграничным произволом творческой фантазии художника.

Примат практического. Фихте неоднократно подчеркивал, что в системе наукоучения теоретическая деятельность (т. е. познание) не является самоценной и самодостаточной и что теоретическая философия подчинена практической.

По словам Э. Блоха, даже кантовское «я мыслю» у Фихте является уже не теоретическим тезисом (который пришлось бы в свою очередь, обосновывать), но требованием: «Думай себя сам!»

Как отмечает Яковенко, теоретическое Я определяется рефлексией и своим противостоянием объекту, тогда как практиче-

ское Я есть Я в его бесконечном стремлении возвыситься над рефлексией и объектом и снова стать абсолютным Я, охватывающим в себе всю реальность.

Практическая деятельность трактуется Фихте (в кантовской традиции) как деятельность целеполагающая и (главным образом, но не только) как нравственность и право. Основоположение практической деятельности гласит: «Я полагает не-Я». Теоретическое Я — это интеллигенция; практическое Я — воля.

В отличие от постулировавшейся Кантом самостоятельности и независимости друг от друга теоретического познания и морали (их принципиального «невмешательства» в дела друг друга), у Фихте теоретическое отношение к миру несамостоятельно и предстает как надстройка над практическим, подчиненная практическим же целям.

Этот примат практического над теоретическим развертывался у Фихте в нескольких измерениях.

Универсальный телеологизм. Согласно Канту, в природе (в опыте) нет и быть не может никаких целей, но мы можем мыслить ее телеологически. Тем более лишено смысла ставить применительно к природе вопросы о должном, о том, какими должны быть ее законы.

Тогда как все философствование Фихте (и не только его учение о морали и праве), напротив, пронизано пафосом долженствования. Уже выстраивая первые основоположения и разрабатывая теоретическую часть наукоучения, Фихте прибегал к формулировкам «долженствований». Исходящая из точки единого основоположения вся система наукоучения есть развертывание этого принципа в бесконечность. Деятельность Я предстала у Фихте как бесконечная, она ставит себе границы и преодолевает их, двигаясь в направлении идеала, к которому можно бесконечно приближаться, но который никогда не будет достигнут. Это практический идеал.

Гегель упрекал Фихте в том, что развертывание его наукоучения представляет собой «дурную бесконечность», противопоставляя этому собственное понимание «истинной бесконечности» в форме круга. Однако более внимательное рассмотрение показывает, что и такое понимание бесконечности (в отношении именно к наукоучению) также не было чуждо Фихте. Фихте подчеркивал, что на деле речь идет о возвращении «вспять» к первому основоположению наукоучения уже как к результату развития его системы. Именно поэтому он утверждал, что на-

укоучение, обладающее абсолютной целостностью и завершенностью, является единственной законченной наукой. Это возвращение рассматривалось им как подтверждение истинности исходных положений.

При этом Фихте противопоставлял свой основанный на целях, т. е. на свободе, «телеологический» подход всем философским учениям, исходившим из природной необходимости. Только деятельность Я является единственно реальной, все остальное (включая мир природной предметности) является ее порождением.

Когда Виндельбанд характеризует учение Фихте в целом как этический идеализм (термин весьма распространенный), то имеет в виду не только заявленный Фихте примат практического разума (воли) над теоретическим (интеллигенцией), но и то, что у Фихте «причина всякой деятельности заключена в том идеале, который она должна осуществить». Дедукция наукоучения имеет только одну задачу — развить из высшей цели разума систему всех видов деятельности, при помощи которых он реализует эту цель. В этом смысле учение Фихте называется «историей сознания». Но это не причинно-объясняющая, а телеологическая история.

Цель эта должна быть положена самим разумом. Я абсолютно, а присущее ему стремление бесконечно. Но бесконечная цель осуществляется определенным (конечным) Я. Между бесконечной целью и конечным осуществлением всегда неизбежны противоречия.

Телеология природы. Если бы мы (оставаясь в рамках философии Фихте) задались ответом на вопрос, почему и как существует природа, мы должны бы были воспроизвести уже зафиксированное положение: природа есть продукт деятельности абсолютного Я, его способности продуктивного воображения, ее существование иллюзорно, она есть «часть не-Я, положенного абсолютным Я». После этого мы воспроизвели бы систему познавательных способностей интеллигенции, познающей природу. Но при этом речь шла бы только о механизме творения природы абсолютным Я и ее познания интеллигенцией (т. е. об ответе на вопрос «как?»), а не об объяснении того, почему интеллигенция это делает.

Применительно к философии Фихте вопрос следует переформулировать: не «почему», а «для чего» это делается? Таков главный вопрос, на который Фихте ищет ответы в наукоучении.

Автономия воли и природа. В практической философии Канта автономия воли была одновременно постулатом и условием существования морального закона. Тогда как у Фихте принцип автономии воли стал исходным для всего наукоучения и формулировался уже в первом его основоположении. Само себя полагающее Я свободно как в «негативном» (поскольку ни от чего не зависит и ничем не обусловлено), так и в «позитивном» (ибо оно само себя конституирует и само себя определяет в процессе саморазвития) смыслах.

В учении о теоретическом Я у Фихте предполагался некий как бы исходящий извне Я «первотолчок». Он одновременно и ограничивал, и стимулировал развитие познавательных способностей Я, однако его источник так и остался в теоретическом наукоучении невыявленным.

Если же обратиться именно к вопросу «для чего?» Я нужны конструирование природы и теоретическая (познавательная) деятельность, то ответ на него лежит на поверхности. Абсолютное Я изначально положило себя как деятельность, и эта его деятельность представляет собой некую «самоцель». Но положенная им самим деятельность является бесконечной и неограниченной лишь потенциально. Актуально бесконечной она становится лишь в своем практическом осуществлении. Да и то, только как стремление и продолжающийся процесс ее осуществления, но не как ее завершение.

Полное осуществление стремления означало бы конец, прекращение всякой деятельности. Для того чтобы деятельность продолжалась, она должна непрерывно создавать собственную «предметность», ставить себе самой границы, препятствия и преодолевать их. Только при этом условии деятельность может стать бесконечной.

Практическое отношение. В высшем пункте своего развития, в разуме, интеллигенция (теоретическое Я) как бы возвращается к первому основоположению, осознав свою свободу и самодеятельность. И все же, согласно Фихте, это еще не есть реальное осуществление свободы Я. Пока оно является таковым только в мысли, в самосознании.

Я должно реализовать свою полную свободу и стать целью для самого себя в практическом отношении (а не только в сознании), т. е. в качестве воли, осуществляющей себя в «объективности». Фишер отмечает: «Основная форма теоретического Я есть воображение, основная форма практического Я — стрем-

ление. Нет стремления без предмета, нет предмета для нас без воображения. Нет стремления без цели за пределами предмета. Нет стремления и без противостремления, нет препятствия — нет и стремления... Я находит свое стремление ограниченным...»¹

«Я определяет не-Я», гласит принцип практического отношения. Только исходя из осознания собственной свободы (пункт, достигнутый интеллигенцией), Я в состоянии реализовать себя в качестве свободной воли, сознательно ставящей и осуществляющей цели. Именно для осознания свободы и нужно было теоретическое отношение и познание. Тогда как практическое необходимо для ее осуществления.

В контексте практического отношения и практической деятельности «сотворенный воображением» мир внешней и внутренней природы предстает в качестве условия, предмета и средства осуществления практической деятельности. Без него сама практическая деятельность стала бы невозможной, и только для этого он и существует.

Практическое как моральное. Тот факт, что телеологическая необходимость природы предстала именно таким образом, вовсе не означает, будто бы все практическое рассматривалось Фихте как инструментальное, направленное на «преобразование» природы (как это было у Ф. Бэкона). Напротив, в полном соответствии с кантовской традицией «собственно практическое» было для Фихте тождественно морально-практическому и правовому. В предлагаемой Фихте трактовке практического присутствует целый ряд существенных для его позиции моментов, в которых он непосредственно опирается на соответствующую интерпретацию моральной философии Канта.

Одна из таких общих для них обеих установок состояла в трактовке «чистого практического» как независимости воли от природной (эмпирической, чувственной) детерминации и мотивации, выражающейся в эгоизме. Именно в их «подавлении» и «преодолении», как полагалось, состоит первая предварительная задача самоопределения свободной воли (практического разума).

В требовании относиться к человеку как «самоцели» (а не как к средству) Фихте не оригинален. Более того, в полном соответствии с духом и буквой философии Канта Фихте оговари-

¹ Фишер К. История новой философии. Т. 6. С. 376—377.

вает, что самоценным и самоцельным является не весь человек и не человек как телесно-природное, эмпирически поддерживающее свою жизнь существо, но только лишь человек как разумное свободное существо.

Свобода здесь (как и у Канта) есть не что иное, как независимость человека от всего природно-чувственного и его самоопределение. Освобождаясь от телесно-природного, эмпирический человек поднимается к чистому Я (т. е. к самоопределяющемуся чистому самосознанию). Такое чистое Я и есть абсолютное тождество самосознания ($Я = Я$), совпадающее с первым основоположением. Но это всего лишь стремление, никогда в полной мере не осуществимое, и именно потому, что человек — это конечное разумное существо.

Активизм Фихте. Внутри общей для Канта и Фихте фундаментальной позиции заметнее всего Фихте отличал «актуализм», или «активизм». Самой по себе самоцельной и самоценной для Фихте стала именно та деятельность, которую он называл «практической» (т. е. моральная), а отнюдь не недостижимое состояние моральности (как святости). Основанием и источником практической деятельности у Фихте является присущее Я стремление, или влечение (*Trieb*). Фишер отмечает: «Теоретическое Я образует систему необходимых представлений, практическое Я образует систему необходимых влечений»¹.

Фихте фиксирует различные ступени стремления к свободно-самоопределению воли: от чувственных влечений к удовлетворению потребностей через осуществление господства над природными объектами (подчинение их своей воле) и далее — к подчинению и максимально возможному преодолению своей собственной «внутренней природности» как не только мыслящего, но также и природного существа. В результате преодоление всей (внешней и внутренней) природы становится условием, средством и содержанием осуществления целей свободной воли. Таким образом, мы имеем здесь дело с определенным процессом, интерпретация которого принципиально отличается от «дуализма» Канта.

Схема иерархии влечений увенчана высшим из них — абсолютным самоцельным стремлением. Это, по замечанию Фишера, «влечение, которое абсолютно воспроизводит себя, абсолютное влечение, влечение ради влечения. Если его выразить как

¹ Там же. С. 383.

закон, то это закон ради закона, абсолютный закон, или категорический императив: ты просто должен!»¹

Здесь последовательно проявилась общая методологическая и теоретическая установка Фихте, воплощенная им уже в формулировке первого основоположения, постулировавшего тождество между становлением и бытием, между Я и процессом деятельности. «Практическая деятельная жизнь», нацеленная на собственное моральное совершенствование и совершенствование человеческого рода, — таков идеал и необходимое повседневное требование человека к самому себе и к другим, его высший долг.

Сами по себе идеи совершенствования человеческого рода, в первую очередь совершенствования именно морального, явно не новы для просветительской мысли. В немецкой традиции Просвещения их наиболее последовательно обосновывал еще Лессинг. Идеи совершенствования стали существенными и для философии истории, причем в столь различных версиях, какими являются концепции Канта и Гердера. И уж совсем трудно не усмотреть в требовании «практической деятельной жизни» реализации идей протестантского активизма. Тем не менее у того же Канта моральное совершенство ценно как цель (пусть никогда полностью недостижимая ни для человека, ни для рода), тогда как деятельность представляет собой лишь средство. Фихте же существенным образом сместил акцент на самоцельность деятельности. Наиболее высокая по своему статусу деятельность — та, которая осуществляется не как средство для чего-либо, а ради самой деятельности.

Абсолютным может быть только практическое Я, ибо стремление не является бесконечным, а только должно быть таковым. Фишер подчеркивает: «Для Я бесконечность есть цель, задача, стремление, воля. Быть абсолютным, значит, хотеть быть абсолютным, т. е. практическим. Я может быть абсолютным, только будучи практическим, т. е. стремясь в бесконечное, или имея абсолютное Я своей целью», из чего вытекает необходимость препятствий и границ, на которые оно наталкивается².

Формула категорического императива. Формула категорического императива гласит: «Поступай по своей совести», т. е. в

¹ Там же. С. 382.

² Там же. С. 374.

соответствии со своими нравственными убеждениями. Такой сдвиг (в сравнении с формулировкой Канта) связан с общей установкой наукоучения всегда и во всем исходить только из Я. Источником индивидуальной совести, по Фихте, является первоначальное абсолютное Я, данное нам непосредственно в акте интеллектуальной интуиции. Этот критерий выше всяких возможных критериев теоретической достоверности и истинности. В этом случае субъективная максима не нуждается в формальном моральном законе и в ее «примеривании» к другим разумным существам.

Назначение науки и ученого. Единственная цель философии и всех наук — уяснить смысл человеческой жизни, человеческого существования. При этом ученый рассматривается как «высший, самый истинный человек», призванный к блаженной деятельной жизни познания нравственного миропорядка и человечества. Однако недостаточно только познать и раскрыть другим высшие смыслы. Непосредственным назначением ученого становится задача всемерно содействовать нравственному совершенствованию человечества в качестве учителя, проповедника и практического воплощения нравственного образца в собственной жизни.

Тенденция к «деиндивидуализации» нравственности. Со временем в практической философии Фихте обнаруживается все более явный сдвиг от «индивидуального» морального сознания к «всеобщему». Оно понимается не в кантовском смысле как необходимое и общезначимое для каждого субъекта, а как надындивидуальная универсальная целостность человечества и нравственного миропорядка (тождественного Богу), в которой каждый индивид уже утрачивает самоцельность и самооценность и превращается лишь в средство для этого целого и в орудие нравственного закона.

Впрочем, начало этого сдвига можно обнаружить уже в «Системе нравственности» (1798), где Фихте пишет: «Каждый человек является самоцелью, говорит Кант... Это кантовское положение стоит рядом с моим, только его следовало бы пояснить далее... Каждому другие, которые вне его, являются целью, но только никто не является себе целью. Точка зрения, исходя из которой все индивиды без исключения являются последней целью, лежит выше любого индивидуального сознания... это точка зрения Бога.

Не верно, что каждый... должен быть для себя самоцелью. Он есть как средство, чтобы реализовать разум... Только для этого он здесь, и если это не должно происходить, то ему не нужно быть вообще».

Проблема «множественных» индивидуальных Я. При знакомстве с моральной философией Канта мы отмечали, что: (1) в целом для новоевропейской философии проблема существования «других Я» не принадлежала к числу фундаментально значимых; (2) хотя Кант и относил вопрос о признании существования «других» к числу «метафизических» и во второй «Критике» даже предложил его «решение», ориентация на других (всех и каждого) в формулировках категорического императива не требовала ни фактического существования других (даже как сознаний), ни действительного взаимодействия с ними.

В системе наукоучения Фихте проблема обострилась, причем в отношении не только «других Я», но и своего собственного индивидуального Я. Поскольку весь существующий «внешний мир», как порождение продуктивного воображения, Фихте вывел из деятельного абсолютного Я, а следовательно, отказал ему в обладании собственным самостоятельным бытием вне полагающего его Я, то опасность подобного же «иллюзионизма» и солипсизма стала вполне реальной и в отношении существования других Я.

Как указывал Фихте в работе «Назначение человека», для теоретического Я «в мире не существует ничего, кроме представлений... кроме одного только сознания...» Это означает невозможность решить проблему других Я теоретически. Если «другие» — только «объекты», то они аналогичны всем прочим объектам и представляют собой порождение способности воображения, а следовательно, суть лишь явления, представления, не обладающие «собственным» существованием. Это относится не только к другим — даже мое собственное тело в рамках теоретической установки оказывается лишь фантомом, порождением продуктивного воображения.

Подлинное существование множественных индивидов, в том числе и меня самого, может быть дедуцировано только в контексте практической установки.

Эмпирические индивидуальные Я. Фихте настаивал на том, что в его системе эмпирические индивиды должны быть выведены из абсолютного Я. Иногда комментаторы утвержда-

ют, будто «конечное Я» второго и третьего основоположений — это и есть «Я эмпирическое». Однако такая интерпретация неточна. Не только «абсолютное Я», но также и «делимое, конечное Я» — как теоретическое, так и практическое — это все еще «трансцендентальное Я» в его всеобщих (надындивидуальных), необходимых и априорных параметрах.

В рамках предпринятого Фихте анализа познавательной деятельности индивидуальный познающий субъект никоим образом не может быть обоснован и выведен ни как факт, ни в его необходимости. В нем исследовались только необходимые и априорные универсальные (т. е. надындивидуальные) способности и формы деятельности. Это может быть сделано лишь в практической части наукоучения, причем даже не в моральной философии (хотя необходимость признания «других» отчасти постулирована и в ней), но только в учении о праве.

Другие Я. Впервые проблематику реальности множественных Я Фихте обсуждал в «Основах естественного права в соответствии с принципами наукоучения» (1796). Впоследствии он не раз возвращался к ней. Важно отметить, что в отличие от мыслителей, следовавших декартовской традиции и рассматривавших «других» по аналогии с собственным Я, Фихте решал вопросы о единичности эмпирического Я и о существовании «других Я» совместно, как одну проблему. Более того, существование других Я стало у него необходимой предпосылкой индивидуализации собственного Я. Проложенная в основу такого подхода мысль, что индивиды «субстанциально» общественны и что только в обществе, лишь в общении с другими они и могут обособляться и индивидуализироваться, сама по себе, несомненно, плодотворна и в преобразованном виде была принята многими, в том числе Гегелем и Марксом (ср. рассуждения Гегеля о господстве и рабстве в «Феноменологии духа»).

Фихте поставил себе целью внутри сферы практического общения обосновать применительно к Я «принцип индивидуации» в его полном объеме, включая телесную организацию индивидов и их индивидуальное самосознание. В нашем же случае задача состоит не в том, чтобы рассматривать эту попытку в деталях, а в том, чтобы в общем виде оценить ее результативность.

Проблема других Я перенесена Фихте в контекст возможности свободы (практической). Свободная деятельность не может существовать без противоположения объекта и без ограничения

и сопротивления с его стороны. Однако практическое Я не может определяться и ограничиваться таким же объектом, как теоретическое Я (где «не-Я определяет Я» в его познавательной деятельности). Тем более, что сами эти «объекты» суть всего лишь представления в Я, порожденные продуктивным воображением.

Остается допустить, что ограничение и определение практического Я, невозможное со стороны «объектов», возможно только со стороны других субъектов. Это единственное, что существует вне субъекта и может его (как индивидуальность) практически ограничивать и определять. Но и это определение предстает для Я в первую очередь в форме обращенного к нему призыва к свободному действию, к свободе.

Единичное изолированное Я вообще не в состоянии стать свободным. Поэтому «другие Я» представляют собой необходимое условие всякого самосознания и практической свободы индивидов.

Фихте указывал: «...если вообще должны быть люди, то должны быть многие» (1801). Он подчеркивал: «Свобода индивидуального Я реально налична только внутри некоторого созерцания бесконечной свободы и как некоторое ограничение этой бесконечности. Но свобода... ограничивается только другой свободой... Стало быть, условием знания о знании, самовосприятия, как принципа всякого иного восприятия, является то, что за пределами свободного проявления индивидуума воспринимаются еще другие свободные проявления, а через их посредство — еще другие свободные субстанции... Никакое свободное существо... не достигает самосознания, не сознавая при этом других, себе подобных существ... Интеллигенция представляет в себе самой и в своем внутреннем корне, как нечто существующее, не что-либо одно, а множественность...» (цит. по Яковенко). Уместно заметить, что «поздний» Фихте иногда вместо «Я» писал «Мы».

Дедукция права и принципы практического Я. Необходимость взаимодействия с «другими Я» в качестве условия формирования индивидуальных самосознаний может быть представлена также и в несколько иной форме. Речь идет о дедукции права у Фихте.

Однако сначала следует дать небольшое методическое разъяснение. Для Фихте «дедукция» чего бы то ни было представляет собой нечто совершенно иное по сравнению с кантовской де-

дукцией чистых рассудочных понятий. Если у Канта доказывалось их право на применимость к опыту, то Фихте использует это понятие в традиционном смысле логической «дедукции», т. е. выведения, обоснования теоретических положений. «...Дедуцировать что-нибудь в наукоучении (по Фихте) — значит доказать, что оно необходимо принадлежит Я... (и) что с его уничтожением уничтожается само Я»¹.

Отчасти это все же похоже на кантовскую аргументацию, но в ином отношении. Необходимость априорных форм чувственности и рассудка Кант аргументировал тем, что без них невозможен опыт. Фихте — тем, что без этого не может существовать Я. Так, дедуцировать религию означает доказать, что вера в Бога есть необходимое условие существования Я, а в дедукции права надо «показать, что без права невозможно само Я, ибо право есть необходимое условие возможности самосознания».

Первый принцип практического Я (свободного, но ограниченного и конечного), согласно Фихте, гласит: «Конечное разумное существо не может полагать себя, не приписывая себе свободной действительности». Однако нужен особый «объект, определяющий нас к самоопределению» и к свободной деятельности. Этим объектом не может быть не-Я, определение к деятельности должно исходить от такого существа, которое само есть Я вне нас, обладающее волей и желающее на нас воздействовать, т. е. некое разумное существо вне нас.

Взаимное воздействие свободных существ друг на друга выражается в том, что Другой признает меня свободным существом. Тем самым я узнаю, что кроме меня есть и другие свободные и разумные существа, и это единственный критерий и основание моего познания свободы Другого. Мое признание ее есть следствие того, что он признает свободным меня и соответственно поступает по отношению ко мне. Без этого невозможно и полагание собственной свободы, т. е. нет самосознания, нет Я. «...Признание свободы может быть только обоюдным». И это «взаимодействие есть правовое отношение».

Второй принцип практического Я, согласно Фихте, гласит: «Конечное разумное существо не может приписывать себе свободной действительности в чувственном мире, не приписывая ее также другим, не признавая кроме себя и других разумных существ».

¹ Фишер К. История новой философии. Т. 6. С. 510.

Таким образом, обоснование существования множественных Я и дедукция права у Фихте не выводится из нравственного закона и даже не предполагает его.

Проблематика права. В целом конкретная проблематика права и политики остается вне нашего курса, тем более что Фихте несколько раз пересматривал свои правовые и политические концепции, не исключая даже вопроса о связи права и нравственности. Он то основывал право на морали, то считал право и политику относительно автономными, то максимально сближал их. Радикально менялся и его социально-политический идеал, а также его представления о роли государства.

Уже тот факт, что даже при сохранении неизменной верности общим основоположениям наукоучения Фихте сумел разработать несколько несовместимых друг с другом теоретических и политических правовых концепций (которых насчитывается до четырех вариантов), свидетельствует о том, что все они не могли быть с необходимой последовательностью «дедуцированы» из основоположений.

Об общей эволюции правовых и политических идей Фихте. В 1793—1796 гг. появляются ранние статьи Фихте и работа «Основы естественного права в свете основоположений наукоучения». Их отличает демократизм в духе Руссо и либерально-правовых концепций неотъемлемых естественных прав (вплоть до права на революцию) и общественного договора, спроецированных на индивидов.

В «Системе учения о нравственности» (1798) разрабатываются новые подходы: проводится идея, что целью для каждого являются только другие, но никогда — он сам. Подчеркивается нравственно-воспитательная роль государства.

«Замкнутое торговое государство» (1800) представляет собой программу для Пруссии (проект, предназначенный правительству), согласно которой задача государства заключается в организации всеобщего производительного труда, определении численности сословий, обеспечении сбалансированности хозяйственных отраслей. Фихте объявляет себя сторонником плановой экономики и резко выступает против рынка. Он отстаивает идею всеохватывающего, в том числе и полицейского, контроля государства над всеми индивидами с целью регулирования их деятельности, производства и обмена (этатизм).

В поздних работах («Наставления к блаженной жизни», 1806; «О сущности ученого», 1806; «Основные черты современной эпохи», 1806) провозглашается полное подчинение права (и государства) нравственности при подчинении последней религии (правда, в большей степени «философской религии»).

«Поздний» Фихте. Фихте многократно, хотя и не всегда с должной степенью понимания, упрекали в субъективизме, против чего он активно протестовал. Но отчасти он и сам понимал, что в теоретической части наукоучения оказалось невозможным обосновать существование какой бы то ни было «объективной» реальности, помимо деятельности сознания Я и ее продуктов.

Уже в работе «Назначение человека» (1800), первоначально отвергнув «точку зрения природы» (трактующей человека как порождение и часть природы, подчиненную ее законам) и показав преимущества «системы свободы» (наукоучения), согласно которой бытие есть лишь деятельность нашей собственной свободной интеллигенции, Фихте сам констатировал опасность «иллюзионизма». Мир как продукт нашего созерцания и мышления — это «только представление, образ, тень», а все «объекты» суть созданные нами «образы», «подобные сновидениям», так что «нет ничего реального, ни вне нас, ни в нас». Но если не доказано само существование мира и общества, то лишаются смысла и все его рассуждения о целях истории, об обществе, о назначении человека.

Фихте попытался избежать опасности солипсизма («теоретического иллюзионизма»), «найдя реальное в нас самих», «в нашем первоначальном бытии», т. е. в изначальной «практической сущности» и деятельности Я, в контексте которой лишь совесть и вера способны удостоверить действительное существование мира вне нас. Несомненно, что эти мотивы сыграли немалую роль в усилении «надындивидуальных» и «универалистских» тенденций в философии «позднего» Фихте. Но это отнюдь еще не требовало обязательного пересмотра содержания ее «теоретической части».

Считается, что поворотным в философской эволюции Фихте стал 1800 г. Отчасти непосредственным стимулом к этому повороту стала его полемика с Шеллингом (в их переписке 1800—1802 гг.) в связи с публикацией последним «Системы трансцендентального идеализма» и последующим их разрывом. Шеллинг упрекал наукоучение в субъективности и голой рефлексивности. Гегель в статье о различии философских систем

Фихте и Шеллинга и в статье «Знание и вера» подверг его еще более резкой критике. Уже в этой полемике Фихте (хотя и отвергая позицию Шеллинга в целом) вынужден был пойти на некоторые уступки.

Главным пунктом дискуссии стал вопрос о субъективном принципе наукоучения и правомерности его претензий на универсальность в философии. Шеллинг его очевидным образом ограничивал. Для Фихте же это означало отказ от фундаментальных основоположений наукоучения. Обвиняя Шлегеля и Шлейермахера в «путаном Спинозизме», он, однако, теперь и сам был склонен допустить существование некоего умопостигаемого начала (Абсолюта), невыводимого из абсолютного Я, хотя и протестовал при этом против шеллинговской трактовки Абсолюта как абсолютного тождества.

Фихте же (на этом этапе) полагал, что единственный способ существования Абсолюта — это его проявление в форме абсолютного знания. Хотя Абсолют сам по себе не есть ни бытие, ни знание, он выше и их, и любых определенностей. Этот (второй) этап его творчества называют «философией абсолютного знания», хотя абсолютное знание как истина может быть принадлежностью лишь абсолютного Я (в этом пункте эта философия сохраняет преемственность по отношению к наукоучению). Оно есть откровение, обнаружение (нем. *Offenbarung*) Абсолюта для Я и в Я.

Фихте (в 1804 г.) полагает, что «чистый разум» является единственно значимым предметом науки об абсолютном знании. «Абсолютный разум есть абсолютное (осуществленное) интеллигирование самого себя, и самоинтеллигирование как таковое есть разум». И хотя истина осознается только лишь Я как интеллигенцией, «основание истины как истины лежит... не в сознании, а только в самой истине». Поэтому «сознание остается только и только внешним явлением истины». При этом вывод, гласящий, что «непосредственное сознание не должно иметь значимости вообще», уже чрезвычайно далек от принципа абсолютного самосознания.

Впоследствии значительное место у Фихте заняли попытки дать теософскую интерпретацию Абсолюта как абсолютного бытия, хотя и в форме «абсолютного знания об абсолютном бытии», ибо иным образом он нам никак не может быть дан.

Существенно, однако, что Бог, обнаруживающийся в абсолютном знании как собственном откровении, не есть собственно творящий Бог, ибо он не творит ни бытия, ни знания. О трактов-

ке Бога у Фихте Г. Риккерт пишет: «...Бог как сверхчувственное не имеет никакого „бытия“ в обычном значении слова... Бог как живой и действующий мировой порядок абсолютно достоверен, однако абсолютно достоверно и то, что никак иначе мы не можем постигнуть Бога. Ведь порядок не есть готовое, упорядоченное — ведь тогда Бог и мир совпали бы и не было бы никакого Бога, — но Бог является тем, что упорядочивает мир и потому от него отличается. Однако при этом совершенно нет основания вне порядка мыслить и того, кто упорядочивает. *Ordo ordinans* сам есть Бог, а не некоторая персона, которая упорядочивает. Мыслить Бога как особенное существо значит сводить его к чувственному и ограниченному, ведь все особенные существа суть конечные вещи»¹.

Комментаторы находят многочисленных и различных предшественников Фихте от Платона с его «Парменидом» и неоплатоников до немецких мистиков (Мейстер Экхарт). Вместе с тем его сближают с Гегелем и его «абсолютным духом». Фихте вообще долгое время отказывался рассматривать Бога «конфессионально» — как личного и антропоморфного. Для него Бог был синонимом нравственного миропорядка.

Многие пишут и о прямых влияниях на «позднего» Фихте немецких романтиков: Фр. Шлегеля, Шлейейрмахера. Это влияние представляет собой предмет конкретного исторического исследования.

Новые варианты изложения наукоучения. В отношении необходимости новых вариантов изложения (только изложения, но не содержания!) наукоучения сам Фихте был непоследователен. То сообщал, что таковое он вот-вот представит, то уверял в его ненужности («прежнее хорошо, и его вполне достаточно»), а затем вдруг писал, будто он это уже выполнил.

Есть аргументы (их сопоставляли многие исследователи), свидетельствующие как за, так и против выводов о радикальной смене позиций «позднего» Фихте по сравнению с первыми вариантами наукоучения. Обычно обращают внимание на то, что и «абсолютное бытие» Фихте выводил «из знания» (а не наоборот), т. е. сохранял прежний предмет наукоучения. Но приоритеты его интересов и последовательность их обсуждения явно изменились.

¹ *Rickert H. Fichtischesatheismusstreit und die kantische Philisophie.* Berlin, 1899. S. 18—19.

Но главное, общепризнанным является тот факт, что модификации философии Фихте, затрагивающие если уж не все исходные положения наукоучения, то по крайней мере его интерпретации (ведь оно уже изначально было наукой об абсолютном знании, т. е. знанием о знании) в гораздо большей степени были порождены общепризнанной и общекультурной ситуацией и общей эволюцией всей немецкой классической философии, нежели имманентным разворачиванием учения самого Фихте или его внутренними затруднениями и противоречиями, требовавшими разрешения именно таким образом. Путь от Канта к Шеллингу и Гегелю, т. е. путь от субъективного идеализма трансцендентальной философии к абсолютному идеализму (в разных его модификациях), стал безусловно доминирующей тенденцией, захватившей и Фихте. Не случайно Яковенко пишет: «Во всех... изложениях наукоучения... последнее имеет своим предметом содержание сознания, своей задачей — объяснение всего фактического в этом содержании... а своим принципом — самосознание, саморефлексию или самогенезис... Наукоучение с самого же начала является и все время продолжает быть абсолютным генезисом, или абсолютной конструкцией, знания или содержания сознания».

Однако в этом контексте собственные построения Фихте уже не предстают столь оригинальными и исторически значимыми, каковыми были первые версии наукоучения. Хотя для тех, кто специально занят исследованием его персональной философии или соотносит ее с отдаленными по времени тенденциями, все это может представляться весьма существенным. Для нас же важнее непосредственное каузальное значение идей Фихте в историко-философском процессе.

Итоги. В «Философии откровения» Шеллинг после соответствующей критики Канта и Фихте отмечает заслуги последнего в построении «абсолютной философии», т. е. в выведении ее из единого априорного принципа без каких-либо предпосылок извне. «Этот принцип, — отмечает Шеллинг, — в самом деле нуждался лишь в уничтожении того ограничения, в соответствии с которым Я являлось лишь Я человеческого сознания». Следует отметить, что для Шеллинга его (разума) «бытие в каком-либо субъекте» представляет собой не более чем частный случай.

Кроме того, Шеллинг признает приоритет Фихте в формулировании принципа «субъекта-субстанции». Он пишет: «Высказанная Фихте необходимость единого выведения всякого апри-

орного познания из одного принципа должна была привести к абсолютному разуму, к разуму в том абсолютном смысле, который я только что попытался объяснить, следовательно, должна была привести к понятию безусловной науки разума, в которой более не философ, а сам разум познает разум, где разум противостоит только себе самому и есть как познающее, так и познаваемое, и которая именно поэтому одна заслуживает по материи и по форме имени науки разума и только и является поднимающейся до полностью независимой и самостоятельной науки „критикой чистого разума“».

Под этими словами подписался бы и Гегель. Это объективный абсолютный идеализм. Начиная с Фихте, все представители немецкой классической философии были абсолютными идеалистами, тогда как Кант оставил «Опровержение идеализма», а его идеализм может быть охарактеризован как трансцендентальный, но не абсолютный. У Фихте — идеализм субъективный абсолютный и трансцендентальный.

Итак, философия Фихте стала средоточием различных тенденций. В отношении философии Канта она представляет собой наиболее последовательное проведение принципа трансцендентального идеализма. В отношении к Шеллингу и Гегелю — абсолютный идеализм и путь к объективному идеализму. С Якоби и Шлейермахером (в берлинский период) его связывают общие тенденции в трактовке непосредственной веры и религии. С романтиками роднит культ продуктивного воображения и гениальности. А волюнтаризм Фихте представляет собой очевидное движение в направлении философии Шопенгауэра.

Лекция 13

ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА:

Натурфилософский период

«Задача» философии Шеллинга. Гегель полагал, что Шеллинг сделал «самый значительный и даже... единственный значительный шаг вперед по сравнению с фихтевской философией»¹. А Фишер отмечал: «Фихте превратил критическую философию... в учение о развитии духа. Шеллинг расширил теорию познания и превратил ее в учение о развитии природы и духа... В основе его появления и дальнейшего действия лежит идея развития мира в более широкой и глубокой форме, чем когда бы то ни было до Шеллинга»².

Эти однозначно высокие оценки вклада Шеллинга в состояние классической немецкой философии связаны со своеобразием новоевропейской формы диалектики в сравнении с античной, а именно с присущей ей идеей исторического развития. Представляя философскую задачу Шеллинга, Гегель подчеркивал: после того, как Кант и Фихте разработали форму «в качестве субъективности» (Спиноза соединял мышление и бытие в неподвижной субстанции), необходимо было преодолеть односторонность субъективности этой бесконечной формы и соединить ее с объективностью и субстанциальностью. Таким образом, роль Шеллинга внутри общей задачи классической немецкой философии состояла, по Гегелю, в возвращении от гипертрофированной субъективности мышления к субстанциальности, в превращении субстанции в субъект. В традиционной (не только марксистской — подобные суждения встречаются, например, у Виндельбанда) терминологии — это путь от субъективного к объективному идеализму.

Жизнь и творчество. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился в 1775 г. в Швабии (Вюртенберг). С 1790 г. он обучается в теологическом институте Тюбингенского университета,

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1993. С. 540.

² Фишер К. История новой философии. Т. 7: Шеллинг. СПб., 1905. С. 337.

дружит со старшеклассниками Гегелем и Гельдерлином, увлекается идеями Французской революции. По преданию, друзья даже посадили на лугу близ Тюбингена дерево свободы. Показательно, что Гегель не упоминает не только об их совместной учебе в Тюбингене, но и вообще о том, что Шеллинг там учился, указывая, что тот получал образование в Йене и Лейпциге, где сблизился с Фихте.

Первая опубликованная Шеллингом в 1796 г. работа «Общий обзор новейшей литературы» увидела свет в журнале Фихте и Нитхаммера. С 1794 по 1796 г. 20-летний Шеллинг публикует ряд статей по изложению и развитию трансцендентального идеализма Фихте. Виндельбанд полагал, что Шеллингу удалось изложить наукоучение «даже удачнее и понятнее, чем самому Фихте». По окончании университета в 1795 г. Шеллинг служит домашним учителем в Лейпциге. В 1797 г. он получает приглашение занять должность экстраординарного профессора в университете Йены, где до 1799 г. работает вместе с Фихте и сблизается с йенскими романтиками. В 1803 г. вместе с Гегелем осуществляет издание «Критического журнала философии» (6 номеров). В 1806 г. получает приглашение правительства Баварии и переезжает в Мюнхен как штатный член Баварской академии наук. Потеряв жену, Шеллинг прекращает публиковаться, читает эпизодические частные лекции в Штуттгарте и Эрлангене. Когда в Мюнхене в 1837 г. открылся университет, Шеллинг занимает в нем кафедру философии.

В 1841 г. Шеллинг принял приглашение вступившего на престол короля Пруссии Фридриха-Вильгельма IV в Берлинский университет. Однако явная неудача лекционного курса по «Философии откровения» заставила его отказаться от преподавания. Умер Шеллинг в 1854 г.

Периодизация философии Шеллинга. Шеллинг постоянно перерабатывал собственную философию, утверждая, будто выражает «в новой и новой форме одну и ту же мысль». Но, отмечает Виндельбанд, «мы не могли бы причинить ему большей несправедливости, как поверив ему на слово и рассматривая все 14 томов... как единую общую систему».

Виндельбанд полагал, что, даже оставив в стороне годы, когда Шеллинг был последовательным «фихтеанцем», в его творчестве можно выделить пять периодов (с «тонкими, едва уловимыми переходами»), в которые более всего его занимали соответственно: (1) натурфилософия (1797—1799), (2) эстетический

идеализм (1800—1801), (3) абсолютный идеализм (1801—1804), (4) учение о свободе (1804—1813), (5) позитивная философия (1814—1854).

Изложение философии Шеллинга распределено Виндельбаном по четырем различным разделам его книги: «Физический идеализм», «Эстетический идеализм», «Абсолютный идеализм» и «Иррационализм» (из них 1-й и 3-й разделы посвящены только Шеллингу). При этом Шеллинг предстает не только как участник, но как *инициатор* всего движения немецкой философии своего времени.

В отечественной традиции преобладают более крупные членения философии Шеллинга: (1) натурфилософия и трансцендентальный идеализм, (2) философия тождества (абсолютный идеализм), (3) позитивная философия и философия откровения.

Публикации и переводы. У Шеллинга нет систематического изложения философии в духе кантовских «Критик» или гегелевской «Энциклопедии». Некоторое исключение составляет «Система трансцендентального идеализма», которую обычно рассматривают как главную работу Шеллинга. Значительная часть его работ вообще опубликована лишь посмертно (после 1809 г. он почти не публиковался).

Из переводов Шеллинга на русский язык следует отметить Сочинения в 2 томах, изданные в Москве в серии «Философское наследие» (1-й том — в 1987, 2-й — в 1989 г.). В это собрание вошли работы Шеллинга разных лет, но центр составляет «Система трансцендентального идеализма». До этого в той же серии «Философское наследие» была издана «Философия искусства» (М., 1966). В Петербурге, в серии «Слово о сущем» издательства «Наука» в 1998 г. появился томик «Идеи к философии природы», который может послужить введением в изучение этой науки. В нем были собраны почти все публикации Шеллинга по натурфилософии — и ранние, и поздние, а также дополнения и его собственный комментарий. В этом же издательстве вышел двухтомник «Философия откровения» (1-й том — в 2000, 2-й том — в 2002 г.). Кроме того, в Томске в 1999 г. была издана «Система мировых эпох» — это записанный слушателями курс Шеллинговых лекций.

Зато публикаций о философии Шеллинга, если не считать статей (в том числе вступительных к перечисленным изданиям) В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, А. Л. Пестова, весьма немного. За несколько десятилетий появилось всего три посвященных Шел-

лингую монографию. Это работы Е. С. Линькова «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» (Л., 1973; период натурфилософии и трансцендентального идеализма) и В. В. Лазарева: 1) «Философия раннего и позднего Шеллинга» (М., 1990); 2) «Этическая мысль в Германии и России: Шеллинг и Соловьев» (М., 2000).

Подробное изложение философии Шеллинга можно найти в работе К. Фишера «История новой философии». Т. 7: Шеллинг. СПб., 1905). Следует обратиться также к упоминавшимся в предыдущих лекциях общим работам по классической немецкой философии В. Виндельбанда, А. В. Гулыги, В. Н. Кузнецова. У А. В. Гулыги есть роман «Шеллинг», вышедший в серии «Жизнь замечательных людей».

Понятие и этапы натурфилософии Шеллинга. Как указывает А. Л. Пестов, традиционно внутри разработки Шеллингом натурфилософской проблематики выделяются три периода: (1) натурфилософия как продолжение и даже как часть фиктеанского наукоучения, как лишенная самостоятельности ступень истории самосознания (в 1797—1798 гг. Шеллинг решает задачу конструирования на основе принципа абсолютного Я реального объекта и его проявлений в форме отношения сил в природе — только это предстает в качестве «особого самостоятельного этапа» философии Шеллинга); (2) натурфилософия как противоположная (и дополнительная) трансцендентальному идеализму часть философии (в природе есть «собственный Абсолют», проявляющийся в самостоятельном бытии разных потенциалов природы); (3) объединение принципов трансцендентального идеализма и натурфилософии в абсолютный субъект-объект (период философии тождества, начавшийся в 1801 г.).

Последователи гегелевской традиции (в том числе А. Л. Пестов) полагают, что только натурфилософия «третьего» этапа есть истина и суть философии природы Шеллинга, ссылаясь на то, что так полагал и сам Шеллинг. Если рассматривать путь от Шеллинга к Гегелю, то эта позиция оправдана. Но в «третьем» периоде натурфилософии Шеллинга природа уже утрачивает свою «бытийную» самостоятельность и становится несовершенным проявлением идеального Абсолюта.

Можно добавить и то, что материал философии природы включался Шеллингом в содержание философии и позднее — философии тождества. Но в дальнейшем изложении мы будем говорить о натурфилософии «в целом», включая последующее

ее развитие. Сам Шеллинг при переиздании ранних, «натурфилософских», сочинений сопровождал их дополнениями, существенно преобразовывавшими их первоначальное содержание.

Замысел натурфилософии. Когда Шеллинг был еще прямым последователем и учеником Фихте, он решил *компенсировать пробел* в системе своего учителя — отсутствие философии природы. У Фихте речь шла о том, что природа не могла иметь своего собственного объективного существования, что она есть не что иное, как продукт бессознательной деятельности способности продуктивного воображения и лишь средство реализации нравственной цели в телеологической перспективе. Фихте давал общее телеологическое объяснение существования природы. У него не было даже философских предпосылок и возможностей исследовать ее формы и механизмы.

Первый этап натурфилософии. Итак, первый этап натурфилософии осуществлялся в рамках трансцендентального идеализма в традиции Фихте. Шеллинг издавал «Журнал физики» и «Новый журнал спекулятивной физики» (в духе своего времени Шеллинг называет физикой не опытное, а философское естествознание), где опубликовал статью «Идеи к философии природы» (1797). Шеллинг хотел распространить принцип философии Фихте на природу, включить ее в систему трансцендентального идеализма как особый этап развития самосознания. В духе и в природе наблюдается одинаковое направление развития от бессознательного к сознательному, от реального к идеальному. Все вещи природы не существуют сами по себе; они — «творения» субъективного духа, продукты интеллигенции. Дух последовательно развивается по ступеням природы от бессознательного к сознательному состоянию до полной свободы. При этом Шеллингом уже была расширена задача трансцендентального идеализма. Он намеревался не только описать все генетические способности субъекта (ощущение, продуктивное воображение, рассудок, разум), но и вывести из ступеней развития самосознания (параллельно им) категории природы, с тем чтобы сконструировать из них «материальные» процессы в природе, а не только процесс ее познания. Всего этого у Фихте не было.

У Шеллинга на первом этапе натурфилософии природа понимается как целое, включающее в себя механизм и орга-

низм. Единство ее вытекает из нематериального принципа силы. Оно возможно только как единство борющихся противоположностей. Это есть всеобщий закон мироздания — закон полярности.

Вначале Шеллинг понимал этот закон как всеобщий идеальный принцип природы, происходящий из рефлектирующего мышления субъекта. Затем произошла смена принципа, Шеллинг утвердился в том, что наш *конечный* (субъективный) дух (интеллигенция) не может быть первоначалом реальности природы.

Второй этап натурфилософии. Фихте и Шеллинг. На следующем этапе философской эволюции Шеллинга натурфилософия становится обособленной и не зависимой от наукоучения и не совместимой с основоположениями Фихте, согласно которому все «объективное» (природа, не-Я) лишено собственного содержания и рассматривается только в отношении к «субъективному». Шеллинг утверждает, что в природу никто и ничто не может вторгнуться, «все ее законы имманентны... природа является законодательницей себя самой». Реальность природы проистекает из себя самой, она — «сама себя организующее целое и в этом смысле субстанциальна. Здесь налицо две важные мысли: во-первых, самостоятельность бытия природы, ее независимость от Я, во-вторых, то, что она сама выступает в качестве творческого и организующего начала по отношению к себе — не кто-то диктует ей законы (кантовский рассудок, или фихтевское трансцендентальное Я), она сама диктует себя. Поэтому Шеллинг пишет в «Первом наброске системы натурфилософии», что природу необходимо понять как процесс, целью которого является становление интеллигенции. Иными словами, природа представляет собой саморазвивающееся от бессознательного состояния к интеллигенции целое, и ее назначение состоит в том, чтобы из себя породить интеллигенцию.

Как подчеркивает Виндельбанд, природа на втором этапе натурфилософии Шеллинга рассматривается как бессознательная форма жизни, назначение которой — порождение сознательной ее формы. Следовательно, философия природы рассматривает «весь процесс развития природы как целесообразное... действие сил, которые, начиная с самых низших ступеней... ведут к возникновению животной жизни и сознания». В центре этого процесса может лежать только жизнь, движение от простейших

бессознательных состояний к состояниям сложным и одухотворенным, поэтому «философия природы — это история возникающего духа». Она интерпретируется как самостоятельная и процессуально саморазвивающаяся.

Уже в «Идеях к философии природы» Шеллинг писал, что реальность качественного многообразия природы не выводима из «Я», из самосозерцания духа, что обуславливает необходимость натурфилософии как «второй равноправной философской науки». Задача натурфилософии состоит в том, чтобы из признания самостоятельной реальности природы (объективного) прийти к субъективному, т. е. показать, как постепенно возникает и формируется дух. Трансцендентальная философия проделывает тот же путь, но отправляясь от идеального и демонстрируя, как Я так или иначе порождает из себя природу. Шеллинг настаивает на необходимости и равноправии двух выведений: в натурфилософии из природы выводится интеллигенция, а в трансцендентальном идеализме природа понимается как объективация трансцендентального Я.

Итак, уже в ранних натурфилософских работах («Первый набросок системы натурфилософии» (1799), «Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки» (1799), «Всеобщая дедукция динамического процесса, или категорий физики» (1800)). Шеллинг приходит к выводу о том, что первоначало природы не может быть усмотрено в конечном духе. Он подчеркивает, что природа обладает реальностью, которая проистекает из нее самой, она есть свой собственный продукт, из себя самой организованное и само себя организующее целое. Таким образом, предметом натурфилософии становится *безусловное природы*, ее продуктивная деятельность. Шеллинг указывает: «...не мы знаем природу априорно, а природа есть априорно, т. е. все единичное в ней заранее определено целым или идеей природы вообще»¹. Только теперь, посредством дедукции «всех явлений природы из абсолютной предпосылки, наше знание превращается в конструкцию самой природы, т. е. в априорную науку о природе»². Тем самым натурфилософия получает особый статус науки, противоположной трансцендентальной философии.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 188—189.

² Там же. С. 187.

Натурфилософия и естествознание. Хотя прошли всего какие-то 15 лет между «Метафизическими началами естествознания» Канта (1785) и «Системой трансцендентального идеализма» Шеллинга (1800), назрела эпоха революции в естествознании. 1. Были открыты законы сохранения и превращения вещества и энергии (это продемонстрировало, с одной стороны, многокачественность способов существования природной реальности, с другой стороны, некоторое единство природы). 2. Развернулись исследования электричества и магнетизма (на них ссылались и Шеллинг, и Гегель). 3. Кризис механицизма проявился в интенсивном развитии химии, повлекшем обновление наук о живой природе (активно распространялась идея витализма), формирование категории жизни. 4. При наличии представления о многокачественности, многоуровневости мира природы, его нередуцируемости к механическим закономерностям, возникла идея единства природы как некоего целого. 5. Параллельно возникла идея развития (историчности) природы.

Все происходившее в естествознании дало возможность совершенно по-иному конструировать философские представления о природе, что Шеллинг собственно и сделал. Но не только философия стремилась к освоению природы. Естествоиспытатели и ученые остро нуждались в философском обосновании своих поисков, в новом, немеханистическом мировоззрении. Поэтому особенно в первые десятилетия XIX в. союз естествознания и философии был осязателен и заметен.

Предпосылки для этого союза существовали и раньше. В «Идеях к философии истории человечества» Гердера весь прогресс развития земли, геологических, биологических, этнографических и духовных форм жизни уже был продемонстрирован на основе идей Гёте о дифференцирующих жизненных первоформах и заимствованной у Лейбница теории живых сил. Динамический пантеизм гердеровского типа был предпосылкой, из которой Шеллинг мог исходить, потому что везде речь шла о динамическом единстве, целостности и метаморфозах универсального природного процесса. О некоторых принципах, которые были реализованы Шеллингом на этом материале, тоже есть смысл упомянуть.

Принципы натурфилософии. Главная проблема Шеллинга — развитие продуктивной деятельности природы, где она одновременно представляется как субъект и как объект, как процесс и как продукт, т. е. процесс, который в этом продукте

угасает. Шеллинг постулирует *потенцирование* (потенциями Фихте называл ступени развития познавательных способностей) как сознательно используемый метод выделения в природе ступеней по критерию возрастания «субъективного» и уменьшения «объективного». Ему важно показать в природе эти ступени ее развития. Более того, в целостном процессе развития природы, доходящем до формирования интеллигенции, оказывается, что природа не познается нами извне, она сама себя познает через интеллигенцию, которую продуцирует. Шеллинг говорит о том, что разумно может познаваться только то, что само в себе разумно. Потом это станет любимой мыслью Гегеля, которую он будет использовать при характеристике познания общества и истории. Подобно тому, как у Фихте Я есть не «вещь», субстрат или нечто, а «деятельность», так и природа у Шеллинга не то, что существует и лишь обладает самодеятельностью, а самосозидание, становление само по себе, процесс в качестве продуктивности. Природа (опять аналогично Я у Фихте) — это *чистое тождество*, различения возникают в ее продукте. Покой, устойчивое в природе есть на деле постоянное воспроизведение продуктивной деятельности. Шеллинг употребляет выражения «заторможенная деятельность», «*мнимо* ставший продукт».

Умозрительная физика, согласно Шеллингу, рассматривает природу в становлении, в ее *само-творении*. Опытное естествознание ориентировано на познание (репродуцирование) «продуктов» природы (если угодно, «отходов» этого процесса). Поэтому опытное естествознание рассудочно, а натурфилософия спекулятивна.

Содержание натурфилософии. До Шеллинга сосуществовали два возможных варианта натурфилософии: атомистический и динамический, исходящий из взаимодействий сил. Кант тоже использовал динамический вариант, в его «Метафизических началах естествознания» все строится на взаимодействии, притяжении и отталкивании. Все, что существует в природе, все вещественное и застывшее, на самом деле, есть результат действия неких сил, причем сил противоположных. Шеллинг называет свою позицию в объяснении качественного разнообразия материи «динамической атомистикой». Динамическая она потому, что изначально простым и «неделимым» здесь выступает «не бытие, а деятельность, действие».

Силы выступают как моменты «субъекта природы», имманентно ему присущие моменты деятельности: 1) отталкивания

(расширения), 2) притяжения (задержания) и 3) третьей синтезирующей силы тяжести. Все выстроено по схеме магнетизма с его противоположными полюсами и третьей синтетической точкой равновесия. Противоположные силы притяжения и отталкивания объединяются в материальный продукт как массу.

В магнетизме противоположные силы находятся внутри тела; в электричестве — в разных взаимодействующих телах; в химизме — сами тела взаимодействуют как противоположные силы. Механизм, химизм, организм — три первые ступени развития бессознательного в природе. Эта схема потом будет полностью воспроизведена в гегелевской натурфилософии.

Шеллинг много раз пересматривал эти конкретные схемы внутри своей философии. Поскольку материал естествознания еще не давал возможности обобщить все строго и доказательно, Шеллинг прибегает к фантазии, причем не только философского, но и поэтического характера. Гегель оценил это обстоятельство как «блуждание представлений», произвольность мышления. Но в результате этих «блужданий» *жизнь* предстала в философии Шеллинга как *универсальный феномен всей* (не только одушевленной) *природы*. Неорганическое понималось как всего лишь «угасшая жизнь».

Здесь возникает вопрос об эволюции природы во времени. В работе «О мировой душе» Шеллинг утверждал, что последовательный ряд всех организмов в природе, «лестница живых существ», — это последовательное развитие одной организации. Как подчеркивают некоторые комментаторы, например Виндельбанд, Шеллинг не отрицал, но и не утверждал, что это развитие форм природы было историческим фактом как временным процессом, т. е. что натурфилософия — учение о *происхождении* форм природы. Судя по текстам, Шеллинг все же не рассматривает ступени природы как следующие во времени одна за другой. Он специально оговаривает, что не следует думать, будто различные организмы возникают друг из друга, более развитые из менее развитых. Иными словами, у Шеллинга нет эволюционизма, тем более в позднем дарвиновском смысле. Речь не идет о реальном развитии во времени, хотя природа и все в ней существует во времени. Это, скорее, метафизическое развитие (можно сказать, в разуме природы) — если спроецировать эту «историю природы» на время, то она будет выглядеть как вечная история. Согласно Гегелю, Шеллинг «доказал наличие духа в природе; магнетизм, электричество и т. д. представляют собою для него лишь внешние способы проявле-

ния идеи»¹. Сравнивая натурфилософии Гегеля и Шеллинга, В. В. Лазарев утверждает, что Шеллинг трактует развитие как имманентное природе, тогда как Гегель рассматривает его как внешнее. Но это верно лишь отчасти — важно учитывать, что они оба рассматривают развитие только в идее.

В целом можно согласиться с Виндельбандом в том, что учение Шеллинга о развитии является теорией «не столько причинного объяснения, сколько истолкования явлений... того, какое значение может быть приписано каждой отдельной вещи в системе целого».

Диалектика природы. В немецкой классике Шеллинг более явно, чем кто-либо другой (исключая Гераклита из очень давнего прошлого), рассматривал природу как борьбу противоположных сил: основная форма бытия всего в природе — это *дуализм и полярность*.

Как мы уже упоминали, первоначально Шеллинг в натурфилософии следовал за Кантом и Фихте, полагая, что исходными в природе являются не вещи, атомы и пр., а силы и движения. Последнее прямо заимствовано из динамической концепции материи «Метафизических начал естествознания» Канта. Кантовское исходное противопоставление центростремительной и центробежной сил имело параллелизм и у Фихте, который таким же образом трактовал отношение бессознательной и сознательной деятельностей Я. Триадиическая форма всех процессов, разворачиваемая через противоположности и их синтез, прямо отсылает к «Наукоучению» Фихте.

Внутри натурфилософии Шеллинга это обращение к первоначальным силам было единственным способом постичь внутреннее единство природы. Развитие через противоречия — это фундаментальная конструкция Шеллинга. Она позволяет рассмотреть природу диалектически как продукт единой первоначальной силы, претерпевающей в процессе развития многообразные метаморфозы, вариативно раздваивающейся и вновь соединяющейся.

Спинозизм и «неоспинозизм». В этом контексте уместно вспомнить о предшественниках Шеллинга. Одному из них — Джордано Бруно — Шеллинг посвятил прекрасный трактат — беседу «Бруно, или О божественном и природном начале ве-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1993. С. 563.

щей». Хотя, на самом деле, речь должна идти, скорее, об отношении к Спинозе. Кант и Фихте видели в Спинозе и его философском «догматизме» главного оппонента трансцендентального идеализма. Виндельбанд указывает, что определяющим здесь оказывается не столько сам спинозизм, сколько трактовка философии Спинозы, предпринятая Гёте и Гердером с помощью заимствованной от Лейбница концепции «динамических жизненных сил». Вечная и неподвижная спинозовская природа как субстанция в этих учениях уже обрела динамическое измерение, предстала как саморазвивающаяся, а последовательный механицизм Спинозы превратился в своего рода «витализм».

Это «иной», чем в линии, ведущей от Канта к Гегелю, способ преобразования «субстанции» Спинозы в «субстанцию-субъект». Важно учесть также, что в натурфилософии Шеллинга спинозовская субстанция («природа») предстала не столько в ее метафизически-онтологическом, сколько в естественнонаучном измерении.

Шеллинг освободился от общей тенденции спинозизма и трансцендентального идеализма Фихте — недооценки самостоятельности всего индивидуального, когда все индивидуумы представляются лишь средствами и преходящими моментами в процессе реализации всеобщих целей субстанции или Я.

Натурфилософия и философия абсолютного тождества. В рамках натурфилософии второго этапа Шеллинг противопоставил первоначало природы первоначалу духа и закрепил *параллелизм* двух «идеализмов» — субъективного и объективного. Третий этап натурфилософии Шеллинга ознаменовался переходом к поиску единого первоначала, всеобщего абсолютного принципа. По сути, это был переход от дуализма двух разделенных и самостоятельных частей философии (трансцендентального идеализма и натурфилософии), познающих самостоятельные независимые реальности (Я и природу), к *монизму абсолютного тождества*.

В свете философии тождества природа утрачивает онтологическую независимость, она рассматривается как самополагание объективного Абсолюта. Этому сюжету посвящена целая серия статей Шеллинга по натурфилософии, опубликованных в 1805—1807 гг.: «Афоризмы, служащие введением в натурфилософию» (1805), «Афоризмы из области натурфилософии» (1806—1807), рассуждение «Об отношении реального к идеальному в природе» (1806) и «Критические отрывки» (1807). Все

эти работы были опубликованы Шеллингом как дополнение ко 2-му изданию «Идей к философии природы» (1803) и собраны (в переводах на русский язык) в петербургском издании. Эти работы демонстрируют, насколько Шеллинг и Гегель в этот период оказались близки друг другу и по духу, и по содержанию.

Здесь важно отметить, что этот переход философского дуализма к монизму отчасти был мотивирован внутренней проблематикой натурфилософии. Первоначальный замысел Шеллинга достичь единства философии и ее предмета исходя из самостоятельности начал оказался нереализуемым. Это единство было лишь декларировано.

Третий период натурфилософии. Начало разработки идей философии тождества связано с сочинением Шеллинга «Изложение моей системы философии» (1801). В ней Шеллинг декларирует, что вместо противоположных частей философии (натурфилософии и трансцендентальной философии) он становится на «точку зрения неразличности». Абсолютное первоначало предстает одновременно как абсолютно реальное и абсолютно идеальное. Реальности природы (объективного объект-субъекта) и духа (субъективного субъект-объекта) погружены в него как в абсолютный субъект-объект.

Поскольку этот субъект-объект является в качестве природы, он становится предметом натурфилософии. Это Абсолют, проявившийся в форме объективно реального природного бытия.

Утратив бытийную самостоятельность, природа превращается в «неподлинную», неадекватную Абсолюту реальность. Шеллинг пишет: «Природа есть лишь затвердевший в бытии интеллект, ее качества есть угасшие в бытии ощущения, тела — как бы умертвленные созерцания. Наивысшая жизнь принимает здесь облик смерти и только лишь сквозь многие преграды прорывается к самой себе».

Шеллинг не раскрывает механизма перехода от абсолютного тождества к бытию природы, но его можно понять. Поскольку он был убежден и даже геометрическим методом доказал первичность абсолютного тождества, при трактовке в нем отношений между субъектом и объектом как безразличных и обратимых декларированный переход абсолютного в природу неизбежно должен был случиться, как некое падение, некое подобие первородного греха. И в связи с этим Шеллингу потребовалось обратиться к мистике Бёме, и к другим не таким уж хорошим и симпатичным вещам. Главное здесь то, что «от Абсолюта к дей-

ствительности нет никакого непрерывного перехода, происхождение чувственного мира мыслимо лишь как совершенное отпадение от Абсолюта при помощи (необъяснимого) скачка».

Мы не будем проследивать, как в свете философии Абсолюта преобразовывались представления Шеллинга о внутренних процессах в природе, ее силах и ступенях. Это особая тема. Заметим только, что сохранился общий метод подведения эмпирического материала под заранее постулированные схемы.

Оценки и роль натурфилософии. Спустя десятилетия после Шеллинга и Гегеля сами слова «спекулятивная физика» и «натурфилософия» в глазах естествоиспытателей стали если и не бранными, то подозрительными и «ненаучными». Отчасти наличие фантастических спекулятивных построений в натурфилософии объяснялось все же явными пробелами в тогдашнем естествознании, которые и восполнялись умозрительными гипотезами и философским вымыслом.

У последователей Шеллинга стремление заменить научное исследование разного рода аналогиями и фантастическими предположениями проявилось ярче, чем у самого учителя. Особенно это касается романтиков. Одной из заветных идей у Ф. Шлегеля, Новалиса, да и у Л. Тика было стремление к такому синкретическому знанию (этот идеал очень похож на цельное знание в русской философской традиции), которое было бы сплавом философии, поэзии и науки. Гегель резко выступал против фантастических аналогий, таких например, которые использовал Новалис. Для него «природа — окаменевший волшебный город»; «пространство — осадок времени»; «вода — мокрое пламя», «цвет — стремление материи стать светом» и т. п.

Но, как напоминает Виндельбанд, не надо забывать, насколько плодотворными оказались идеи натурфилософии для тогдашнего естествознания. Прежде всего рассмотрение всей природы как единого целого, идея универсального единства ступеней природы как развивающегося объекта — все это впервые было сформулировано Шеллингом. Идеи эти были светлые, перспективные, они более радикально воздействовали на естествознание, чем, например, спенсеровский эволюционизм.

Немало оказалось у Шеллинга и «гениальных догадок», в том числе гипотез, непосредственно стимулировавших естественнонаучные исследования его современников (Виндельбанд приводит) Х. Стеффенса (геология), К. Г. Каруса (биология),

Л. Окена (сравнительная анатомия), Г. Х. Эрстеда (электричество) и других.

Конечно, телеологизм натурфилософии оказался неплодотворным для естествознания. Шеллинг не объяснял, почему происходят те или иные метаморфозы в природе, а постулировал их из целевой причинности, из вопроса, для чего это необходимо. Для Шеллинга в отличие от Канта телеология представляла собой, по замечанию Виндельбанда, «не эвристический принцип», а «метафизический принцип для объяснения» природы. Природа предстала у Шеллинга как «дремлющий разум», а «жизнь» сделалась центральным понятием натурфилософии. Все в природе одушевлено. То, что нам кажется мертвым, неодушевленным, вся неорганическая природа — на самом деле, застывшая, пока еще дремлющая жизнь, которая затем разворачивается в органической природе, с тем чтобы перейти в самосознание.

Результат натурфилософии Шеллинга. Опыт натурфилософии (особенно шеллинговского типа) в ее имманентной связи с современным естествознанием ставит проблемы и перед сегодняшней философией. В какой мере философия может быть философией природы, если она не хочет ограничиться обобщением и осмыслением результатов естественных наук? Философские вопросы естествознания — дело святое, но заниматься им могут скорее естественники, нежели философы. Да так это и было на протяжении всего XX в. — наиболее оригинальные идеи выдвинули сами лидеры естествознания. А вот можно ли априорно спекулятивно размышлять о природе? Сам Шеллинг (как потом и Гегель) исходил из того, что надо строго разграничить физическое (эмпирическое) и метафизическое (т. е. спекулятивное, умозрительное) исследование природы и не допускать их диффузии.

Шеллинг отталкивался от тех же идей, что и Кант. У него такая же динамическая конструкция природы, основанная на взаимодействии противоположно направленных сил. Однако Кант оставался внутри механицизма, а плеяда «натурфилософов» от Гёте и Гердера до Шеллинга вышла за его пределы. Чтобы оценить масштаб и радикальность совершенного ими переворота, вспомним, что начиная с Декарта материя (а для него материя и природа были синонимами) сводилась к протяженности и тяжести. Она понималась только *количественно*, как косная, инертная вещь, лишенная всего внутреннего, не способная к активно-

сти и самодеятельности. Однако, по замечанию Э. Блоха, «из-за наступления химии реторта заменила модель часов» — и «поверх простого механического изменения места вперед снова выступило *качественное изменение* свойств. Тем самым выступило и понятие бурлящей, прежде всего процессной, материи, способной организоваться физически по направлению к свету, органически — к сознанию. Юный Шеллинг шел, к сожалению, быстро забытым путем этого новоэпикурейского и одновременно, через Парацельса, новоалхимического понятия... Именно гётевское, органическое, понимание природы помогает здесь, а с ней и гилозоистская мысль снова является крестной матерью, вместе с ренессансной мыслью о *natura naturans*... но позже (уже у самого Шеллинга) свободный от материи дух скоро снова сильно восторжествовал в союзе с небесной реакцией и спекулятивным идеализмом».

Лекция 14

ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА:

Система трансцендентального идеализма

Цели обращения к «Системе трансцендентального идеализма». Есть целый ряд причин, по которым мы специально рассматриваем работу Шеллинга «Система трансцендентального идеализма» (1800).

Во-первых, есть чисто внешние основания: она представляет собой цельное систематическое изложение с развернутой аргументацией, а это крайне необычная для Шеллинга форма. Другие его сочинения, быть может, не менее значимы, но они посвящены сравнительно частной проблематике. До сих пор (по традиции), причем не только при изучении, но и в исследовательской литературе, эта работа рассматривается как своего рода «визитная карточка» Шеллинга.

Во-вторых, она занимает особое место в творческом наследии Шеллинга, представляя собой узловой пункт в его индивидуальной эволюции. В связи с этим прежде всего следует отметить, что в этой работе суммированы результаты предыдущего философствования Шеллинга, как первого «фихтеанского» периода, так и натурфилософии, причем в стремлении их объединить. Кроме того, результатом этого стремления становится обращение к необходимости поиска Абсолюта (иного, чем абсолютное Я трансцендентальной философии), а тем самым мы можем говорить о том, что здесь обнаруживается перспектива последующего философствования Шеллинга. И наконец, именно эту работу считают выражением и воплощением эстетизма как своеобразного периода в философской эволюции Шеллинга. Это тем более важно, что и во всей истории философии в целом мы до сих пор не встречались с такой формой (типом) философствования.

В-третьих, представленная в «Системе трансцендентального идеализма» разработка проблематики философии истории и искусства представляет самостоятельный, не только историко-философский, но и теоретический интерес.

В-четвертых, мы можем рассматривать это сочинение как завершение всей линии трансцендентального идеализма (Кант —

Фихте — Шеллинг), а это значимо и вне интереса персонально к Шеллингу.

Как правило, «Систему трансцендентального идеализма» рассматривают как воспроизведение наукоучения. Точка зрения, согласно которой в «Системе...» Шеллинг всего лишь (в модифицированной форме) воспроизвел концепцию Фихте, утвердилась благодаря Гегелю. Но она является весьма спорной — многие из положений наукоучения Шеллингу удалось интерпретировать в более четкой и «изящной» форме, нежели самому Фихте. Но еще более важным в «Системе...» является то, чего нет у Фихте и что излагается Шеллингом совершенно иначе.

Замысел и структура «Системы...» Как и Фихте, Шеллинг рассматривает всю философию как «непрерывную историю самосознания»¹.

Важна прежде всего «последовательность ступеней созерцаний, посредством которой Я поднимается до сознания в его высшей потенции...» Кроме того, Шеллинг развивает идею «параллелизма природы и интеллигенции», который не может быть раскрыт «ни трансцендентальной философией, ни натурфилософией... в отдельности, а лишь обеими этими науками вместе...» «...Для чисто теоретического рассмотрения безразлично, принять ли в качестве первичного объективное или субъективное, поскольку решить это в пользу субъективного может лишь практическая философия...»²

Шеллинг и Фихте. В отличие от Фихте Шеллинг с первых страниц «Системы...» явным образом ограничивает задачи и возможности трансцендентального идеализма: он в состоянии дать исчерпывающую философскую теорию знания, но только знания, а отнюдь не всей реальности. Наукоучение не тождественно философии в целом. Натурфилософия (объясняющая природу, а не наше ее знание) не нуждается в трансцендентальном идеализме.

Натурфилософия и трансцендентальная философия представляют собой «два возможных направления философии», две «основные науки философии» в рамках одной системы философии³.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 228.

² Там же. С. 229.

³ Там же. С. 234.

Уже сама идея, что трансцендентальный идеализм не есть вся философия, а является только одной из двух философских наук, необходимо находящихся в отношении дополнительности, совершенно неприемлема с точки зрения монизма Фихте и представляет собой явную уступку догматизму, что отмечал и сам Фихте в своих письмах Шеллингу.

«Для трансцендентального философа», не являющегося сверх того еще и натурфилософом, «лишь субъективное обладает изначальной реальностью»¹. Его предмет — только знание. Он ищет ответ на вопрос, «как вообще возможно знание», «знание вообще»². Тогда как натурфилософия (внутри себя) вовсе не нуждается в трансцендентальном идеализме. «...Если бы вся наша задача сводилась к объяснению природы, мы никогда не обратились бы к идеализму»³ (ср.: «Природа, по-видимому существовала бы, даже если бы не было ничего, способного ее представлять»⁴).

В устах Фихте подобные фразы совершенно невысказанны.

Но даже если речь идет о внутреннем содержании трансцендентального идеализма, уже вне его отношения к натурфилософии, то следует констатировать, что оно отнюдь не тождественно содержанию наукоучения.

Преодоление дуализма. Идея тождества. Однако Шеллинг не мог остановиться на простом постулировании параллелизма и дополнительности натурфилософии и трансцендентального идеализма. Уже сама постановка вопроса об истине (о первичном и вторичном) ведет к поиску некоего третьего — того, что является их общим основанием.

Традиционно истина трактовалась как «совпадение представлений с... предметами»⁵. «Совокупность всего чисто объективного в нашем знании» есть природа. «Совокупность всего субъективного» есть Я, или интеллигенция. Интеллигенция есть представляющее и сознательное, тогда как природа — представляемое и бессознательное. Задача состоит в том, чтобы «объяснить это совпадение». А стало быть, должен быть поставлен вопрос о том, что из них первично.

¹ Там же. С. 237.

² Там же. С. 238.

³ Там же. С. 239.

⁴ Там же. С. 232.

⁵ Там же.

«Высшая задача» трансцендентальной философии. Теоретическая и практическая философии базируются на противоположных установках: в одном случае речь идет о том, как «представления могут... совпадать с независимо от них существующими вещами», а во втором — о том, «как объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится»¹. Между ними существует противоречие, разрешение которого составляет «высшую задачу трансцендентальной философии».

Эта проблема «не может быть решена ни теоретической, ни практической философией, а только философией более высокой... (которая была бы) той и другой одновременно». Из этого вытекает предположение «изначального тождества той деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волеии...», т. е. «деятельности сознательной и бессознательной одновременно». В таком случае природа оказывается целесообразной, являясь порождением сознательного и бессознательного механизма. Теоретическая и практическая философия объединяются в телеологии, «занимающейся целями природы». «Тождество бессознательной деятельности, создавшей природу, и деятельности сознательной, выражающейся в волеии...»², «...эта одновременно сознательная и бессознательная деятельность» есть деятельность эстетическая³. «...Идеальный мир искусства и реальный мир объектов суть продукты одной и той же деятельности...»: в первом случае — сознательной, во втором — бессознательной. Поэтому «общим органом философии... является философия искусства».

Здесь важно отметить, что поиск тождества осуществляется, во-первых, внутри трансцендентальной философии (между теоретической и практической деятельностью субъекта), а во вторых, в рамках философии в целом: между практической деятельностью субъекта и продуктивной деятельностью природы.

Речь пока что идет о телеологическом и эстетическом тождестве. Но зная последующую эволюцию мышления Шеллинга, здесь нетрудно усмотреть и позднейшие мотивы — поиск в природе аналога субъективного волеия.

Принцип трансцендентального идеализма. Здесь Шеллинг наиболее близок к основаниям наукоучения, его аргументация

¹ Там же. С. 239.

² Там же. С. 240.

³ Там же. С. 241.

почти совпадает с формулировками первого основоположения Фихте. Самосознание является «абсолютным принципом... всякого знания» (не бытия)¹ против догматизма в философии: «все понимаемое до сих пор под философией возможно лишь как наука о знании»².

Исходный пункт трансцендентальной философии — «тождество бытия и представления»³. «Только в самосознании» созерцающее есть и созерцаемое, только в нем имеет место тождество субъекта и объекта.

«Самосознание есть акт...» (мышления), его результат — «понятие Я». «Понятие Я, т. е. акт... и само Я (объект) абсолютно едины...», так как «Я вне этого акта — ничто и вообще оно есть только в этом акте». Это «изначальное тождество мышления и объекта, явленного и бытия, которое... нигде больше не встречается»⁴.

Интеллектуальное созерцание есть «орган трансцендентального мышления»⁵. Интеллектуальное созерцание само есть Я. Оно — «самообъективирующееся продуцирование», «абсолютно свободное действие»⁶. Следует отметить, что все эти рассуждения Шеллинга сопровождаются ссылками на Фихте. Я — это «субъект-объект», «ни вещь сама по себе, ни явление», сам такого рода «вопрос... лишен смысла»: «Я вообще не вещь»⁷. Оно — нечто более высокое (чем вещь): действие, деятельность.

Кроме того (также в основном, следуя Фихте), Шеллинг рассматривает чистое и эмпирическое Я, теоретическую и практическую деятельность.

Дедукция трансцендентального идеализма. «...Все то, что вообще существует, может существовать только для Я, никакой другой реальности вообще быть не может»⁸. В дедукции Шеллинг воспроизводит ход рассуждения Фихте в наукоучении. Я постулируется как «только деятельность», причем «бесконечная деятельность», которая в то же время (для обретения самосознания) должна стать «объектом для себя», «конечной и огра-

¹ Там же. С. 247.

² Там же. С. 248.

³ Там же. С. 254.

⁴ Там же. С. 255.

⁵ Там же. С. 258.

⁶ Там же. С. 259.

⁷ Там же. С. 263.

⁸ Там же. С. 265.

нической» деятельностью: Я необходимо само себя ограничивает. Более того: «Я может стать неограниченным, поскольку оно ограничено...», и наоборот: неограниченность сама есть переход через границы...¹ Одно представляет собой условие другого. Из этой противоположности выводится «весь механизм Я».

Отличие трансцендентального идеализма от наукоучения. Существенное значение имеет различие наукоучения и трансцендентального идеализма. В наукоучении вся «идеальность знания» выводится непосредственно из положения «Я существую». Тогда как в системе трансцендентального идеализма «вся система знания выводится из этого принципа». Таким образом, в отличие от наукоучения трансцендентальный идеализм дедуцирует и все содержание знания, в том числе и «объективный мир со всеми его определениями»², чего наукоучение не делает.

Диалектика противоположностей и противоречия. Многократно высказывались суждения, что не только в трансцендентальном идеализме, но и в натурфилософии, причем не только ее «первого» этапа, но и позже, когда Шеллинг вышел за рамки установок Фихте, его «диалектический метод» будто бы не отличим от триады Фихте. Внешне они действительно похожи, однако Шеллинг расставляет акценты совершенно иначе. У Фихте противоречия преимущественно формально-логического характера, т. е. представляют собой противоречия в мысли. Понятию приписываются противоположные предикаты, это противоречит логическому закону тождества, но противоречия снимаются через подведение противоречащих предикатов под более общее, объединяющее понятие. Как и для Канта, для Фихте противоречия в мысли недопустимы, они должны быть устранены.

По мнению Шеллинга, у Фихте это продвижение от абсолютного антитезиса к абсолютному синтезу представлено совершенно формально. Шеллинг склонен акцентировать внимание на борьбе противоположно направленных деятельностей как сил в сознании и самосознании (у Фихте этот аспект также присутствует, но как «вторичный»). Шеллинг демонстрирует универсальность противоположностей и противоречий во всех процессах сознания и самосознания: «изначальное противоречие в сущности самого Я... изначальная борьба противоположных на-

¹ Там же. С. 269.

² Там же. С. 265.

правлений в Я, тождество — ее результат»¹. «Если бы в Я не было противоположения, — продолжает Шеллинг, — то в нем вообще не было бы ни движения, ни продуцирования...»² «Самосознание (Я) есть борьба абсолютно противоположных деятельностей»³. Шеллинг подчеркивает: «Всякая деятельность Я исходит из противоречия в нем самом... Продолжение всякой духовной деятельности зависит от... постоянного возникновения в нем этого противоречия»⁴.

Противоречия и борьба противоположностей, начиная с противоположности внутри первого основоположения («чистого и абсолютного тождества»), т. е. абсолютного полагания Я в качестве субъекта и объекта, являются единственным источником деятельности и ее развития. Тождество не есть полное отсутствие противоречия, ибо и внутри тождества присутствуют противоречия. И «изначальная борьба противоположных деятельностей бесконечно восстанавливается в Я»⁵.

«Механизм продуцирования». Шеллинг полагает, что «при невозможности снять абсолютную противоположность... и необходимости снять ее — возникает продукт...» Но в нем «противоположность может быть снята... лишь частично... Таким образом, каждый возникающий продукт, вследствие того что он снимает бесконечное противоположение лишь частично, будет условием следующего продукта...» и т. д.⁶

Три эпохи самосознания. Первая эпоха: от изначального ощущения до продуктивного созерцания. Согласно Шеллингу, самосознание в своем развитии проходит три стадии, или эпохи.

На первой стадии акцент делается на бессознательном: Я «не может быть одновременно созерцающим и созерцаемым. Только поэтому продуцирование совершенно слепо и бессознательно»⁷. Материя — продукт противоположных деятельностей, сознательной и бессознательной, которые присутствуют в нем, находясь в состоянии равновесия. Фиксирующиеся покоящиеся деятельности суть не что иное, как силы. Шеллинг дедуцирует

¹ Там же. С. 277.

² Там же. С. 278.

³ Там же. С. 282.

⁴ Там же. С. 307.

⁵ Там же. С. 354.

⁶ Там же. С. 355.

⁷ Там же. С. 332.

три измерения материи (пространства) из трех ее основных сил: через магнетизм, электричество, химизм...¹

Весьма показательно, что в этом пункте (трехмерности пространства) выявляется различие версий «трансцендентального идеализма» Канта и Шеллинга. У Канта пространство — это априорная способность чувственности субъекта (так устроена наша чувственность: мы не можем иначе воспринимать предметы), причем она выступает в качестве необъяснимой данности. У Шеллинга же речь идет о дедукции его необходимости в объекте. При этом следует отметить, что сам «объект» также дедуцирован из Я.

В первой эпохе самосознания 3 акта Я одновременно представляют собой 3 ступени динамического процесса:

1-й акт — «акт самосознания, еще несвободного и бессознательного»; в этом акте Я — «для нас, а не для себя самого — есть субъект и объект одновременно»;

2-й акт — «самосозерцание Я в этой ограниченности»; «это созерцание есть... ощущение»²; в этом акте устанавливается противоположность Я и «вещи самой по себе»;

3-й акт — «Я становится для себя объектом в качестве ощущающего»³.

Во всех этих актах, «конструируя материю, Я конструирует по существу самого себя»⁴. «Первая эпоха завершается возвышением Я до интеллигенции»⁵.

Вторая эпоха самосознания: от продуктивного созерцания до рефлексии. Я может созерцать себя в качестве продуктивного — через различение и соотнесение внутреннего и внешнего созерцания. В результате Я становится для себя объектом, сознавая себя ощущающим⁶. «Для него возникает время»⁷. Граница между Я и объектом — это «граница между настоящим и прошедшим моментами» как моментами сознания Я⁸. «Созерцание, посредством которого внутреннее чувство становится для себя объектом, есть время»⁹. Тогда как пространство, согласно

¹ Там же. С. 324—328.

² Там же. С. 329.

³ Там же. С. 330.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 332.

⁶ Там же. С. 339.

⁷ Там же. С. 341.

⁸ Там же. С. 342.

⁹ Там же. С. 343.

Шеллингу, — «не что иное, как объективировавшееся внешнее чувство»¹.

Далее Шеллинг дедуцирует категории субстанции и акциденций, причинности, необходимости. Он пишет: «Все категории суть образы действия, посредством которых для нас только и возникают сами объекты»².

Шеллинг полагает, что он осуществил полную дедукцию кантовских категорий отношения. Других (по его мнению) не существует. «Математические» (по Канту) не самостоятельны — они определяют не объект, а субъект, а «модальности» вообще не являются настоящими категориями.

Интеллигенция и индивидуальность. Согласно Шеллингу, «интеллигенция существует не во времени, а от века... она — абсолютный синтез... Но, поскольку интеллигенция ограничена, она может явить себя только в качестве вступающей во временной ряд в определенной его точке». Но это не значит, что есть две интеллигенции, что «помимо конечной интеллигенции есть интеллигенция бесконечная». Существует только одна интеллигенция: если снять ограничения с конечной, то возникнет бесконечная, и наоборот³. Абсолютная интеллигенция — это «все, что есть, что было и что будет»⁴. Тогда как для эмпирической интеллигенции «существует только настоящее» — как залог будущего⁵. Шеллинг подчеркивает: «Интеллигенция не есть... покоящаяся способность...», она всегда только деятельность⁶.

«При устранении всех границ индивидуальности, замечает Шеллинг, остается только абсолютная интеллигенция». Из действия Я возникает абсолютная интеллигенция, а из нее — через ограничения — конституируется моя индивидуальность. В результате «все, находящееся по ту сторону твоего сознания, представляется тебе независимым от тебя»⁷.

Дедукция органической природы. Органическая природа (подобно интеллигенции) производит материал и форму из самой себя. Ее «деятельность служит одновременно причиной и

¹ Там же. С. 344.

² Там же. С. 347—348.

³ Там же. С. 357.

⁴ Там же. С. 361.

⁵ Там же. С. 362.

⁶ Там же. С. 400.

⁷ Там же. С. 359.

действием самой себя»¹. Органическая природа необходима потому, что интеллигенция нуждается в организации, в которой «интеллигенция созерцает саму себя продуктивной»². Жизнь — зеркало и символ продуктивной интеллигенции.

Шеллинг пишет: «Интеллигенция может созерцать себя только в таком объекте, который сам в себе содержит внутренний принцип движения. Такой объект называется живым». Из этого следует вывод о всеобщности жизни: «нет различия между одушевленными и неодушевленными организациями в самой природе»³.

Шеллинг выводит три потенцированные категории органической конструкции («органической физики»): чувствительность, раздражимость, стремление к формированию. При этом он полагает, что гальванизм образует переходную ступень от неорганического к органическому.

Нет и быть не может ни перехода от организма к интеллигенции, ни причинной связи между ними. Однако, замечает Шеллинг, «я в качестве этого определенного индивидуума вообще не был, пока не стал себя созерцать в качестве этого, и перестану им быть, как только прекратится это созерцание»⁴, т. е. когда организм разрушится и наступит смерть.

Выводы, касающиеся второй эпохи самосознания: во-первых, в противоположность кантовскому механицизму Шеллинг трактует всю природу в духе органицизма; во-вторых, согласно Шеллингу, органическая природа необходима для интеллигенции как ее «зеркало», т. е. как условие ее рефлексии в качестве продуктивной.

Однако эти выводы относятся только к «Системе трансцендентального идеализма» — отнюдь не означает, что к этому сводится необходимость существования природы «в себе».

Третья эпоха самосознания: от рефлексии до абсолютно-го акта воли. Интеллигенция должна обособить себя и свое действие от произведенных ею продуктов. Необходимость отделения «понятия от продукта, т. е. субъективного от объективного», вызывает действие, представляющее собой «суждение» (нем. *Ur-Teil*): разделяется и соотносится то, что прежде было неразрывно, а именно понятие и созерцание.

¹ Там же. С. 364.

² Там же. С. 365.

³ Там же. С. 367.

⁴ Там же. С. 372.

Из необходимости соотнесения объекта и понятия при посредстве созерцания вытекает схематизм. Здесь Шеллинг близок к Канту: схема — не изображение, а «созерцание правила, по которому может быть создан определенный предмет»¹. В качестве иллюстрации Шеллинг приводит работающего ремесленника. Схема — это не общее понятие, но в ней нет и индивидуального. Необходимо различать эмпирические и трансцендентальные схемы. Эмпирическая есть правило эмпирического создания предмета, трансцендентальная — всякого. В качестве трансцендентальной схемы выступает время².

Трансцендентальный идеализм «способен установить происхождение и так называемых априорных понятий», тогда как философия, ограничивающаяся обыденным сознанием (возможно, намек на Канта) «может обнаружить эти понятия как наличные и как бы данные»³. Шеллинг пишет: «Мы переносим происхождение так называемых априорных понятий по ту сторону сознания, куда мы относим и происхождение всего объективного мира...»⁴

«Так как Я производит все из себя, то все... наше знание... априорно... Поскольку же мы это продуцирование не сознаем, в нас нет ничего априорного, все апостериорно». Но чтобы осознать действие продуцирования в его отличии от произведенного, мы «теряем все материальное... в понятии, и остаться может только чистая форма. Поэтому априорные понятия для нас, правда, существуют, причем чисто формальные...»⁵

Выводы из теоретической философии. Согласно Шеллингу, теоретическая философия «завершена в трех основных актах. В первом, еще бессознательном, акте самосознания Я было субъект-объектом, не будучи таковым для самого себя. Во втором акте, в акте ощущения, объектом стала только его объективная деятельность. В третьем акте, в акте продуктивного созерцания, оно стало для себя объектом в качестве ощущающего, т. е. в качестве субъекта». Шеллинг подчеркивает: «Лишь в волеии... самосозерцание возводится в высшую потенцию... Я становится для себя объектом в качестве целого, т. е. того, что оно есть в качестве субъекта и объекта одновременно...»⁶

¹ Там же. С. 381.

² Там же. С. 388.

³ Там же. С. 397.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 398—399.

⁶ Там же. С. 403.

«Система практической философии...» Исходным пунктом для Шеллинга является абсолютная абстракция, т. е. «действие, посредством которого интеллигенция абсолютно возвышается над объективным». При этом следует отметить, что интеллигенция определяет себя к этому действию сама. «Такое самоопределение интеллигенции называется волением...» Речь у Шеллинга идет не об определенном волении (появляющемся вместе с понятием объекта), «а о трансцендентальном самоопределении, об изначальном акте свободы»¹.

В практической деятельности интеллигенция уже не бессознательно продуцирует, а производит сознательно. «Здесь начинается новый мир». «Первый мир... возникший в ходе бессознательного продуцирования» — это природа, а «из акта свободного самоопределения выйдет вторая природа...» — история².

Самоопределение и проблема других интеллигенций. Самоопределение есть автономия, т. е. свободное действие интеллигенции, направленное на себя, которое «может быть объяснено только исходя из определенного действия интеллигенции, находящейся вне нее»³. Отсюда вырастает проблема других интеллигенций. Здесь Шеллинг пускается в длинное рассуждение о том, что индивидуализация невозможна ни изнутри, ни под воздействием объектов. Вывод, к которому он приходит, гласит: автономия возможна только в том случае, если Я «узрит себя в отражении другой интеллигенции»⁴. Это рассуждение во многом сходно с мыслями Фихте.

Непосредственное воздействие интеллигенций друг на друга невозможно, речь может идти лишь о косвенном. Тем не менее существование других интеллигенций достоверно. Шеллинг приводит два аргумента.

Во-первых, без допущения других невозможно мое самосознание. Без допущения существования других интеллигенций невозможно ограничение меня и моей свободной деятельности. Я должен хотеть чего-то определенного. Существование интеллигенций вне меня есть условие моего индивидуального самосознания (пусть и без прямого их воздействия на меня). При

¹ Там же. С. 402.

² Там же. С. 405—406.

³ Там же. С. 408.

⁴ Там же. С. 410.

этом «я должен созерцать их и в том случае, если б действительно вне меня не было никаких других интеллигенций... Ни одно разумное существо не может утвердиться в качестве такового без признания других в качестве таковых»¹. Как и у Канта, речь здесь идет о признании других, хотя и в ином, не только моральном контексте.

Во-вторых, без допущения других невозможно обосновать существование и содержание внешнего мира. «Только благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции, мир вообще становится для меня объективным»². Я не мог бы представить объекты, существующие вне меня, «если они существуют и тогда, когда я их не созерцаю» (аргумент Беркли). То, что мир созерцается другими интеллигенциями, составляет «единственную объективность» мира для индивидуума. «Мир независим от меня, хотя и положен лишь посредством Я, ибо для меня он основан лишь на созерцании других интеллигенций, общий мир (Я — допущение некоей „предустановленной гармонии“)... которых есть исконный прообраз, совпадение которого с моими представлениями и составляет истину»³. «...Изолированное разумное существо не могло бы осознать не только свободу, но и объективный мир как таковой...»⁴

Произвол и воля. Шеллинг пишет: «Обыденное сознание убеждается в том, что свобода воли существует только благодаря произволу...», что возможны противоположные решения. Однако «произвол есть не сама абсолютная воля» (которая направлена только на чистое самоопределение), «а явление абсолютной воли»⁵. Шеллинг подчеркивает, что ведет «речь не об абсолютном Я, а о том, свободно ли оно, поскольку не абсолютно, поскольку оно эмпирично». Абсолютная воля вообще «высшеется над свободой». В явлении абсолютная воля «может явиться только посредством произвола», но «это явление абсолютной воли и есть подлинная свобода»⁶. В деятельности есть две стороны: объективная (по природной необходимости) и субъективная, т. е. только абсолютное воление...»⁷

¹ Там же. С. 418.

² Там же. С. 422.

³ Там же. С. 423.

⁴ Там же. С. 423—424.

⁵ Там же. С. 441.

⁶ Там же. С. 442.

⁷ Там же. С. 443.

«...Немыслимо, чтобы конечное существо стремилось к чисто формальной нравственности, ибо сама нравственность может стать для него объективной лишь посредством внешнего мира»¹ (по всей видимости, этот тезис представляет собой выпад против Канта).

В трактовке возвышающейся над свободой абсолютной воли уже содержится намек на последующий волюнтаризм Шеллинга (в том числе и в онтологической сфере), но здесь она касается исключительно Я.

Право. Согласно Шеллингу, «над первой природой должна быть как бы воздвигнута вторая и высшая, в которой господствует закон природы, но иной... а именно закон, необходимый для свободы». Это правовой закон, а «вторая природа» — это «правовой строй». Шеллинг утверждает: «...учение о праве следует считать не разделом морали или чисто практической наукой, а наукой чисто теоретической...» (подобно тому как механика есть наука для движения). Механизм права «может быть создан лишь свободой без какого-либо участия природы»². Но сам правопорядок — «не моральное, а чисто природное устройство» — невозможно преобразовать в моральный: это слепая действующая «машина», пусть даже «эта машина создана и пущена в ход руками человека». Правовой строй является «необходимым условием существующей во внешнем мире свободы»³.

Выводы из (собственно) трансцендентального идеализма. Разделы, в которых Шеллингом были рассмотрены принцип и дедукция трансцендентального идеализма, теоретическая (три эпохи самосознания) и практическая трансцендентальная философия, составляют основную часть «Системы...». Но это еще далеко не вся книга и даже (во многом) не самая главная ее часть.

Наиболее существенным в этой части является то, что Шеллинг представил в ней всестороннее развитие исходного принципа трансцендентального идеализма: выведение знания из субъекта (Я, самосознания).

Во-первых, в сравнении с Кантом и Фихте главным приобретением стало выведение из этого принципа всего содержания (а не только априорных форм) знания.

¹ Там же. С. 446

² Там же. С. 447.

³ Там же. С. 448.

Во-вторых, в сравнении с Кантом (и в меньшей степени с Фихте) применительно к самосознанию и знанию была осуществлена последовательная реализация принципа диалектического развития — через последовательные эпохи самосознания. По словам А. В. Гулыги, перед нами — «первая форма историзма в теории познания». С этим можно согласиться с одной существенной оговоркой: речь идет о довольно своеобразном «историзме» — вне реального исторического времени и вне действительной истории. Хотя сама история рассматривается Шеллингом в другом контексте.

И в-третьих, это полное и всестороннее развитие исходного принципа трансцендентального идеализма тем не менее оказалось у Шеллинга сопряженным с отказом от его универсальности, с признанием его ограниченности и односторонности, т. е. с признанием его только в качестве субъективного.

Хотя Шеллинг и «дедуцировал» в рамках трансцендентального идеализма знание с его объективным содержанием, оно осталось всего лишь принадлежащим субъекту знанием объективности и не стало самой объективностью. В результате «объективность сама по себе» вновь предстала в качестве философской проблемы. А это означало уже пересмотр исходного принципа.

Поэтому наиболее специфичными для Шеллинга, оригинальными и перспективными оказались как бы те «рамки», которые обрамляют само содержание трансцендентального идеализма в его традиционной проблематике от трактовки субъекта до свободы и права, т. е. ее вводные разделы и две заключительные части книги, посвященные истории и искусству.

Понятие истории и объект истории. Вводя понятие истории, Шеллинг первоначально подразумевает под ней поприще «свободной игры сил». Но отнюдь не все, что происходит, есть история — явления природы носят исторический характер только в том случае, если они оказывают влияние на деятельность людей. История — это лишь человеческая история. В природе, по сути, истории нет. Историей не может быть и то, что «происходит согласно... правилу, периодически повторяется» и имеет «априорно определяемый результат»¹. Закономерность истории не может ограничивать свободную деятельность рамками повторяющейся последовательности действий. Все, что соответствует определенной априорной теории, не есть ис-

¹ Там же. С. 451—452.

тория. Но истории нет и там, где нет никакой закономерности, плана и цели.

История «не протекает ни с абсолютной закономерностью, ни с абсолютной свободой, но есть лишь там, где с бесконечными отклонениями реализуется единый идеал...»¹, причем применительно к роду (а не индивидам) и «посредством разума и свободы». Шеллинг подчеркивает: «Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол»².

История начинается (в мифологиях) с переходом от инстинкта к свободе или с грехопадения (появления произвола). В философии истории она завершается царством разума, а стало быть, исчезновением произвола.

Философия истории. Если бы нашей специальной темой был тщательный анализ идей Шеллинга в контексте его философии истории, то мы должны были бы заняться более подробным «текстологическим» анализом его сочинения. Но в данном контексте мы можем ограничиться общим резюме: «трансцендентальная необходимость истории» выведена Шеллингом из необходимости «всеобщего правового устройства». Его формирование составляет «единственный подлинный объект исторического исследования». Единственным критерием прогресса, полагает Шеллинг, может быть только степень приближения к реализации всемирного правового устройства. Впрочем, в этом Шеллинг не слишком оригинален.

Бессознательное в истории. Согласно Шеллингу, основная особенность истории (и это — главная его тема) связана с проблемой соединения в истории свободы и необходимости. Оно возможно в том случае, «если в самой свободе уже заключена необходимость». Но как это возможно, если свобода сознательна, а необходимость бессознательна? Шеллинг пишет: «...посредством самой свободы и когда я считаю, что действую свободно, бессознательно, т. е. без моего участия возникает нечто, мною не предполагаемое... Совершенно произвольно и, быть может, помимо воли действующего возникает нечто такое, что он сам своим волением никогда не мог бы осуществить... Люди,

¹ Там же. С. 452.

² Там же. С. 453.

действуя свободно, должны помимо своей воли становиться причиной чего-то, к чему они никогда не стремились...» И наоборот: то, к чему они стремились, не осуществляется¹.

Вывод: в истории помимо сознательной есть бессознательная деятельность. Важна не сама по себе констатация того, что в истории есть нечто, не предусмотренное людьми (судьба, провидение), это не ново, а то, что причиной этого является их собственная свободная деятельность. Это означает «вторжение скрытой необходимости в человеческую свободу»², т. е. в саму свободу (она вторгается «внутри» свободы, а не существует «наряду с ней»³).

В то же время напрашивается предположение, что эти бессознательные следствия есть «следствия отнюдь не моей свободы, а чего-то совсем иного и более высокого». И этому надо дать «трансцендентальное объяснение». Шеллинг замечает: «Объяснить их провидением или судьбой — значит вообще не объяснить...» Они есть именно то, что должно быть объяснено»⁴.

Механизм бессознательного в истории. Для индивида все объективное всегда бессознательно возникает в созерцании как продукт бессознательной деятельности Я. Идеал истории может быть реализован лишь родом. Шеллинг пишет: «...здесь речь идет не о действовании индивидуума, а о действовании всего рода в целом». История есть «ряд событий, которые лишь субъективно представляются рядом свободных действий». Это «второе объективное заключается не в природе, а в истории... и оно есть созерцание, но не созерцание индивидуума...», а единое созерцание для рода.

Таким образом, если природа дедуцировалась Шеллингом из бессознательного, продуцируемого Я, то история — из родового, коллективного бессознательного созерцания.

Необходимо понять, «как из совершенно лишенной закономерности игры свободы, когда каждое свободное существо ведет себя так, как будто вне его вообще никого нет... в конечном счете возникает нечто разумное и внутренне согласованное...»⁵

Из такого бессознательного для рода возникает «единство объективного для всех интеллигенций». Это единство объектив-

¹ Там же. С. 457.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 458.

⁵ Там же. С. 460—461.

ного объясняет «только одно определение в понятии истории, а именно ее закономерность...». Но оно «не объясняет, как с этим объективным предопределением всех действий согласуется сама свобода действия»¹, т. е. не объясняет «другое определение» истории: свободу и «возникновение гармонии» субъективного (сознательно-свободного) и объективного (бесознательного).

К абсолютному тождеству. Шеллинг видел выход в предположении некоей предустановленной гармонии. Он полагал, что «подобная предустановленная гармония... мыслима только посредством чего-то более высокого, стоящего над обоими...» — интеллигенцией (и природой) и свободой. Это «основание тождества между абсолютно субъективным и абсолютно объективным, между сознательным и бессознательным...» Оно «не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но лишь абсолютным тождеством... которое... никогда не может быть осознано»².

Таким образом, решение проблемы заключается в предположении абсолютного тождества и в выходе на более высокую точку зрения, нежели точка зрения трансцендентального идеализма (который исходит из тождества субъекта и объекта и его осознания) и точка зрения натурфилософии, т. е. точка зрения либо Я, либо природы в отдельности. Существенным здесь является тот факт, что к необходимости такого вывода Шеллинга приводит именно философия истории. Он пишет: «...у этого абсолютно тождественного... вообще не может быть предикатов, ибо оно есть абсолютно простое... оно никогда не может быть объектом знания, но только объектом... веры»³.

История как откровение Абсолюта. «Единственно правильный» взгляд на историю заключается в том, что «история в целом есть... постепенно обнаруживающееся, но никогда не завершающееся полностью откровение Абсолюта... Человек проводит в своей истории постоянно осуществляющееся доказательство бытия Божьего...»⁴

¹ Там же. С. 461.

² Там же. С. 462.

³ Там же. С. 463.

⁴ Там же. С. 465.

Это откровение проходит через три периода: 1) господство судьбы, 2) «закон природы», 3) «провидение». «Но, когда он настанет, тогда придет Бог»¹. Однако полное откровение Абсолюта в истории (если бы он открылся) «положило бы конец явлению свободы»². Но поскольку осуществление этого невозможно, явление свободы неустранимо.

Шеллинг проводит прямую аналогию так понятой истории с театром. Мы — либо только актеры, разыгрывающие уже сочиненные роли, либо соучастники и соавторы спектакля, сами придумывающие для себя особые роли.

Выводы из философии истории и философии права.

1. В том, что касается соединения философии права и философии истории, позиция Шеллинга в сравнении с позицией Канта и Фихте отнюдь не выглядит оригинальной. «Трансцендентальная необходимость истории» выведена Шеллингом из необходимости «всеобщего правового устройства», а процесс его формирования объявлен им «единственным подлинным объектом исторического исследования». Критерием исторического прогресса может быть, как полагал Шеллинг, только степень приближения общества к реализации идеала всемирного правового порядка.

Шеллинг, подобно Канту, мыслил историю телеологически: как процесс в направлении осуществления цели создания правопорядка во всемирном масштабе. Но за этим их сходством обнаруживаются существенные различия.

2. У Канта история как «объект» попросту отсутствует. Согласно Канту, цели истории не присущи ей самой, они есть всего лишь способ интерпретации истории субъектом, точка зрения субъекта на историю: такое ее осмысление телеологической способностью суждения, «как если бы» история развивалась согласно примысленным ей целям.

Шеллинг же, напротив, утверждал, что цели объективно присущи историческому процессу. Кант был убежден — и убеждение это проистекало из фундаментальных оснований его критической философии, — что история не обладает самостоятельной бытийной реальностью; более того, согласно Канту, история в качестве целостного самостоятельного «объекта», тем более объекта философского знания, сама по себе не существует; эту целостность в нее также привносит субъект. В контексте кан-

¹ Там же. С. 466.

² Так же. С. 463.

товского противопоставления «мира природы» и «царства свободы» онтологически история у Канта целиком и полностью принадлежит «природе».

Тогда как у Шеллинга история — это «преимущественный объект», особая реальность, причем, пожалуй, самая существенная: только в ней открывается и обнаруживается Абсолют; первая же природа в своем существовании обходится без него. Шеллинг пересматривает понятие истории: у него речь идет не об истории «чего-то», а об истории как «нечто».

Поэтому статус философии истории у Канта и Шеллинга совершенно различен: у Канта она — только субъективный способ рассмотрения, точка зрения «как если бы», тогда как у Шеллинга речь идет о реальном процессе и о его познании. Философия истории Канта (будучи частью третьей «Критики») полностью укладывается в содержание его трансцендентальной философии. У Шеллинга же она обнаруживает ограниченность исходного принципа трансцендентального идеализма: Я, осуществляющего процесс самосознания и познания; она идет за его пределы к его основанию — абсолютному тождеству.

3. Налицо фактическое отождествление Абсолюта, который позже, в философии тождества, обретет свои характеристики с (пусть и своеобразно интерпретированным) Богом религии. Отсюда открывается и путь к философии откровения.

Открытие истории как реальности. Шеллинг совершил радикальный поворот по сравнению со всеми своими предшественниками в философии истории, представив историю не только в качестве необратимого процесса изменений, но и как некую самостоятельную реальность, аналогичную по своему онтологическому статусу природе, но качественно отличную от нее.

В результате, согласно Шеллингу, в объективном мире оказались две реальности: природа и история, соответственно, и философия должна состоять из двух частей: философии природы и философии истории.

В природе как «первом мире» действуют природные законы необходимости, а в истории (в «новом мире») действует правовой закон как «закон, необходимый для свободы». Правовой строй общества, общественный порядок — это «необходимое условие существующей во внешнем мире свободы»¹, т. е. механизм общественного устройства, аналогичный по своей

¹ Там же. С. 448.

роли тому механизму, что существует в природе, хотя и отличный от него. Историческая реальность представлена Шеллингом как высшая реальность: только в ней открывается и обнаруживается Абсолют.

К исторической философии права. Как и Кант, Шеллинг полагает, что право регулирует внешнюю свободу индивидов, однако его теоретический статус понимается уже совершенно иначе. Право в интерпретации Шеллинга предстало в первую очередь в форме объективно существующего и функционирующего в обществе правового порядка, а потому и философия права есть наука об этом объективном правовом порядке. Правовый порядок уподоблен машине, хотя «эта машина создана и пущена в ход руками человека». Шеллинг пишет: «Учение о праве следует считать не разделом морали или чисто практической наукой, а наукой чисто теоретической»¹, аналогичной механике как науке о движении в природе.

В той мере, в какой правовой порядок является главным механизмом общественной жизни, а его прогрессирующее развитие составляет содержание и цель исторического процесса, ибо только ради него и существует история, учение Шеллинга может быть интерпретировано как учение, включающее в себя существенные элементы юридического мировоззрения. Но это «юридическое мировоззрение» по своему содержанию уже совсем иное, нежели его классические формы, развивавшиеся в прежней социальной философии от Гоббса до Канта и Фихте.

Шеллингу пришлось пожертвовать обоими главными положениями философии права Канта и Фихте: во-первых, «морализацией» права (выведением принципов права из моральной философии) и, во-вторых, чисто нормативной трактовкой философии права как априорной дедукции чистых долженствований из принципов практического разума.

Тем самым отвергается существование неизменного вечного естественного права и столь же неизменных естественных законов. Право, понятое как необходимый существенный момент исторического развития в контексте философии истории, неизбежно становится «историческим» правом, а не «естественным». А это открывает непосредственный путь к «Философии права» Гегеля.

¹ Там же. С. 447.

Телеология. Итак, обсуждение проблематики философии истории завершается у Шеллинга переходом к телеологии: предположением, что сама природа (и история) есть «такой продукт, который целесообразен, не будучи создан целесообразно»¹. Иными словами, природа у Шеллинга является продуктом «слепых сил». Это противоречие «устраняется телеологическим объяснением»².

Речь идет о целесообразности без цели, об «изначальном тождестве сознательной и бессознательной деятельности»³. Однако оно не таково, как созерцание, «последнее основание которого находится в самом Я».

Шеллинг увидел необходимость объективации другого созерцания, отличного от того, что было дедуцировано в практической философии, и обнаружил, что таковым является «эстетическое созерцание». Посвященный ему 5-й раздел «Системы трансцендентального идеализма» невелик по объему и играет «промежуточную роль» при переходе от философии истории к философии искусства. Уже у Канта было намечено сближение «техники природы» с творчеством художника, но у него им соответствовали разные способности суждения, каждая со своими априорными принципами. У Шеллинга же очевидно стремление к их отождествлению в отношении как «созерцания», так и «механизма продуктивности».

«Всеобщий органон философии». «Философия искусства» (1805—1807) Шеллинга в целом излагается в первую очередь в одноименной отдельной книге, изданной посмертно, и ряде статей.

Мы ограничимся кратким резюме мыслей Шеллинга, затрагивающих эту проблематику в рамках «Системы трансцендентального идеализма».

В результате анализа продуктивной деятельности художника, или гениальности, Шеллинг делает вывод: продуктом созерцания, являющимся «тождеством сознательного и бессознательного», соединяющим «черты» продуктов природы и продуктов свободы, может быть только произведение искусства — как отражение «тождества сознательной и бессознательной деятельности», т. е. «бессознательной бесконечности»⁴.

¹ Там же. С. 468.

² Там же. С. 469.

³ Там же. С. 471.

⁴ Там же. С. 478.

Шеллинг также утверждает: «Философия в целом исходит... из начала, которое, будучи абсолютным тождеством, совершенно необъективно»¹. При этом речь идет о «философии в целом», о трансцендентальном идеализме и натурфилософии вместе взятых. «Необъективно» означает не «субъективно», а то, что нечто не может быть «объектом», тем более что объекта не существует без субъекта. Это абсолютное тождество «не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью понятий...», его постижение возможно лишь «в непосредственном созерцании».

«Такой... объективностью интеллектуального созерцания... является искусство... Эстетическое созерцание и есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание», в нем отражается «то абсолютно тождественное, которое даже в Я уже разделено; то, что философ разделяет уже в первом акте сознания»².

«...Не только первоначало философии... но и весь механизм... (философии) объективируется лишь художественным творчеством»³.

«Если эстетическое созерцание есть лишь объективировавшееся трансцендентальное, то... искусство есть единственный истинный и вечный органон, а также документ философии»⁴. Отмечая преимущества искусства перед понятийным мышлением Шеллинг подчеркивает: «...только искусство может придать общезначимую объективность тому, что философ способен изобразить лишь субъективно...»⁵ «Философия в качестве философии никогда не может быть общезначимой...», ибо в ней нет «абсолютной объективности» — таковая имеется только у искусства. Философия приводит к познанию наивысшего лишь «как бы частицу человека», тогда как искусство — «всего человека».

Эстетизм в философии. Тем самым Шеллинг обосновывает тип философствования, который может быть охарактеризован как философский эстетизм. В историко-философских исследованиях об «эстетизме» говорят применительно к тем философским учениям, в которых центральное место занимает художественно-эстетическая проблематика и которые выстраиваются

¹ Там же. С. 482.

² Там же. С. 482—483.

³ Там же. С. 483.

⁴ Там же. С. 484.

⁵ Там же. С. 485.

(в онтологическом, гносеологическом и методологическом измерениях) на художественно-эстетическом фундаменте.

Философия в своей прежней истории не раз стремилась обосновать собственные положения на материале «смежных» областей знания: на теологии, на специальных науках, на морали. В случае «философского эстетизма» она пытается сделать это с помощью эстетики и искусства. Эстетизм — это эстетически ориентированная философия, строящаяся «по законам красоты» и искусства.

Эстетизм как тип мировоззрения, как культурное и философское движение сформировался именно в русле немецкой романтической традиции конца XVIII — начала XIX в. Во многом он был подготовлен уже Ф. Шиллером. Сходные идеи о красоте как онтологической основе мироздания, об изначальном тождестве в ней субъекта и объекта и о познавательных преимуществах искусства обосновывались в то же самое время немецкими романтиками, в первую очередь Гёльдерлином, Фридрихом и Августом Шлегелями и другими. Однако собственно философски обоснованную и наиболее последовательную форму эстетизм обрел именно у Шеллинга, и именно поэтому Шеллинга называют «систематизатором эстетизма».

Эстетизм Шеллинга «универсален»: в «Философии искусства» он обретает как онтологическое, так и гносеологическое измерение. Шеллинг пишет: «...универсум построен в Боге как вечная красота и как абсолютное произведение искусства... все вещи, взятые сами по себе или в Боге, безусловно прекрасны, а равно и безусловно истинны»¹. Шеллинг утверждает тождество красоты и истины. Он подчеркивает: «...истина и красота суть два различных способа созерцания единого абсолютного»². Истина имеет место в философии, а красота в искусстве. Впрочем, в связи с этим следует отметить, что и в философии речь идет о «созерцании».

Позже к этой традиции отчасти примыкают Шопенгауэр и Ницше.

В истории европейской философии «философский эстетизм» был как бы «боковой ветвью», противостоящей главной тенденции «философского интеллектуализма». Философы этого типа полагали, что бессознательная интуиция, художественное созерцание, образное мышление обладают существенными преимуще-

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М., 1966. С. 86.

² Там же. С. 68.

ствами в сравнении с рассудком и разумом, логикой, рациональной аргументацией, т. е. традиционными средствами философии.

Критика эстетизма. Позднее мировоззрение «философского эстетизма» подверглось резкой критике с морально-религиозных позиций в экзистенциальной философии С. Кьеркегора. Однако еще раньше радикальным критиком эстетизма в философии — и именно у Шеллинга — стал Гегель.

Согласно Гегелю, Шеллинг «понимает искусство как наивнутреннейшее и наивысочайшее, которое сразу переводит интеллектуальное в реальное... Но в действительности искусство и сила воображения не есть высочайшее»¹.

Искусство (в силу своей *чувственной формы*) вообще не адекватно духу, идее. Подлинная стихия духа — мышление и только оно. Поэтому точка зрения эстетизма не есть требуемое духом и истинное абсолютное тождество.

Общая оценка выводов из «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Осуществленное Фихте разделение наукоучения на теоретическое и практическое (и его основания) принято Шеллингом в основном без изменений. Однако он выходит за пределы учений Канта и Фихте, для преодоления присущих им односторонностей добавляя к ним «завершающий синтез», в котором «их противоречие было бы разрешено»², — эстетическое и искусство. Искусство в явлении дает тождество бессознательного и сознательного. В нем разрешаются все противоречия. «Гений — это интеллигенция, действующая как природа».

Таким образом, искусство становится основанием «метафизического построения трансцендентальной философии», а эстетика понимается как «вершина философии»³.

Итоги. Шеллинг полагал, что в «Системе трансцендентального идеализма» он, соединив философию природы и духа и добавив систему искусства «как ставший объективным идеал-реализм», получил «первую истинно универсальную систему».

И это так именно потому, что ею он намечает путь к преодолению дуализма натурфилософии и трансцендентального идеализма — к философии абсолютного тождества.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 550.

² Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. С. 278.

³ Там же. С. 279.

Лекция 15

ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА:

К позитивной философии

Истоки философии тождества. Начало поиска абсолютно-го тождества (трактовка этой категории явилась точкой расхождения позиций Шеллинга и Гегеля в диаметрально противоположных направлениях) относят к ранней работе Шеллинга «Философские письма о догматизме и критицизме». В ней в общем виде уже поставлена задача преодоления односторонности догматизма и критицизма, пока еще на пути наукоучения. Вообще в то время об этой задаче писали почти все немецкие романтики. Шеллинг отдавал себе отчет в том, что догматизм ведет к устранению субъекта (Я), к абсолютному объекту. Критицизм, напротив, ведет к утверждению абсолютного субъекта, уничтожая объект (природу). Но объект без субъекта не есть объект, и субъект без объекта не есть субъект. Ситуация и возможность познания исчезает в обоих случаях. Системы натурфилософии и трансцендентального идеализма имеют тенденцию к самоликвидации в некоей философской науке, а их начала (природа и Я) — в абсолютном тождестве. Само существование природы и Я в их обособленности — следствие «выхода» из абсолютного тождества. Но для Шеллинга того периода состояние Абсолюта означало бы отсутствие деятельности, свободы, как и для Фихте. Достижение абсолютного Я есть прекращение деятельности, а потому — лишь недостижимый идеал.

«Абсолютный идеализм». Об оригинальности идеи тождества у Шеллинга по-прежнему спорят. Некоторые исследователи (например, Е. С. Линьков) полагают, что во всем своем философском развитии Шеллинг не вышел за пределы фихтеанского принципа абсолютного единства. В разные периоды «изменялась лишь сфера приложения принципа, а не сам принцип». Важно при этом учитывать то обстоятельство (его подчеркивал Виндельбанд), что хотя Шеллинг и исходил в построении трансцендентального идеализма и натурфилософии из принци-

пов наукоучения, «обе части претерпели у него такие преобразования, что он уже не мог свести их обратно к нему».

Главное приобретение натурфилософии Шеллинга — самостоятельность природы, ее «равенство» с Я. Они «нуждаются в высшем» общем обосновании. Поиск единой основы, на которой покоятся природа и Я, был связан с тем, что абсолютное Я уже не могло выступать в этой роли. Потребовался другой абсолют, каковым и стало абсолютное тождество, заявленное Шеллингом в «Системе трансцендентального идеализма».

Принципы философии тождества были представлены Шеллингом в манере близкой Спинозе в работе «Изложение моей системы философии», которая была напечатана в «Журнале спекулятивной физики» (1801). Дальнейшее развитие они получили в работах «Об абсолютной системе тождества» (Критический философский журнал. 1802), «Дальнейшее изложение системы философии», «О конструкции в философии» (Там же. 1802). Отчасти к этим идеям примыкает беседа «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802).

Тождество рассматривается Шеллингом как пункт, где субъект и объект, дух и природа, сознательное и бессознательное... находятся в «точке безразличия». Есть плюс, есть минус и есть точка безразличия, т. е. центр, в котором они совпадают. И потому противоположности природы и духа — это только полюсы магнита, а абсолютное тождество — это та центральная точка, где ни того, ни другого нет.

Идея тождества противоположностей — старая идея. Ее можно датировать с Гераклита. Но непосредственно Шеллинг опирался на идеи Дж. Бруно и неоплатоническую интуицию бесконечного единого, откуда появляются и куда возвращаются все противоположности. Единое, порождающее все многообразие вещей (начиная с ума, души, материи), по сути дела, является лишенным качественной определенности, беспредикатным. Платон («Парменид») это продемонстрировал, не говоря уже о неоплатониках.

Но раз уж нет двух отдельных начал — обособленных друг от друга природы и Я, — нет и двух философских наук (натурфилософии и трансцендентального идеализма). В лучшем случае это лишь познание Единого в его различных потенциях. Все направления и системы философии должны воссоединиться в одну философию. Шеллинг делает акцент на том, что абсолютное тождество является творческим, продуктивным. В нем еще нет никаких различий — дифференцирование проистекает из

него как из исходного пункта. Но тогда возникают неизбежные вопросы, на которые Шеллинг должен дать ответ и к которым он возвращается неоднократно. В силу каких причин изначальное тождество, Абсолют, в котором не просто отсутствуют противоположности, но их не может быть (как в точке безразличия, где они еще не сформировались), начинает из себя что-то продуцировать? И почему абсолютное тождество дифференцируется и производит две вещи: оно, с одной стороны, производит природу, а с другой, порождает интеллигенцию, Я, дух? Это возможно только если оно содержит свернутые внутренние потенции.

Идея тождества мышления и бытия — сквозная тема немецкой классической философии, но важно то, как тот или иной мыслитель ее конкретизирует. Когда Шеллинг утверждал (это хорошо описано во вводной части его «Философии искусства»), что тождество реально существует, это не означало, что оно существует в форме, подобной существованию «конечных» вещей и процессов, тогда оно само стало бы такой же «конечной вещью». Но это и не понятие. Понятию нельзя приписать существования (это известно со времен Канта), в нем существование «вещей» положено лишь как возможное, а не действительное. Поэтому у Шеллинга в самом начале возникают затруднения с определением статуса абсолютного тождества, ибо утверждение, что оно *есть*, должно завершиться указанием на то, *что* оно есть. Указывая на то, что это тождество противоположностей, Шеллинг стремился раскрыть его как диалектическое. Однако как методологический принцип идея тождества непродуктивна. Она ведет к демонстрации того, что все противоположности (духа и материи, субъекта и объекта, сознательного и бессознательного) — всего лишь иллюзия. Они исчезают в совершенно неразличимом тождестве.

Действительно, Шеллинг в стремлении к примирению, стиранию всяких различий, определенностей в лишенном предикатов тождестве, хочет создать романтический конструкт знания, которое объяло бы все: религию и науку, искусство и философию. (Это напоминает «цельное знание» русской религиозно-философской традиции.)

В результате высшим законом всего бытия объявляется закон тождества ($A = A$). Тождество как состояние ничем незамутненных покоя и вечного блаженства позволяет Шеллингу провести аналогию Абсолюта с кругом нулевого радиуса, свернутым в точку. Эта аналогия может показаться прямой отсыл-

кой к философии Николая Кузанского, но Шеллингу она была не известна.

Философия тождества в «Философии искусства». Идеи Шеллинга периода философии тождества нашли свое концентрированное выражение во вводной части «Философии искусства». Абсолютное тождество с самого начала предстает в «теологических одеяниях». Шеллинг прямо начинает (по форме выражения это похоже на спинозовские аксиомы и теоремы) с возрождения онтологического доказательства существования Бога. Он пишет: «§ 1. Абсолютное, или Бог, есть то, в отношении чего бытие, или реальность, вытекает из его идеи *непосредственно*, т. е. в силу простого закона тождества, или: Бог есть непосредственное утверждение самого себя. Объяснение. Если бы бытие не вытекало непосредственно из идеи Бога... то Бог... был бы обусловлен чем-то отличным от его понятия, а потому был бы вообще зависимым, неабсолютным. В отношении к любому зависимому или обусловленному предмету бытие никогда не вытекает из понятия...»¹

Обсуждение. (1) В «Системе трансцендентального идеализма» идея абсолютного тождества также была обоснована Шеллингом. Но ее обоснованием послужила необходимость обнаружения объединяющего трансцендентальную философию и натурфилософию принципа. В философии тождества абсолютное тождество ниоткуда не выведено, оно постулировано *аксиоматически* (аналогичную процедуру мы обнаруживаем в «Этике» Спинозы).

(2) Подобно Декарту, Спинозе и «позднему» Фихте Шеллинг постулирует философского Бога (не конфессионального, не относящегося к историческим религиям). Это проявление типичной для метафизики Нового времени *онто-теологической* тенденции.

Пантеистическая тенденция. В следующих параграфах Шеллинг пишет:

«§ 2. Бог как бесконечное утверждение самого себя *объемлет* себя самого 1) как бесконечно утверждающее, как 2) бесконечно утвержденное и 3) как неразличимость того и другого, но сам он *не есть ничто* из этого в отдельности.

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. М., 1966. С. 72.

Дополнение. Бога как нечто утверждающее само себя можно также описать как бесконечную идеальность, включающую в себя всю реальность, а в качестве утвержденного самим собой — как бесконечную реальность, включающую в себя всю идеальность».

«§ 3. Бог непосредственно в силу своей идеи составляет абсолютное *Все* (*das All*).

Итак, бесконечная реальность, которая вытекает из идеи Бога, 1) уже сама по себе равна Всему (ведь нет ничего, помимо нее), но также 2) позитивна, ибо все, что в силу идеи Бога возможно, в том числе и это бесконечное, также и действительно, поскольку эта идея сама себя утверждает, — *в Боге все возможности суть действительность*»¹.

Эти положения тоже похожи на идеи Николая Кузанского, а по сути дела, есть явное проявление пантеистической идеи, потому что Абсолют, названный Богом, отождествляется со всем своим творением.

«§ 4. Бог как абсолютное тождество непосредственно есть также абсолютная целокупность, и наоборот»².

В последующих параграфах свобода тождества от атрибутов демонстрируется Шеллингом еще раз. Он пишет:

«§ 6. Абсолютное само по себе ни сознательно, ни бессознательно, ни свободно, ни несвободно или необходимо.

Примечание. Разница между природой, *какова она в явлении* (здесь она всего лишь *Natura naturata* — природа в ее обособлении в отрыве от Всего, всего лишь отображение абсолютного Всего), и *природой самой по себе*, поскольку она растворилась в абсолютном универсуме, и есть Бог в его бесконечной утвержденности»³. Но сущность идеального мира, как и сущность реального, — неразличимость⁴.

Обсуждение. (1) Для трансцендентальной философии (исходившей из Я) главным противником являлся Спинозизм как догматизм, утверждавший царство необходимости и отрицавший свободу субъекта. Теперь трансцендентальный принцип Шеллингом вовсе оставлен.

(2) Впоследствии пантеистическая интерпретация абсолютного тождества у Шеллинга все более усиливается.

¹ Там же. С. 73.

² Там же. С. 74.

³ Там же. С. 77.

⁴ Там же. С. 80.

(3) Зная последующую эволюцию Шеллинга, нетрудно увидеть, что его спекулятивная философия все более становится спекулятивной апофатической теологией, продолжающей *сверхрациональную* и *мистическую* традицию, представленную не столько Дж. Бруно, сколько М. Экхартом и Я. Бёме. Правда, Шеллинг опирается на их идеи не прямо, а через своего друга Ф. фон Баадера, с которым он находился в тесных интеллектуальных отношениях.

Дифференциация Абсолюта. Так или иначе, задачу, почему же Абсолют перестал быть Абсолютом, а наоборот, начал действовать, дифференцироваться, обнаруживаться, объективироваться, Шеллинг должен был решить. В Абсолюте было постулировано полное тождество субъекта и объекта, без различий и предикатов, — это абсолютная точка нейтральности, ни дух, ни природа, ни идеальное, ни реальное. Виндельбанд отмечает: «... в известном смысле шеллинговский Абсолют, как и божество мистиков и субстанция Спинозы, — это *ничто*». Но Абсолют продуктивен, так как содержит в себе потенцию дифференциации, порождая из себя все. Внутри него противоположности взаимно уничтожают друг друга, но в его развертывании они комбинируются различными способами.

У Шеллинга Абсолют развертывается в двух рядах, каждый из которых начинает развитие с крайнего преобладания одного из элементов (духовного или природного) через точку их равновесия — навстречу другому.

Различие «конечных вещей», — пишет Виндельбанд, — сводится к количественному различию природного и духовного элементов... Отдельные ступени этого развития Шеллинг называет потенциями, и все это построение... *учение о потенциях*». У Фихте мы разбирали потенции развития способностей трансцендентального, у Шеллинга в натурфилософии рассматривались потенции ступеней развития в эпохах самосознания. Раньше эти потенции были либо потенциями природы, либо потенции Я, а теперь это потенции самого Абсолюта.

Ранее Шеллинг подробно описывал только ход развития природы («объективного») в натурфилософии. Идеальный же ряд, ряд истории или духа у него (в то время) лишь намечен. Полюсы реального ряда природы: материя (пространство) — свет (вторая потенция) — организм (третья потенция). Если бы реконструировать ряд развития духа (за Шеллинга), то получи-

лось бы: нравственное самосознание — интеллигенция (теоретический ряд) — эстетическое.

Обнаружение Абсолюта. Пройдя через дифференцирование Абсолют может полностью обнаружиться лишь в абсолютном единстве Вселенной в целом. Она, по замечанию Виндельбанда, есть «тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства».

Когда Шеллинг в диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802) обратился к идеям Возрождения, им было достигнуто тождество абсолютного идеализма с эстетическим пантеизмом. Но здесь, как указывает Виндельбанд, наметилась «новая перемена в воззрениях» — отход от системы тождества к идеям платонизма. Речь идет не об «историческом» Платоне, а о неопифагорейских и неоплатонических интерпретациях его наследия, господствовавших в Средние века и в Новое время. У Шеллинга это выразилось в трактовке «интеллектуальной интуиции как самосозерцания Абсолюта».

При этом, замечает Виндельбанд, все потенции как ступени дифференциации Абсолюта «существуют двояким образом: во-первых, как... реальные формы развития Абсолюта, во-вторых, как формы самосозерцания Абсолюта... В этом втором смысле Шеллинг называет их *идеями*...» (подобно тому, как Бог в идеях созерцает самого себя и реализует в творениях). «Таким образом, учение о потенциях превратилось в учение об идеях».

Ранее «идеальный и реальный ряды» понимались Шеллингом «как равноправные». Теперь же «им обоим должен был предшествовать мир идей как прообраз...» (в платоновском смысле) и потому «идейный момент оказался изначальным», первичным и предшествовавшим, отмечает Виндельбанд. К тому же, Абсолют как бесконечный противопоставлен Шеллингом всему конечному.

Создается впечатление (и не без оснований!), что от такого *абсолютного идеализма*, в котором движение Абсолюта первоначально осуществляется в форме идей и лишь воплощается в реальных процессах (объективируется), всего один шаг до Гегеля. Но Шеллинг дальше пошел другим путем. Эта позиция нашла отражение в «Лекциях о методе университетского образования» (1803) — «наиболее законченном по форме произведении из всего того, что когда-либо создавалось в немецкой философии». Виндельбанд охарактеризовал их как «блестящий

памятник того времени... (когда) красота отождествлялась с истиной», как образец «полного и чистого идеализма».

Критика абсолютного тождества. Идеи абсолютного тождества вызвали изрядную критику, поскольку в них обнаружилась явная романтическая тональность. И ведь разрыв между Шеллингом и Гегелем начался, когда Гегель послал Шеллингу свою «Феноменологию духа», где, не называя имени, он так оценил идеи Шеллинга: «...это знание, что в абсолютном все одинаково, противопоставлять различающему и осуществленному познанию... или выдавать свое *абсолютное* за ночь, в которой все кошки серы, — есть наивность пустоты в познании»¹. Гегель подверг критике схематизм и формализм «триадичности» как снятия противопоставляемых предикатов. Подобное внешнее и пустое применение формулы он назвал *конструкцией*. Согласно Гегелю, «результат этого приклеивания ко всему небесному и земному... парных определений всеобщей схемы... есть не что иное, как ясное, как солнце, сообщение об организации вселенной...»²

Позднее Гегель отверг и трактовку Шеллингом абсолютного тождества как абсолютного безразличия и противоположностей (субъективного и объективного, реального и идеального, формы и сущности, всеобщего и особенного). Он утверждал, что на самом деле «в этом тождестве двух противоположностей *нет ни одной*»³. По Гегелю, напротив, в конкретном тождестве все противоположности есть «как снятые, идеализированные». Истина противоположностей — их взаимноопосредуемое единство, но не ликвидация в безразличии. Абстракция тождества возведена Шеллингом в Абсолют, которому не хватает момента самоотрицания. «У Шеллинга же, — отмечает Гегель, — эта идея не имеет той диалектики, через каковую эти противоположности определяют сами себя к переходу в их единство...»⁴

Дальнейшая эволюция философии тождества. Абсолют со временем прямо отождествляется Шеллингом с Богом, а проблема развертывания его в мир рассматривается как проблема божественного творения. В этом контексте написана блестящая

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 2002. С. 8.

² Там же. С. 27

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 550.

⁴ Там же. С. 552.

работа Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Ее высоко ценили и Гегель, даже в пору резкой критики Шеллинга, и В. С. Соловьев, и М. Хайдеггер, посвятивший ей специальную работу.

Главный сюжет «Философских исследований...» связан с поиском в Боге основы, отличной от Бога, его «темного начала». Вообще-то, идея эта заимствована Шеллингом у Я. Бёме, который учил, что внутри Бога есть не-Бог как принцип зла. Шеллинг называет эту основу хотением (*Wollen*). Обычно этот термин переводится как «воля», но это не воля в смысле *Wille*, а субстантивированный глагол «хотеть». Поэтому воля — *Wollen* — не является сознательной целеполагающей волей, которой до Шеллинга занимались Фихте и Кант. Это — темное желание, стремление, которое не имеет еще предмета воления, некоторый аналог хаоса, из которого рождается порядок. Эта воля — такое изначальное бытие (*Ursein*), тайна или бездна, которая, возможно, существует в Боге и благодаря которой он объективируется.

Философия тождества в своей последней фазе обнаружила проблему: божественные потенции абсолюта понимались Шеллингом, по замечанию Виндельбанда, двояко: «в платоновском смысле, как идеи в Боге» и как «самостоятельные реальности в природе и истории». Путь Шеллинга проходил от пантеизма (в натурфилософии) к теизму («Бруно...») и «Лекции...») к трансцендентному Абсолюту.

При этом вопрос о том, «каким образом получают самостоятельность идеи» (его можно сформулировать иначе: «как происходит мир из Бога?»), Шеллинг задумал разрешить посредством слияния религии и философии, т. е. посредством теософии. Иными словами, он покинул стезю рационализма и обратился к иррационализму. Как отмечает Виндельбанд, «учение об идеях является... настоящей трансцендентальной теогонией». Идеи существуют в Боге как его самообнаружение, но обладают возможностью самостоятельного существования. Виндельбанд полагает, что это «отпадение идей от Бога, вследствие которого возник мир в своей метафизической реальности», есть факт, не вытекающий, однако, из сущности божества, не необходимый и не выводимый из Абсолюта. Происхождение конечного из Абсолюта иррационально.

Идея (отделившаяся от Бога) стремится сама стать Абсолютом, отсюда возникновение мира, понятое как некое грехопаде-

ние. Этот акт есть свободное действие идей. Эта тенденция древней восточной мистики о греховности существования единичных сущностей, отпавших от Абсолюта, становится, замечает Виндельбанд, «определяющим принципом шеллинговского мышления... и вся жизнь идеи, ставшей самостоятельной, представляется ему как искупление первичного отпадения».

Все содержание природного и исторического процесса, все отпавшее самостоятельное конечное «должно вернуться к Божеству». После своего обнаружения в исторической действительности, «после того как Абсолют вернулся к себе через отпавшее конечное, он обретает законченное самообъективирование». Он, подчеркивает Виндельбанд, «достигает завершения своего развития лишь путем самораздвоения».

Мысль о развитии самой божественной сущности через отпадающий от нее мир» не нова, но Шеллинг к ней пришел якобы самостоятельно. Хотя многие «теософские и теогонические мысли» он усвоил от Бёме (в том числе через его друга Баадера). В Абсолюте следует различать «основу его существования от полного действительного существования», *Deus implicitus* (неразвернутого Бога) от *Deus explicitus* (обнаруживающегося, объективирующегося через это отпадение). Между этими двумя способами существования Абсолюта как процесса развития от первоначального состояния к конечному состоянию находится мир действительных вещей.

Тогда получается, что Вселенная, мироздание есть развитие Божества в себе, из себя и к себе. «Началом этого развития является... основа в Боге, первооснова, безосновность (*Ungrund*) или бездна (*Abgrund*)... абсолютная тьма, неразумное существование, первоначальный случай... темная бессознательная воля». Шеллинг писал: «В последней инстанции нет никакого другого бытия, кроме воли». Но воля направлена на сам Абсолют (ничего другого нет). А далее получается, что обнаружение Абсолюта состоит в вечных идеях. Когда они проявляют себя, то к волению добавляется сознательная природа в Боге (Бёме называл эту сознательную природу Софией — это хорошо накладывается на традицию русской софиологии). И, таким образом, к этому бессознательному волеию добавляется софийность, мудрость, разум, т. е. уже нечто рациональное.

Воля и разум господствуют в мире. Воля, будучи свободной, обособила мир от Бога, и он стал самостоятельным, частная воля эмансипировалась от воли всеобщей. По замечанию Виндельбанда, «индивидуальная воля впервые восстала против уни-

версальной воли в человеке, и это происхождение зла...» (из свободы). Существование зла в мире неотделимо от существования свободы. Идея о том, что существование свободы предполагает существование зла — это идея, которая была одной из центральных еще у Лейбница в «Теодицее», а Шеллинг ее преобразовал в такую специфическую форму.

Если грехопадение — «иррациональное довременное действие», то процесс истории обладает собственной задачей — преодолением индивидуальной воли волей универсальной. Но дело в том, что здесь возникает трудность, потому что уничтожить эти индивидуальные воли уже нельзя. Индивидуальная воля может только воспринять универсальную волю в свое содержание и в этом смысле уподобиться этой универсальной воле, превратиться в нее. Если история трактуется здесь как «высшее откровение Божества», то ее задача, как задача всей нравственной религиозной жизни, отодвигается в бесконечную даль. Это возвращение вещей к Богу или, что то же самое, возвращение Бога к самому себе как законченное самообнаружение первоосновы, как *Deus explicitus*.

Переход к позитивной философии. Этот контекст демонстрирует нам, что Шеллинг покидает традицию чисто рациональной философии, потому что, с одной стороны, здесь идет речь об иррациональном предмете, с другой стороны, разум (*ratio*) утрачивает статус высшей инстанции и на первый план выступает воля. Все эти моменты демонстрируют движение к *позитивной философии*. Шеллинг апеллировал к теогонии (даже к мистической теогонии), чтобы описать процесс дифференциации Абсолюта, т. е. процесс перехода от идей (сущностей), к существованию. Надо сказать, что этот переход от сущности (а идеи — это и есть сущности вещей, даже по Платону) к самому факту существования требовал ходов мысли совершенно иного типа, чем было свойственно классической философии. Это движение к тому, что Шеллинг назвал философией откровения, потому что, по его собственному признанию, «переход от единства к противоречию непостижим». Это действительно акт абсолютной свободы, акт творения, т. е. тема позитивной философии.

Задачи и понятие позитивной философии. Различение сущностей и существования. Хотя Шеллинг называет свою книгу «Философия откровения», она начинается с выяснения

вопроса о том, что такое позитивная философия? Шеллинг начинает с различения того, что есть сущность и что есть существование, и предлагает внимательнее присмотреться к этому познанию а priori. Он пишет: «...но спрашивается, *что* таким образом, а именно а priori, познается во всем сущем? Сущность ли, суть сущего, или что оно есть? Ибо здесь необходимо отметить, что все действительное можно познавать двояко: знать, *что* есть сущее, *quid sit*, и что оно *есть*, *quod sit*, — это две совершенно различные вещи».

Далее следует развернутый комментарий. Шеллинг пишет: «Первое — ответ на вопрос, *что* оно есть, — дает мне уяснение *сущности* вещи или означает, что я понимаю вещь, что я обладаю ее смыслом или понятием, или что я имею ее саму в понятии. Второе же, понимание того, что оно *есть*, предоставляет мне не голое понятие, а нечто выходящее за его пределы, что есть *существование*».

Итак, все можно познавать этими двумя способами: или знать, *что такое* то или иное сущее, или знать, что оно *действительно существует*. Шеллинг настаивает на том, что это разные вещи, которые до сих пор философия не принимала во внимание должным образом. Ответ на вопрос «что́ есть сущее?» позволяет выяснить сущность вещи, указать на ее качества, предикаты, акциденции и получить понятие вещи. Этим занята философия абстрактных сущностей, или, как сказал бы В. С. Соловьев, философия отвлеченных начал, чем и была европейская метафизика. Второй способ, т. е. понимание того, что нечто существует, выходит за рамки понятия. Шеллинг, воспроизводит здесь кантовскую мысль о том, что анализ каких бы то ни было понятий еще не дает нам основания говорить о существовании предметов этих понятий. Если вопрос касается того, *что* существует, он может быть адресован разуму, который работает с понятиями. Сами понятия — продукт деятельности разума. А вопрос о существовании существующего, хотя и понимается из разума, но узнается только посредством опыта. Понятие «опыт» является фундаментальным для позитивной философии, и тем самым ограничиваются притязания всякой рационалистической философии на априорное понятие разума. Шеллинг пишет: «„В себе“, сущность, понятие, природа человека... остается той же самой, даже если бы в мире не было ни одного человека, как „в себе“ геометрической фигуры остается тем же самым независимо от того, существует она или нет».

Комментарий к онтологическому различению бытия и сущего. Пока развернутое размышление Шеллинга похоже на своеобразное сочетание идей Канта и Хайдеггера. Но только не того Канта, который исходил из «трансцендентального Я», напротив, Шеллинг пишет об *абсолютном разуме*, но с учетом важнейшего тезиса Канта о невозможности из одних только понятий вывести существование чего бы то ни было.

Шеллинг подробно обосновывает онтологическое различение «сущего» и «бытия» («что» и «есть») и подчеркивает его важность, упрекая всю философию, особенно Гегеля, за то, что она была философией только схваченного в понятиях сущего и пренебрегала бытием сущего (существованием).

Но, по Канту, философия и не может заниматься действительным существованием — она познает лишь возможный опыт. По этой причине Кант полагал, что, с одной стороны, существование из сущностей невыводимо (в этом пункте позиции Канта и Шеллинга совпадают), а с другой — (в отличие от Шеллинга) такое выведение и не требуется. Факт существования удостоверяется непосредственно опытом помимо всякого разума и, кроме того, ничего не добавляет познанию.

В отличие от Хайдеггера, видевшего в «бытии» собственный предмет философии, Шеллинг не интересуется собственно категориальным содержанием «бытия» (вообще) и «родов бытия».

Отношение к негативной философии. Критика Гегеля. Возвратимся к противопоставлению Шеллингом негативной и позитивной философии. Негативная философия имеет своим предметом только сущности, воплощенные в понятиях. Шеллинг подчеркивает: «Разум дает по содержанию все, что встречается в опыте, он постигает *действительное*, однако на этом основании *еще не действительность*, а это большая разница. Действительное существование природы и ее единичных форм наука разума не предоставляет; постольку опыт, посредством которого мы знаем именно действительное существование, составляет независимый от разума источник...»

В науке разума происходит только *логическое движение*, а, значит, весь рационализм, включая собственную прежнюю систему тождества и учение Гегеля, — это отрицательная (негативная) философия». Шеллинг не скупится на критические замечания в адрес Гегеля, это особенно касается проблемы ложно понятого тождества мышления и бытия. Шеллинг пишет: «Я, конечно, не буду оспаривать это тождество, понимаемое в

верном смысле, потому что оно исходит от меня, но ошибочное понимание и вытекающую из него философию я, пожалуй, должен опровергнуть. Философия, изложенная Гегелем, — это *негативная философия, вышедшая за свои пределы*. Данную философию, раздувающую себя до *позитивной*, тогда как по своему конечному основанию она может быть лишь негативной, я не только здесь, а уже много раньше в своих публичных лекциях опроверг и буду оспаривать беспрестанно, т. е. пока это еще будет казаться необходимым, в то время как истинную негативную философию... я счел за величайшее благодеяние».

Хотя рационализм и негативная философия для Шеллинга совершенно равнозначные понятия, он отвергает негативную философию не полностью — она является недостаточной, но необходимой предпосылкой позитивной философии. Ограниченность негативной философии в том, что она не способна понять собственную ограниченность (она сама — еще не вся философия). Ей противопоставляется (как дополняющая и превосходящая ее) положительная, позитивная философия. Предмет позитивной философии — иррациональная «мировая основа и ее развитие в разумный мир». Методом позитивной философии может быть не разум, а только опыт. Позитивная философия — это «метафизический эмпиризм». Чтобы развернуть содержание этого понятия, необходимо уточнить, что Шеллинг понимает под опытом.

Философия и опыт. Итак, мы выяснили, что существование может быть подтверждено лишь опытом. Но тогда актуальным остается вопрос, имеет ли с ним дело априорная философия как наука разума? Шеллинг пишет: «...в *опыте* наука разума обладает не *источником*, наподобие того как для прежней метафизики он составлял один из источников, но *спутником*. Таким способом немецкая философия заключает эмпиризм, не будучи поэтому сама эмпиризмом. Однако наступает момент, когда такому отношению приходит конец, потому что вообще приходит конец опыту. Согласно Канту, *Бог* есть последнее, все завершающее понятие разума, и это понятие разум, таким образом, все еще исходя из себя самого, найдет не как случайный, а как необходимый конец. Но в отношении того, что *Бог существует*, разум не может, как в случае всех других а priori постигнутых понятий, отослать к *опыту*». Рассуждение Шеллинга снова упирается в *существование Бога*, которое в отличие от прочего существования в *опыте* не дано. Отчасти это связано с тем,

что и в предшествующей традиции Бог понимался как единственный «объект», существование и сущность в котором были абсолютно тождественны. Здесь важно иметь в виду, что при всей близости к Канту у Шеллинга речь в первую очередь идет не о субъективном разуме, а об *абсолютном разуме как всеобщей потенции познания и бытия*.

Позитивная философия и философский эмпиризм. Виды эмпиризма. Шеллинг убежден, что связь между позитивной философией и эмпиризмом должна все-таки иметь место. Для рационализма ничто не может возникнуть посредством деяния, например свободного творения, он знает лишь сущностные отношения. Все у него следует исключительно вечным, т. е. одним только логическим, образом. Эмпиризм подчинен иным закономерностям и более разнообразен. Шеллинг выделяет следующие виды эмпиризма.

1. *Чистый (голый) эмпиризм* (так понимает эмпиризм и Гегель, что представляется Шеллингу ошибочным) сводит эмпирическое к чувственному (внешнему и внутреннему) опыту.

2. *Философский эмпиризм* включает в себя не только сенсуалистические системы.

2.1. Самая низкая ступень философского эмпиризма ограничивает все познание чувственным опытом, отрицая сверхчувственное вообще или же как возможный предмет познания. У него даже нет общего с позитивной философией противостояния рационализму.

2.2. Более высокая ступень философского эмпиризма — *мистический эмпиризм* утверждает, что сверхчувственное может стать действительным предметом опыта, но не чувственного, а сверхчувственного.

2.2.1. Низшая ступень мистического эмпиризма достигается только при помощи божественного откровения, мыслимого в то же время как внешний факт.

2.2.2. Следующая ступень мистического эмпиризма ссылается на внутренний факт некоего неодолимого чувства, убеждающего нас в существовании Бога (это похоже на раннее учение Якоби, который позднее пытался помириться с рационализмом).

2.2.3. Третий род мистического эмпиризма превращает сверхчувственное в предмет действительного опыта и допускает экстатическое перемещение человеческого существа в Бога. К этой ступени мистического эмпиризма

относится теософия. Это учения и системы, которые противопоставляли себя догматизирующему рационализму прежней метафизики. Теософия, по Шеллингу, — это преимущественно спекулятивный, или теоретический, мистицизм. При всей противоположности рациональной философии она лишь стремится за пределы рационализма, будучи действительно не в состоянии вырваться за границы его субстанциального знания. Теософия содержит в себе требование позитивной философии, пусть ей самой не реализованное (Бёме, Баадер).

Позитивная философия — не теософия. В комментаторской литературе распространены утверждения, будто позитивная философия максимально близка теософии и даже совпадает с ней. Сам Шеллинг полагал иначе. Позитивная философия есть познание того, что не может встретиться в (действительном) опыте, что находится над ним. Иными словами, позитивная философия хочет того же самого, к чему стремится теософия, но пытается прийти к цели научным путем и методически. Шеллинг характеризует позитивную философию как эмпирический априоризм (эмпиризм априорного), поскольку в ней доказывается, что *prius* есть Бог. Он пишет: «В отношении мира позитивная философия есть наука а priori, выведенная, однако, из абсолютного prius; в отношении Бога она есть наука и познание а posteriori. Что *позитивная философия не может быть теософией*, заключается уже в том, что она определена именно как философия и как наука, между тем как теософия не хочет называть себя философией, а, отказываясь от науки, желает вещать из непосредственного созерцания».

Позитивная философия как наука. Позитивная философия и эмпиризм. Каким же образом желаемая Шеллингом наука — позитивная философия — есть философия и каким образом она может претендовать на статус науки? Шеллинг пишет: «Если... рационализму может противостоять только эмпиризм, то позитивная философия как противоположность рационализма все же... каким-то образом и в каком-то смысле является эмпиризмом».

В отличие от философии понятий, философии абстрактных сущностей, т. е. рационализма, позитивная философия, как и всякий эмпиризм, будет исходить не из того, что коренится в мышлении, в разуме, а из того, что существует до и помимо

всякого разума, т. е. она будет исходить из бытия, пребывающего до мышления. Идея абсолютного идеализма здесь сохраняется, в позитивной философии абсолютное тождество понимается как абсолютное бытие, существующее до всякого мышления и находящееся над всяким опытом. Человек обладает чувственным и сверхчувственным опытом, причем в последнем ему открывается безусловное трансцендентное бытие. Прежде мы договорились, что слово «трансцендентальный» характеризует философию, связанную с субъектом и анализирующую не столько действительность, сколько способы деятельности этого субъекта. Трансцендентное же — это изначально потустороннее, запредельное, не встречающееся ни в каком опыте и не данное нам в опыте (вроде «вещи в себе» Канта). И Шеллинг здесь имеет в виду именно такое бытие. Он пишет: «...позитивная философия из какого-либо встречающегося в опыте бытия исходит так же мало, как мало она исходит из только лишь в мышлении сущего (ибо тогда она оказалась бы негативной). Если она исходит не из чего-то в мышлении сущего, следовательно, вообще не из чистого мышления, то в таком случае она будет исходить из того, что есть до и вне всякого мышления, стало быть, из бытия, но не из эмпирического бытия — а только из абсолютно вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, *бытие, из которого исходит позитивная философия* и которое уже не может быть только лишь относительным *præius* (как потенция, лежащая в основе науки разума), *есть безусловно трансцендентное бытие*».

Философия откровения как часть позитивной философии. Раз речь зашла о трансцендентном бытии, то возникает следующий вопрос: как позитивная философия (мы выяснили уже, как она относится к негативной философии и к существующим формам эмпиризма) относится к философии откровения, а философия откровения — к религиозной философии?

Но сначала нам надо знать, что философия откровения — это часть позитивной философии, причем главная часть. Есть еще философия мифологий, которая предшествует в книге Шеллинга философии откровения, и она тоже относится к позитивной философии. Но философия откровения — это не вся позитивная философия. И вот что здесь существенно и важно, потому что это тоже противоречит ходячим представлениям о

позитивной философии Шеллинга как философии теософской и вообще религиозной. Для философии откровения, которую Шеллинг нам демонстрирует в этой книге, откровение — не источник и не исходный пункт, как для религиозной христианской философии. Откровение выступает в ней в том же смысле, в каком мы говорим о философии природы или о философии истории. Природа и история являются здесь предметами исследования, а в философии откровения таким предметом является откровение. Поэтому философия откровения не может быть названа религиозной философией. Это так еще и потому, что философия — свободный научный поиск, как говорит Шеллинг, а в религии истина откровения уже предпослана. Шеллинг заявляет: «...философия, которая вынуждена призвать на помощь католицизм или протестантизм, либо никогда ничего не представляла собой, либо близка к тому, чтобы уже ничем не быть».

Шеллинг отклоняет откровение как формальный принцип для всякой (в том числе и позитивной) философии, подчеркивая то обстоятельство, что тот, кто хочет и может верить, не философствует, а тот, кто философствует, именно так демонстрирует, что ему одной лишь веры недостаточно. Но при этом Шеллинг не отрицает содержательной зависимости всей новой философии от христианства, с тем чтобы доказать, что позитивная философия все-таки необходимо является христианской. Он пишет: «Основное содержание христианства составляет именно сам Христос, не что он сказал, а что он есть, что он сделал. Христианство не является непосредственно неким учением, оно есть дело — объективность; учение всегда есть лишь выражение этого дела».

Именно делом считает Шеллинг и содержание своей философии откровения. Если бы откровение не содержало ничего другого, кроме того, что есть в разуме, то оно не представляло бы абсолютно никакого интереса. Однако есть в нем нечто такое, что выходит за пределы разума.

Ведь уже все то, что познается с помощью одного лишь опыта, выходит за пределы разума. В человеческой истории, даже в поведении и поступках людей, встречается много такого, что невозможно понять из одного только разума. Разумный человек на этом основании еще не является героем мировой истории. Шеллинга занимает здесь изложение и разъяснение «той великой всеобщей истории, которая охватывает не один только человеческий род, но само творение с самого начала».

Воля как начало философии. Философия, способная совершить это дело, должна объяснить, что такое сущее, выработать это понятие. Негативная философия знает место сущего только в мысли, тогда как позитивная философия непосредственно соотносится с ним в жизни. Правда, здесь Шеллинг вспоминает о том, что он все время говорит о двух философиях — негативной и позитивной, тогда как не может быть двух родов философии. Философия должна быть единой, поскольку един наш разум. Шеллинг пишет: «...следовало бы знать, действительно ли негативная и позитивная философия являются двумя различными философиями или, быть может, они суть только две стороны одной и той же философии, суть одна философия в двух различных, но необходимо составляющих единое целое науках. Это решит последующее рассмотрение. Требуется и то, и другое: наука, постигающая сущность вещей, содержание всего бытия, и наука, объясняющая действительное существование вещей».

Важно, что негативная философия остается всегда философией школы, а позитивная философия — философией жизни, поскольку может начинаться с самого простого, например с высказывания «я хочу». Речь здесь идет о том, что само бытие, если оно понято как бытие чем-то произведенное, произведено все-таки волей, какой-то волей, чьей-то волей, и поэтому воление оказывается первичнее бытия.

Воление, свободная воля — это не что иное, как необходимо существующее до бытия. Шеллинг акцентирует внимание на понятии «того, что есть до бытия». В сущности, само оно еще есть ничто, т. е. ничто в сравнении с тем, чем будет потом. Иными словами, оно не может быть ничем иным, кроме как непосредственно могущим быть. Шеллинг характеризует его таким образом: «Под непосредственно могущим быть нужно мыслить то, что, для того чтобы быть, не предполагает совершенно ничего иного, кроме самого себя, не нуждается ни в чем, кроме того, чтобы хотеть, для которого посредине между бытием и небытием не находится ничего, кроме именно этого воления».

Метафизический эмпиризм. Религиозный опыт. Итак, Шеллинг осознает факт, что в действительном мире существует неразлагаемый разумом остаток». Это свидетельствует об ограниченности всякого рационализма. Но опыт, который по мысли Шеллинга, выходит за границы рациональной философии, — это отнюдь не чувственный опыт эмпиризма. Это *опыт удосто-*

верения существования мировой основы, т. е. опыт религиозный, религиозное сознание. Мировая основа развивается в разумный мир и обнаруживая себя в рациональных представлениях людей.

Как указывает Виндельбанд, «метафизический опыт положительной философии есть... жизнь религиозных представлений человечества в ее историческом развитии. Метафизический эмпиризм — это эмпиризм откровения не в личной или... конфессиональной форме», а в совокупности всех представлений, в каких когда-либо «явилась мировая основа разумному сознанию». Тем самым важность приобретают не только вера и откровение, но и мифологии как формы богопознания. Позитивная философия оказывается, замечает Виндельбанд, «философией истории мифологии и откровения».

Ступени развития мировой основы. Шеллинг рассматривает три ступени развития мировой основы:

1) слепое бытие воли как «вечная природа в Боге» (эта ступень тождественна мировой воле Шопенгауэра);

2) «сама себе открывающаяся воля», обнаруживающаяся, во-первых, как бессознательная творящая воля в природе, как действующая сила (*causa materialis*), во-вторых, как «рассудительная воля — деятельная мировая жизнь» (*causa efficiens*), в-третьих, как «целесообразно действующая воля... постигающая мировую цель» (*causa finalis*), — «это саморазвитие завершается сознанием», «иррациональная диалектика приводит к противоположению воли мышлению», к сознанию;

3) «синтез этих двух моментов» — «понятие абсолютного Бога... преодоление темной воли через волю открывшуюся», движение к христианскому Богу — Троице.

Главная мысль Шеллинга сконцентрирована в тезисе о том, что преодоление неразумной мировой основы осуществляется посредством ее собственного разумного откровения. Как это может быть познано?

Согласно Шеллингу, позитивное познание Бога — это *созерцание*. Созерцание противостоит: 1) рационально опосредованному логическому познанию; 2) субъективной вере, останавливающейся перед «непостижимым», неспособной к действительному познанию своего предмета и не обладающей объективностью знания. Шеллинг называл это созерцание спекулятивной (умозрительной) мистикой. Реальность, как существующее, постигается эмпирическим (созерцательным) познани-

ем. Предметом философского эмпиризма выступает процесс творения.

Шеллинг по-своему интерпретирует требование Гегеля к познающему разуму следовать «специфической логике специфического предмета». Он считает, что сам Гегель придерживается не специфической логики предмета, а логики понятия предмета, т. е. логики сущности. Шеллинг хочет удержать внепонятийную специфичность предмета в его существовании.

При этом он подчеркивает, что религиозное созерцание не является непосредственным мистическим общением индивида с Богом, а всегда рационально опосредовано рефлексией. Философия откровения есть знание Бога, а не интимное общение с ним.

Итоги эволюции Шеллинга. Если искать сквозную тему (отчасти и метод) на всех этапах философской эволюции Шеллинга — это *творение* в разных его вариантах и модификациях. В трансцендентальном идеализме — это Я, которое творит весь мир; в натурфилософии — это природа, которая созидает себя и все свои формы и потенции и доходит до духа, творит из себя дух. В абсолютном идеализме мы видим творение, понятое в теогоническом смысле, как некое единое, которое дифференцируется, творит из себя; в философии искусства речь идет о сознательном и бессознательном художественном творении. Творение у Шеллинга выступает как фундаментальное понятие, причем это — творение из ничего и, что еще более важно, свободное творение. Все затруднения связаны с тем, что этому акту творчества (будь то художественное, Я, природа, абсолютное тождество), воле приписывается статус свободы.

Наследие «позднего» Шеллинга у нас, по сути, не проанализировано. В немецкой литературе все недоразумения трактовок его позитивной философии как апологии мистического религиозного опыта остались, хотя, на деле, Шеллинг отмежевывается от прямой религиозной мистики.

Остается сказать несколько слов о логике эволюции Шеллинга. В движении от натурфилософии через трансцендентальный идеализм, абсолютный идеализм, философию тождества к позитивной философии и философии откровения каждая обретаемая Шеллингом позиция превращала низшую уже преодоленную им позицию в ступень к себе; делала прежнюю философию всего лишь относительной, но в преобразованном и снятом виде включала ее в себя. Это справедливо в целом и в отношении того, что сам Шеллинг называл своими *первой* и *второй* фило-

софиями. Он считал неправомерным их противопоставление и пытался вновь переформулировать содержание негативной философии в ее отношении к позитивной. Последняя может пониматься (1) как вывод из негативной философии, (2) как рефлексия над ней, (3) как ее противоположность, (4) как единство с ней. Шеллинг писал: «...негативная философия останется преимущественно *философией школы*, позитивная — *философией жизни*. Только обе вместе и дадут полное посвящение, которого должно требовать от философии» (имеется в виду посвящение в Элевсинские мистерии).

Но, повторим еще раз, ни по проблематике, ни по методологии позитивная философия явно не является новоевропейской классической философией. Напротив, она отказывается от ее исходных положений, например, от «субъективного принципа» и базовых понятий, таких как «субъект-объект» и их отношение. Это не «философия сознания» (тем более, самосознания), не традиционная «метафизика», понятая как философия понятий, «абстрактных сущностей». Она близка иной эпохе философствования, в рамках которой, собственно, и должна рассматриваться.

Так или иначе, совершенный Шеллингом переход от сущности к существованию в такой иррационалистической интерпретации ведет к философскому волюнтаризму или к философии жизни. Но Шеллинг уже опоздал, потому что эти его работы были опубликованы только в конце 50-х годов, когда на философском небосклоне уже взошла «звезда» Шопенгауэра — одного из самых блестящих в литературном отношении философов немецкого образца.

Лекция 16

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

(общая характеристика)

Жизнь и труды. Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в 1770 г. в Штуттгарте (в области Швабия, как и Шеллинг). В 1788—1793 гг. он проходил обучение в Теологическом (Богословском) институте Тюбингенского университета вместе с Шеллингом и Гельдерлином. По его окончании Гегель работал домашним учителем, служил в Берне и во Франкфурте-на-Майне. С 1801 г. по протекции Шеллинга, который раньше начал свою преподавательскую деятельность, занял пост доцента в Йене. Раньше этот пост занимал Рейнгольд, ученик Канта, а потом Фихте, который ушел оттуда в 1799 г. со скандалом, затем доцентом стал Шеллинг, пригласивший на должность второго доцента Гегеля.

Первой публикацией философа была статья «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801). В 1801—1803 гг. вместе с Шеллингом Гегель издавал «Критический философский журнал», в котором была опубликована их совместная работа «Отношение философии к натурфилософии вообще». С 1805 г., после отъезда Шеллинга, Гегель становится экстраординарным профессором в Йене. В октябре 1807 г. происходит знаменательное историческое событие — битва под Йеной, ставшая преддверием Аустерлицкого сражения, в которой одержал победу Наполеон. По легенде, в ночь перед битвой Гегель завершил свою эпохальную работу под названием «Феноменология духа». Как раз Наполеон символизировал для Гегеля «мировой дух», и когда жители Йены жаловались на бесчинства французов, философ указывал им на то, что они не понимают величие этого духа.

Вскоре после этого Гегель уехал из Йены и работал некоторое время редактором газеты в Бамберге, которую закрыли за непатриотические идеи (в ней печатались публикации, восхваляющие власть французов), потом директором гимназии в Нюрнберге (до 1816 г.). На это время приходится публикация его знаменитой трехтомной «Науки логики» — так

называемой «Большой логики», которая печаталась с 1812 по 1815 г. Гегель также проработал два года в университете Гейдельберга, а с 1818 г. обосновался в Берлине, где заведовал кафедрой философии в Берлинском университете и был даже некоторое время ректором. В 1831 г. Гегель умер от холеры.

После выхода в свет «Феноменологии духа» и «Науки логики» он напечатал «Энциклопедию философских наук» в трех книгах, которая при его жизни выдержала три переиздания (1817, 1827, 1830). Это была система его философии, изложенная, как он предполагал, в популярной форме. Можно назвать еще одну книгу, не считая статей, которую Гегель успел опубликовать при жизни — это «Философия права» («Основания естественного права и науки о государстве. Основы философии права», 1820). На основании конспектов и записей лекций Гегеля слушателями были посмертно опубликованы следующие его сочинения: «Лекции по истории философии» в Йене, три тома «Лекций по философии истории», три книги «Лекций по эстетике» («Философии искусства») в Нюрнберге, два тома «Лекций по философии религии». Все эти курсы лекций считаются аутентичными мыслям философа.

Переводы и литература. До революции Гегель издавался в России фрагментарно. Первое серьезное издание — *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. М.; Л., 1929—1959). Тома этого издания выходили не ежегодно и не подряд, последним увидел свет в 1959 г. 4-й том «Феноменологии духа» в переводе Г. Г. Шпета. Это издание является уже библиографической редкостью.

Затем в серии «Философское наследие» начали выходить отдельные произведения: «Наука логики» в 3 т. (М., 1970—1972); «Работы разных лет» в 2 т., где был представлен молодой Гегель (М., 1970—1971); «Энциклопедия философских наук» в 3 т., которая продавалась во всех газетных киосках страны (М., 1974—1977); «Философия религии» в 2 т., доступная только по подписке (М., 1975—1977) и «Философия права» (М., 1990). Отдельно были изданы «Эстетика» в 4 т. под ред. А. В. Гулыги (3 тома «Лекций...» и 4-й том, собирающий все эстетические отрывки из работ философа) (М., 1968—1973) и «Политические произведения» (М., 1978).

В серии «Слово о существе» были переизданы следующие произведения Гегеля: «Феноменология духа» (СПб., 1992);

«Философия истории» (СПб., 1993); «Лекции по истории философии» в 3 т. (СПб., 1993—1994); «Наука логики» («Большая наука логики» в одном томе. СПб., 1997); «Эстетика» в 2 т. (СПб., 1999).

Не перечисляя многочисленные публикации, в том числе сборники, посвященные наследию Гегеля, его судьбам и отдельным проблемам его философии, назовем лишь некоторые произведения о гегелевской философии в целом. Наиболее авторитетно изложение идей Гегеля представлено в работе К. Фишера «История новой философии» в 2 т. (т. 8, 9), хотя некоторые из оценок Фишера устарели. Можно назвать и ряд работ авторитетных советских авторов. Книга М. Ф. Овсянникова «Философия Гегеля» (М., 1971) удобна для учебного восприятия, но лишена оригинальных мыслей и также изобилует устаревшими оценками. Работа грузинского философа К. С. Бакрадзе «Система и метод философии Гегеля» (Тбилиси, 1958; есть переиздания) вполне оригинальна с точки зрения текста, но оценки в ней тоже устарели. Внимания заслуживают и главы, посвященные Гегелю, в работе Э. В. Ильенкова «Диалектическая логика» (М., 1984).

Надо отметить, что в последние годы Гегелю «не везло» с исследованиями, последними заслуживающими внимания работами советского периода были работа М. А. Кисселя «Гегель и современный мир» (Л., 1982) и исследование Н. В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к „Науке логики“. Формирование принципов системности и историзма» (М., 1984). С тех пор появилось лишь несколько публикаций о философии Гегеля, в частности работы М. Ф. Быковой, А. В. Кричевского «Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля» (М., 1993); М. Ф. Быковой «Мистерия логики и тайна субъективности» (М., 1996) и Д. В. Масленникова «Природа логического в немецкой философии» (СПб., 1997).

Из обращений к гегелевскому наследию на русской почве следует назвать объемную статью В. С. Соловьева «Гегель», написанную для энциклопедии Брокгауза—Эфрона и переизданную в 90-е годы (*Соловьев В. С. Соч.:* В 2 т. М., 1988. Т. 2).

Особое место в работах о Гегеле занимает переизданная в одной книге фундаментальная двухтомная докторская диссертация И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (СПб., 1994) — работа глубокая и весьма спорная по интерпретациям, но не пригодная на роль «пособия» для изучения философии Гегеля.

Из переводных работ следует порекомендовать прочесть брошюру Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21), с которой раньше вообще начиналось изучение философии в вузах. Из работ, посвященных «молодому Гегелю», отметим сочинение Д. Лукача «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (М., 1987). Неокантианский взгляд на гегелевское наследие представлен в произведении В. Виндельбанда «От Канта до Ницше» — правда, Гегелю Виндельбанд уделяет в ней меньше внимания, чем Канту. Интересны также работа Г. Маркузе «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории», посвященная социально-философской проблематике философии Гегеля (СПб., 2000), и работа ученика М. Хайдеггера К. Левита «От Гегеля к Ницше» (СПб., 2002). Изданы и знаменитые лекции авторитетного французского комментатора «Феноменологии духа» А. Кожева «Введение в чтение Гегеля» (СПб., 2003); наиболее важны две из этих лекций — «Диалектика реального и феноменологический метод Гегеля» и «Идея смерти в философии Гегеля» (ранее они были изданы в издательстве «Логос» в 1998 г.). Изданы работы открывателей Гегеля для французских интеллектуалов (Фуко, Бодрийара, Лакана, Деррида и др.) — Жана Ипполита «Логика и существование. Очерк логики Гегеля» (СПб., 2006) и Жана Валя «Несчастное сознание в философии Гегеля» (СПб., 2006). Переиздана старая работа немецкого историка философии Р. Гайма «Гегель и его время» (первое издание 1857 г.).

Это очень интересная, но *не* учебная литература.

Интерпретации. В Британии в начале XX в. был небольшой период господства неогегельянства, связанного с именем Ф. Г. Брэдли, но влияние этой традиции не состоялось как европейское явление. Особо следует упомянуть о французской традиции интерпретации Гегеля, возникшей после Второй мировой войны благодаря А. Кожеву (Кожевникову), Ж. Ипполиту, Ж. Валу, Ж. П. Сартру с его «Критикой диалектического разума». Одной из наиболее значимых и перспективных тенденций переосмысления Гегеля стал неомарксизм («западный марксизм»). Его представители — Д. Лукач, Г. Маркузе и Т. Адорно (последние представляют франкфуртскую школу) — осуществили критический вариант и «модернизацию» гегельянства. Остановимся на некоторых крупных интерпретациях философии Гегеля.

А. Кожев (Кожевников). Лекции А. Кожева о Гегеле (главным образом посвященные «Феноменологии духа») оказали серьезное влияние на французских «постмодернистов» (Батая, Деррида, Делёза). Кожев отдает себе отчет, что он не совсем аутентично рассматривает философию Гегеля в исторической перспективе; но уверенность ему придает убеждение в том, что сам Гегель не так уж хорошо ее понимал. Так, центральный для гегелевской мысли тезис о тождестве мышления и бытия интерпретируется Кожевным как тождество, схваченное в мысли, всегда осмысленная субъектом реальность, в которой нераздельно даны бытие и осознающее его мышление (субъекта), т. е. как нераздельное единство субъекта-объекта. Это бытие «корректно и полно раскрытое связным дискурсом» в логосе человека как мыслящего существа. Подобная интерпретация получила популярность во французской традиции — под ее влиянием книги Ж. Ипполита и Ж. Валя ориентированы на единство мышления языка и бытия.

Центральное для философии Гегеля слово «понятие» интерпретировано Кожевным как «концептуально понятая реальность» (т. е. как субъективное, человеческое «понятие»). Аргументировать, что эти и другие интерпретации Кожевным Гегеля существенно расходятся со всей историко-философской традицией и вряд ли адекватны позициям самого Гегеля, представляется даже излишним. Вместе с тем у Кожева налицо тенденция сближения Гегеля с хайдеггеровской позицией — речь у него идет не просто о бытии, но об открывающемся, обнаруживающемся (через человека) бытии, причем обязательно оформляемом в слове-дискурсе. Кстати, как заметил в одной из бесед Г.-Г. Гадамер, отвечая на вопрос о его отношении к интерпретациям Гегеля Кожевным, он сомневается, будто Кожев вообще был в состоянии понимать Гегеля.

Иными словами, то, что из Кожева взяли постмодернисты, можно назвать «Гегелем, интерпретированным в экзистенциальном ключе». Суть замысла Кожева заключалась в том, чтобы раскрыть философию Гегеля как экзистенциальную философию «в современном смысле слова» и показать, что диалектика, как основной метод работы немецкого философа, не относилась к природе (поскольку это не имело смысла), а проявлялась только в борьбе и труде, т. е. во взаимодействии человека с вещами и другими людьми в процессе преобразования мира.

Г. Маркузе. «Разум и революция» — главная книга Маркузе первого периода его творчества и вторая посвященная Гегелю (первая написана по докторской диссертации 1932 г. об историчности у Гегеля). В ней Маркузе выступает в максимальной (в его биографии) степени как неомарксист. Но интерпретация Маркса и Гегеля осуществляется в духе «негативной (критической) философии» в противоположность «позитивной философии», подчиняющей разум «авторитету факта». Для Маркузе всякий эмпиризм (как апология сущего) ведет к конформизму. Только на пути обоснования всеобщности и необходимости истин разума можно обосновать должное, выходящее за пределы сущего.

Тенденциозность общей интерпретации Гегеля у Маркузе отчетливо проявляется в его отношении к объективному мышлению как субстанции. Маркузе явно желает снять наиболее одиозные моменты гегелевского абсолютного идеализма, поэтому под центральным понятием Гегеля «субстанция-субъект» подразумевает человеческий (и далее — исторический) субъект. Другого «субъекта» (правда, не единичного человека, а человека в его всеобщности) для Маркузе нет. Аналогично и с интерпретацией «объективного мышления» и его логики у Гегеля. Согласно Маркузе, «Логика» Гегеля «в первую очередь имеет дело с формами или видами бытия так, как они постигаются мыслью»¹. А гегелевское понятие «истинное бытие» Маркузе интерпретирует как «истинно постигнутое субъектом».

Значение и оценки философии Гегеля. Когда в 1818 г. Гегель приехал в Берлин, он был уже «властителем дум» не только в Германии, но и во всей Европе, в том числе и в России (например, для М. Бакунина). Пик популярности его философии пришелся на начало 1830-х годов. После смерти Гегеля в 1831 г. в системе гегелевских понятий философствовали все — от газет до светских салонов. К концу 1830-х годов гегелевская школа распалась на консерваторов-старогегельянцев и на радикалов-младогегельянцев (Л. Фейербах, Б. Бауэр, К. Маркс и др.). Есть даже шутка английского историка Э. Карра, согласно которой в битве за Сталинград сошлись две школы Гегеля — консервативная (нацизм) и радикальная (марксизм). Тем не менее с начала 1840-х годов влияние Гегеля пошло на спад. Фридрих Вильгельм IV специально пригласил Шеллинга с его «философией

¹ Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб., 2000. С. 100.

откровения», чтобы он «перекрыл» слишком свободолюбивую и радикальную, по мнению прусского короля, философию Гегеля. Одной из причин этого была революция 1848 г., после которой в немецкой философии начали доминировать иррационалисты (А. Шопенгауэр, Э. Гартман). Гегель оказался не самым востребованным философом. Вторая половина XIX и XX в. не благоприятствовали ренессансу гегелевской философии. А то, что мы наблюдаем у французов, — это, скорее, исключение, которое подтверждает правило.

Наследие Канта, с присущими ему элементами метафизического скепсиса, находится в более благоприятном положении. Это связано с тем, что стиль Канта ближе к современной вопрошающей манере философствования. Гегель же был убежден, что в его мысли философия переходит из исторического существования в логическую завершенную форму, в которой не будет никакой истории философии, а будет только гегелевская философия в форме логики. Случилось так, что сама гегелевская философия, которая провозгласила себя завершением всего исторического процесса философии, воспринимается сегодня как нечто далекое, устаревшее, предпрошедшее и не особо актуальное. Подобная точка зрения преобладает в разных странах, даже в Германии, где преподавание идей Гегеля относится к «обязательной классике».

Исключение составляет марксистская традиция, для которой Гегель остается абсолютной вершиной всей предшествующей философии. Когда-то Аристотеля Энгельс называл «Гегелем древнего мира». А. Кожев, о котором уже достаточно было сказано, оценивает отношение Гегеля к Канту аналогично отношению Аристотеля к Платону. Даже мыслители, непосредственно далекие от гегелевской традиции, дали его философии весьма высокие оценки. Например, М. Хайдеггер рассматривал ее как абсолютную вершину спекулятивного мышления. М. Фуко (под влиянием интерпретации Гегеля Ж. Ипполитом) сказал: «Чем больше мы удаляемся от Гегеля, тем больше, в результате, к нему приближаемся. Быть может, это и есть „хитрость гегелевского разума“?»

Конечно, существовало и немало резко негативных оценок философии Гегеля (от А. Шопенгауэра до К. Поппера), вплоть до обвинений в шарлатанстве.

Вопрос о религиозности философии Гегеля. Вопрос о религиозности гегелевской философии составляет предмет ожив-

ленных дискуссий, начавшихся почти во времена жизни Гегеля и активно дебатировавшихся в полемике старогегельянцев и младогегельянцев. Дискуссии продолжаются и по сей день. Знакомясь с исследованиями различных философов о проблеме религии в философии Гегеля, сталкиваешься с большим разнообразием мнений. Например, И. Ильин рассматривал Гегеля как сугубо религиозного мыслителя, К. Левит — как протестантского философа, а такие значимые для российской традиции фигуры, как С. Булгаков и Л. Шестов, были полностью убеждены, что философия Гегеля антирелигиозна, что у него, как и у Фихте возобладал логицизм, который не позволяет никаких религиозных интерпретаций. Как известно, Гегель в своих трудах для иллюстрации тех или иных положений неоднократно обращался к догматам христианского вероучения (грехопадению, искуплению, троичности). Но его философия не религиозная философия в традиционном смысле, когда религиозная мысль привлекается для аргументации философских размышлений. Гегелевский Бог — философское понятие, вытекающее из размышления, а не представляющее собой основание или аргумент. Такой Бог не обладает трансцендентным самостоятельным существованием, а является отражением пантеистической спекулятивной теологии или «онто-тео-логии» (Хайдеггер). Дильтей (в работах о месте человека в эпоху Возрождения и Реформации) показал, что гегелевский подход укоренен в немецкой традиции. В таком случае Гегель выступает не завершителем традиции Канта, а его открытым оппонентом.

Речь при этом должна идти о той же традиции, что была обнаружена нами у Шеллинга, начиная с его религиозных интерпретаций философии абсолютного тождества (от Мейстера Экхарта до Я. Бёме), и той же проблеме творения мира из ничего. Ее основания можно увидеть у неоплатоников. В таком случае вся система философии Гегеля интерпретируется как философская реконструкция развертывания Бога в Мир, его самопознания (через человека) и возвращения к себе. В текстах Гегеля немало оснований и для таких интерпретаций. Например, в «Науке логики» ее предмет — сфера чистой мысли — трактовалась Гегелем прямо по аналогии с Богом до акта творения.

Действительно, общая конструкция гегелевской системы воспроизводит в модифицированном виде схему Фомы Аквинского, заявлявшего в «Сумме против язычников», что он хотел бы исследовать в первую очередь то, что явил сам Бог (т. е. онтологию), далее — выход творения из Бога (т. е. космологию),

наконец, возвращение всего к Богу (т. е., сотериологию). У Гегеля это «идея в себе» — «вне себя» (в инобытии) — «для себя» (возвращающаяся к себе).

Как и религия, философия познает Бога как абсолют, но делает это более совершенным образом, чем в религиозных представлениях-переживаниях. Бог понят Гегелем как результат и вечное самосознание философии, но истинным Богом оказывается не личный антропоморфный Бог, а абсолютный дух в форме мысли. Подобные трактовки Бога вполне могли породить обвинения в атеизме. С. Булгаков, обвиняя Гегеля и Фихте в «панлогизме», усмотрел, что у них «философский эксперимент произведен с настойчивостью изумительной и силой колоссальной, трагедия еретического философствования изжита до глубины и явлена с убедительностью...» Тем не менее главный аргумент Булгакова и его единомышленников против «панлогизма», состоящий в том, что логика и диалектика «неспособны дать живое переживание божественного», для самого Гегеля вовсе не убедителен. Истина, согласно Гегелю, и не может быть адекватно получена в переживании.

Однако варианты этой трактовки весьма широко распространены. Например, для К. Левита главная характеристика гегелевской философии — торжество протестантизма, к которому он редуцировал почти все ее содержание. Даже если это отчасти и верно, то лишь в отношении генезиса гегелевской мысли, но не в отношении ее содержания и значения. У Д. Масленникова тот факт, что у Гегеля религия оказалась не самой высокой формой абсолютного духа, объясняется тем, что Гегелю свойственна «абсолютизация безблагодатного религиозного опыта лютеранина» и потому чужда соборность и абсолютная форма истины, возможная лишь в мистерии православной литургии. Но, пожалуй, более важным, чем проблематика конфессиональной христианской ориентации философии, которую Гегель сам всемерно подчеркивал (в том числе и спекулятивно-философски интерпретируя догматы), является вариант осмысления сверхзадачи всей гегелевской философии как по преимуществу спекулятивной теологии.

Существует и прямо противоположная трактовка, представляющая нам материалистического, или атеистического, Гегеля. Она предпринята марксизмом, в том числе и представителями Франкфуртской школы (Т. Адорно, Г. Маркузе и М. Хоркхаймером), рассматривающими неортодоксального, неисторического, неклассического Гегеля. Конечно же, Гегель не был никаким

материалистом и всю жизнь боролся с материализмом. И все же, если исходить из фундаментального для него убеждения в том, что мышление как субстанция не существует вне и до ее воплощения в природе, человеке и его сознании, а реально только в них и более нигде, то возможность такого реалистически-материалистического прочтения уже не покажется совсем фантастической. В таком случае объективное мышление (как субстанция) может быть понято по аналогии с законами объективной реальности, как имманентное ей.

Трудности современных исследований. Гегель писал: «Самое легкое — обсуждать то, в чем есть содержательность и основательность, труднее — его постичь, самое трудное — то, что объединяет и то и другое, — воспроизвести его»¹. Гегелевская мысль как раз отличается трудностью ее воспроизведения, у нее есть своя терминология, как и у Канта, но архаичность кантовской философии (поскольку наша отечественная мысль все же ближе к гегелевской) до некоторой степени позволяет домысливание. Поскольку мы знаем основания, установки, постольку можем даже представить, как Кант должен был размышлять в подобных случаях. За Гегеля мыслить совершенно невозможно, хотя, казалось бы, он тоже строгий методист-мыслитель. В его философию непросто войти — она трудна для усвоения. Нужно несколько лет, для того чтобы вчитаться в Гегеля, — тогда только можно научиться мыслить по его моделям и стандартам. Можно привести в пример фразу Рейнгольда о том, что в кантовскую философию невозможно войти без «вещи в себе», но с ней там нельзя оставаться. Если освоить ход гегелевской мысли, то выйти из нее точно невозможно. «Выйти» в данном случае означает обрести по отношению к ней плодотворную историческую и философскую дистанцию и, в оптимальном варианте, претендовать на некое ее «снятие» (в диалектическом его понимании). Понимать Канта также непросто. Все же характер его мышления и изложения допускает возможность смены позиций интерпретатора в ходе «понимания» текста, попеременные переходы «извне — вовнутрь» и обратно. Самодовлеющий философский мир Гегеля как бы замкнут в почти непробиваемой «скорлупе» — если приняты принципы и критерии его философствования, то нет возможности «отстраниться»; если же они не приняты, то невозможно «понять» тексты.

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 3.

Отказав гегелевской философии в «историчности», ее невозможно постичь в качестве существенного и плодотворного момента историко-философского процесса иначе как представив в качестве его завершения. Здесь нет возможности, как в случае с Кантом, поменять позицию, интерпретацию и смотреть со стороны или изнутри, поскольку гегелевская философия противится всем внешним подходам.

В современной философской ситуации (в том числе и отечественной) возникли дополнительные сложности. Одни исследователи относятся к философскому наследию Гегеля сугубо «потребительски», используя его тексты в качестве повода и материала для собственных философских упражнений (что отчасти просматривается и в некоторых постмодернистских штудиях о Гегеле). Другие исследователи (весьма немногочисленные) нацеливаются на реконструкцию гегелевской философии. Исследователи этого типа чаще всего лишь воспроизводят и комментируют блестяще сконструированную философскую систему, без надежд сравниться с ее создателем в адекватности ее изложения.

Объективный идеализм (предварительные замечания). Согласно Гегелю, утверждение о том, что все конечное идеально, — это есть идеализм, т. е. это такое учение, которое говорит, что все конечные вещи не обладают самостоятельным бытием. Это не реализм, не признающий за конечными (возникающими и исчезающими) вещами подлинного существования, который предполагает, что эти конечные вещи имеют основания вне себя. Иными словами, чувственный телесный мир, о котором говорил Платон, не признается истинно сущим. По сути дела, это и есть платоновская позиция. Дальше Гегель утверждает, что любая философия — это идеализм, но она не знает об этом; религия тоже принадлежит идеализму, поскольку не признает самостоятельного бытия за конечными вещами. Если допустить, что всякая философия — это идеализм, то противопоставления «идеализм — реализм» и «идеализм — материализм» станут бессмысленными, потому что когда материалисты клянутся материей, они имеют в виду не конкретные предметы, а некоторое понятие, а это уже не сама материя. Более того, говорит Гегель, древние греки, когда говорили о первоначалах, тоже использовали мысли (вода, атомы и т. п.), т. е. всеобщие понятия. Действительно, фалесовская вода — это вода, которую можно найти в ручье, но она же — сущность всех других ве-

щей, которые внешне не являются водой, а по сути производны от нее как первоначала. Поэтому та вода, которая является сущностью всех других вещей, — это не та вода, что течет в ручье. Правда, в том же отрывке Гегель отмечает, что когда обычно говорят об идеализме, то имеют в виду первичность представлений некоторого субъекта, т. е. идеализм, с которым имеет дело немецкая философия, это идеализм субъективный и трансцендентальный. Есть некий субъект, и его представления в сознании или определяют способ существования вещей в мире (Кант), или продуцируют этот мир (Фихте и Шеллинг). Но субъективный идеализм плох, поскольку он непоследователен, конечные вещи оказываются такими же, какими они были, в них ничего не привносится. Поэтому Гегель и говорит, выдвигается этот идеализм бессознательно или сознательно, как принцип, в общем-то он касается только формы представления субъектом мира, а сам мир не задевает — все остается тем же самым. Такой идеализм не может выступать против материализма, поскольку ничего не теряет и ничего не выигрывает в споре. Гегель же выдвигает объективный идеализм, в котором признается некоторое идеальное первоначало, которое существует не в психике субъекта, а в самих по себе вещах, в самой реальности. Мир представляется как идеальная субстанция, как мысль, как мышление. Здесь Гегель формулирует основной вопрос философии (с указания на него же начиналась брошюра Энгельса, а еще раньше в немецкой традиции идеализм и материализм разделил Лейбниц). Основанием всего сущего является не чувственно-телесное, а идеальное, т. е. мысль, поэтому основной вопрос философии решается Гегелем в пользу идеальных вещей. Он доказывает, что материализм как философия невозможен.

Предполагается, что есть некоторое объективное мышление-субстанция, оно не существует само по себе, отдельно и обособленно от воплощения. Это необходимо для понимания трехчастной структуры гегелевской философии, которая включает в себя логику, исследующую чистое мышление. У читателя возникает ощущение, что сначала эта идея существовала сама по себе, а потом отпустила себя в природу, чтобы из этой природы затем сформировался дух, где идея сама себя познает. Но здесь не подразумевается никакого «до того», поскольку время появляется вместе с материальным миром. И поэтому здесь нет последовательности во времени. Нельзя сказать, что идея существовала «до» конкретных вещей — природы, человека, человеческого общества.

Существует только мысль сама по себе (без субстрата, носителя), а субъект, который бы мыслил, здесь отсутствует (это не декартовская вещь, которую можно было бы назвать мыслящей субстанцией). Следуя в этом отношении за Фихте, Гегель показывает, что мысль существует в процессуальной форме и не является ничьей мыслью или свойством какой-либо вещи, обладающей этим мышлением. (Поскольку Гегель слишком явно обнаруживает свой объективный идеализм, многие гегельянцы стремятся освободиться от идеи о том, что Гегель мог признавать существование мыслящей субстанции.)

Внешне ход гегелевской мысли прост и даже убедителен. Вещи в их единичной данности нельзя мыслить и о них ничего нельзя сказать в языке. Уже Кант показал, что общее всегда есть мысль и существует только в форме мысли. Пользуясь словами, мы высказываем общее, называя (и мысля) этот предмет как «человека», «дерево», «яблоко», «животное».

«Сущности» вещей как предмет метафизики — это мыслимые сущности. Но если общее и существенное всегда дано нам только в форме мысли, то логично предположить, что и в реальности общее и существенное также есть не что иное, как мысль. Сущности всего существующего, т. е. мысли, равны понятиям того, что существует.

На самом деле этот аргумент не беспорен, ведь из того, что мы можем «схватывать» и постигать общее и существенное только в форме мысли, вовсе не обязательно следует, что это общее и существенное само по себе (вне нас) также есть мысль («объективно существующая» помимо нас). Это напоминает средневековый схоластический спор об универсалиях. Является ли общее продуктом сознания людей и только названием (наименованием), или мы говорим о некотором реальном общем в форме мысли, которое присутствует в самих по себе вещах.

Так как речь у Гегеля идет о мысли, ее бытие в качестве мысли не предполагает обязательно своего субъекта (как мыслящего существа), будь то эмпирический, трансцендентальный или абсолютный субъект. Поэтому в отличие от Беркли, Канта, Фихте Гегель ведет речь об «объективном мышлении» и, соответственно, об объективном идеализме.

Проблема беспредпосылочности философии. Вся новоевропейская традиция, рассуждавшая о понятии субстанции как первоначала, со времен Декарта и, особенно, Фихте строилась на наименьшем количестве основоположений. Как

раз Фихте доказывает, что абсолютным может быть только одно основоположение, а все остальные окажутся его следствиями. Так продолжалось до Гегеля, который указал, что совершенно невозможно найти такое аподиктическое, истинное положение, из которого можно выводить любое содержание, и поэтому допущение такого основоположения, казалось бы, безусловно истинного и очевидного, делает философию зависимой от него и вводит чуждые ей предпосылки. Гегель считал, что все должно быть доказано, поэтому не может быть таких предпосылок, которые предшествуют философии. Но он понимал, что изложение все равно нужно с чего-то начинать. В частности, в начале «Науки логики» он предлагает начать с самого простого, самого бедного и абстрактного понятия (бытия), но правомерность этого начала должна быть обязательно доказана в конце. В итоге в философии все должно быть замкнуто в круге: то, что было допущено в качестве первого для начала изложения, окажется последним (следствием) и будет доказано в последующем разворачивании мысли и ее результате. Тем не менее можно увидеть, что Гегель все-таки вводил в заблуждение и себя, и своих читателей. Уже тезис «сущность есть общее, т. е. мысль», содержал допущение такого рода, которые он категорически запрещал. Но мало того, Гегель утверждает, будто его *идеализм объективный*, он называет его еще и *абсолютным*.

Абсолютный идеализм. Мышление как субстанция. Согласно Гегелю, мышление как субстанция абсолютно, поскольку ни от чего не зависит. Оно ничем не произведено, ничем не обосновано, оно самодостаточно и помимо него ничего нет. Это выглядит как продолжение «линии Платона», и Гегель не скрывал этого (хотя он понимал Платона весьма специфически). Действительно, если «эйдосы-идеи» Платона рассматривать не как некие «образцы», «парадигмы», «порождающие модели», а как чисто «логические понятия», первичные по отношению к существующим «вещам», лишь соответствующим этим «понятиям», то можно получить гегелевский взгляд на «историческое Платона».

Гегель пишет, что «вещи, о которых мы непосредственно знаем, суть простые явления не только для нас, но также и в себе и настоящее определение конечных вещей и состоит в том, что они имеют основания своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Это понимание вещей также

должно называться идеализмом, но в отличие от субъективного идеализма критической философии мы должны его назвать „абсолютным идеализмом“¹.

Но сам Гегель предпочитает считать себя продолжателем дела Аристотеля, и это существенный факт по двум причинам. Подобно Аристотелю, он не допускает изолированного самостоятельного способа существования «идей» (аристотелевских «форм»). Они не существуют обособленно от их «воплощения» в особенное и единичное. Исследуемое в «Науке логики» «царство чистой мысли» (подобно «занебесной области» Платона) нигде и никогда обособленно не существует. Кроме того, Гегелю была крайне важна аристотелевская идея развития.

Мы встретим у Гегеля в разных контекстах набор «родственных» понятий-терминов: «мышление», «идея», «разум», «понятие», «дух». Каждое из них обладает и специфическим более-менее определенным значением, причем не всегда одинаковым. Но все перечисленные понятия-термины есть различные аспекты, «определенности» одной-единственной «духовной», (или) «мыслящей», субстанции в разных ее проекциях. Здесь следует обсудить два тезиса философии Гегеля — идею субстанции-субъекта и тождество мышления и бытия.

Гегель считал «точку зрения субстанции», выраженную Спинозой, глубоко истинной и необходимой, но в то же время неполной и недостаточной. Вообще, понятие субстанции для метафизики XVII в. является ключевым. Было много споров об их количестве (две у Декарта, одна у Спинозы, множество у Лейбница и т. п.). Это понятие обозначало некоторое фундаментальное основание мира, которое существует само по себе, ни от чего не зависит, ни с чем не взаимодействует и сохраняет неизменность. У Канта, который вообще не применял понятие «сущность», субстанция лишилась статуса фундаментального основания сущего, но сохранила качество постоянства.

Таково и объективное мышление в гегелевском понимании. Поскольку оно есть всеобщее основание и источник бытия всего существующего, и все «конечные вещи» имеют основу своего бытия не в самих себе, а в абсолютной идее в форме мысли, постольку мышление предстало единственной безусловной субстанцией, а философия Гегеля — абсолютным идеализмом (идеалистическим монизмом).

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1973. С. 162—163.

Тем не менее сам Гегель делает оговорку, разбирая учение Спинозы в своих «Лекциях по истории философии», он предпочитает называть его концепцию не пантеизмом, а «акосмизмом». То, что Спиноза говорит: «Субстанция есть и Бог, и Природа», — вовсе не означает, будто деревья, ручьи и прочее — это также боги. И в «панлогизме» Гегеля, где «все» есть мышление, никак не утверждается, будто «все существующее» мыслит, обладает мыслящим сознанием.

Самосознающее, сознательное мышление мыслящих субъектов — это лишь особенная, свойственная конечному человеческому духу (и только в нем и через него — и самой субстанции) форма существования мышления вообще. Только в духе она осознает сама себя.

Субстанция-субъект (или субъект-субстанция). Одна из трудностей прежнего субстанциализма (в варианте Спинозы) состоит в ответе на вопрос: как вечная и неизменная, т. е. самоидентифицируемая (всегда равная себе), субстанция способна породить многообразие изменчивых модусов? Она лишена движения и лишена развития. Допущение «самоидентифицируемости» при этом не было случайным: субстанции приписывался атрибут необходимости (а «необходимое», по определению, — это то, что не может не существовать или существовать иначе).

Другая трудность, отмечаемая субъективным идеализмом, состояла в том, что от этой субстанции нельзя никаким образом прийти к сознанию и самосознанию. Спиноза просто постулировал, что атрибут мышления принадлежит субстанции. Но проблема состоит в том, что субстанция должна все же порождать что-то, и в этом отношении ей должна быть присуща определенная деятельность и самодеятельность.

В отличие от начатой Декартом традиции «рациональной метафизики» объективное мышление в гегелевском понимании субстанции не есть бестелесное начало, «вещь, которая мыслит». У Гегеля мышление как субстанция есть деятельность, активность, причем «бесконечная деятельность». Она абсолютна (ничем иным не обусловлена) и свободна (как в «негативном» смысле ни от чего не зависящая, так и в «позитивном» смысле самоопределяющаяся), т. е. развертывает из себя собственные определения.

Это субстанция самодвижущаяся, находящаяся в процессе саморазвития (наследие Фихте), «историческая» по сути, а не то самоидентифицируемое и неизменное начало, с каким имела дело

прежняя метафизика. Она сама определяет себя не просто к существованию, а именно к развитию. В ходе этого развития она порождает весь природный и человеческий мир (сознание, общество, историю).

Гегелевская субстанция-субъект наделяется характеристиками всех «причин-начал» Аристотеля как «материальная», «формальная», «действующая» и «целевая». Гегель пишет: «...все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»¹. Это позволит обнаружить ее жизнь и действенность. Гегель подчеркивает: «Живая субстанция... есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною»². Гегель включает в эту субстанцию-субъект элемент сознания и саморазвития, т. е. становления себя иной (по-немецки «иной, другой» — *ander*, а глагол «изменяться» произведен от *ander*, т. е. он буквально значит «становиться другим»). Получается, что субстанция для Гегеля есть движение, процесс, изменение и опосредование себя иной. В ней заключено все ее будущее развитие. Гегель использует понятие «в себе», чтобы показать, что субстанция самотождественна, но лишь в том смысле, что в ней изначально потенциально («в себе») заложено все ее будущее развитие, к которому она «энтелехийно» стремится. В этом смысле субстанция в начале процесса та же самая, что и в его завершении. Но в конце, в результате она одновременно уже иная, поскольку результат вбирает в себя и весь процесс, приведший к нему — свою собственную «историю». Выходит так, что субстанция исторична и абсолют историчен. Гегель пишет: «Дух содержит в своих категориях идеальную возможность всех вещей, и весь мировой процесс состоит в том, что эта возможность находит свое осуществление... И только в силу этого сама идея становится совершенной действительностью (энтелехией)».

Сопоставление субстанции с субъектом у Гегеля имеет два плана: субстанция рассматривается как активное начало и как субъект самопознания. Обсуждая задачи, стоявшие перед Шеллингом (и им самим), Гегель писал: «...требовалось, чтобы спинозовская субстанция понималась не как неподвижная, а как ин-

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. С. 9.

² Там же.

теллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание»¹. Таким образом, субъект представляется в двух смыслах: в онтологическом — как саморазвивающийся, и в гносеологическом — как самопознающий. Иными словами, у Гегеля субстанция становится субъектом, а у Фихте субъект становится субстанцией.

Самопознание субстанции. Вопрос о самопознании субстанции становится основным для всей гегелевской философии. Достичь полного и истинного знания самой себя, т. е. абсолютного самопознания, не только главная, но и (в конечном счете) единственная цель мышления как субстанции. Конечно, субстанция еще и развивается, порождает природу, человеческий дух, общество, государство, историю, искусство, религию и др., но все это — только условия и средства реализации целей самопознания. Первоначально «объективное мышление» как «дух в себе» не есть сознающий и знающий себя. Для того чтобы осуществить само-познание, осознать себя и стать духом «для себя», разум (дух) вынужден обрести предметную форму (форму предметности, т. е. объекта познания) и породить субъективный (конечный, человеческий) дух. Субъективный дух способен стать органом самопознания субстанции и осуществлять этот процесс, чтобы на стадии Абсолютного духа обрести исчерпывающее истинное знание как самопознание. В полной мере мышление как субстанция становится субъектом лишь тогда, когда полностью себя знает.

Для Гегеля именно гносеологический слой является доминирующим. Все остальное — то, что продуцирует субстанция в форме природы, культуры, общества, людей и т. п., — всего лишь предмет, путь и средство ее самопознания. Уже в этом видна недоказанная предпосылка.

О «панлогизме» Гегеля написано более чем достаточно. Несколько отличается от этого «пангносеологизм». Для того чтобы что-то было возможно познать, оно должно обрести форму объекта. У Гегеля, как и у Фихте, познание — не исходная категория, не начало философствования субъект-объектной модели, поскольку в познающем Я еще нет такого различения. Но тем не менее познавательный акт не может быть осуществлен без разделения единой субстанции на познающий субъект и позна-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. СПб., 1994. С. 543.

ваемый объект. Мало того, что гегелевская Абсолютная идея только и занята тем, что познает саму себя, она творит себя в предметном мире и познает себя в нем. Другого варианта она не знает. И человек тоже — сначала он творит реальность, а потом познает себя в этой реальности. Но для того чтобы объективироваться, идея должна обрести некоторую предметную форму. В «Науке логики» в разделе «Три отношения мысли к объективности» Гегель критикует Якоби за его «непосредственное знание». Для Гегеля это — принципиальное положение. Если бы он допустил возможность непосредственного знания и приписал его своей абсолютной идее, то она точно не нуждалась бы в том, чтобы творить мир. Не было бы ни природы, ни общества, ни истории, поскольку субстанция сама себя познавала бы интуитивным образом, и ей не нужно было объективироваться — мир оставался бы в точке неразличенного тождества, из которой так стремился выйти Шеллинг. В целом, у Гегеля это было сделано — идея создавала природу и мир и через человека возвращалась в себя. Если бы он положил эту возможность (непосредственного знания), то ему удалось бы объяснить, для чего вообще существует мир.

Если гегелевскую субстанцию определить как логическую, то можно проследить три основных этапа, или формы, ее развития: логическую (чистую, понятийную), существующую в форме категорий, объективированную в природе; и возвращающуюся саму к себе в человеке благодаря прохождению стадий духа (объективной, субъективной, абсолютной) и познанию себя в нем. Во всех произведениях Гегеля есть эта идея как логическое мышление, но в разных формах. Первоначально идея себя не знает (она узнает себя в конце) и гегелевское слово «в себе» получает второй познавательный смысл (помимо потенциального речь идет о «себя не осознающем»). В конце процесса развития идея как раз и становится «в себе и для себя», т. е. знающей себя.

Абсолютная идея может осуществлять процесс самопознания только посредством конечного человеческого субъективного духа как непосредственно познающего субъекта; он познает себя, а через себя и в себе всеобщую субстанцию. Но и человеческий дух может познавать себя самого лишь в качестве «объекта» и в своих объективациях, в продуктах «опредмечивания» себя.

Только для этого (познания) существуют природа и дух. Если у Платона философы должны стать правителями, то у Ге-

геля они становятся аналогом Бога. Бог как абсолютная идея и творец всего сущего лишь познает сам себя. Субстанция Гегеля философствует: только в философии она обретает абсолютное знание самой себя. Кстати, в этом она подобна Богу Аристотеля, мыслящему самое совершенное — самого себя.

Все то, что Кант «развел» по разным способностям, — чувственность, рассудок, теоретический разум, воля, способность суждения, для Гегеля — только формы знания, различающиеся по их познавательным возможностям. «Способ существования сознания есть знание» — ничего другого в сознании нет.

Субстанция как дух. Понятие духа. Многие комментаторы, например Гадамер, утверждают, что понятие «дух» — изобретение Гегеля. Гадамер полагает, что гегелевское «понятие духа, которое преодолевает субъективные формы самосознания, восходит... к метафизике Логоса и Ума (Logos — Nous — Metaphysik) платоновско-аристотелевской традиции, которая положена еще до всякой проблематики самосознания. Гегель, тем самым, разрешает для себя задачу нового обоснования греческого Логоса на почве современного, самого себя знающего духа»¹.

Слово «дух» встречается и у Шеллинга, и у Канта (в «Критике способности суждения»). Тем не менее основание для такого суждения у Гадамера есть. Само понятие «дух» (пневма) восходит к неоплатоникам. В христианской традиции почитается «Святой Дух» как ипостась Троицы, а Дух в душе человеческой трактуется как богоподобное в нем. В более ранней, ветхозаветной (иудейской), традиции Писание начинается с упоминания о Духе: «Земля... была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2). Начиная с неоплатонизма в средневековой теологии и философии Дух представлен, но как понятие не разработан. Гадамер считает, что в строго категориальном смысле понятие «дух» впервые было использовано Гегелем в лекциях по реальной философии 1803—1804 гг. Гегель смог осуществить синтез двух тенденций, выразить неоплатоническую идею объективного духа в понятиях рефлексивно-субъективной новоевропейской философии. Тем самым понятие «дух» оказалось объективным и субъективным одновременно. В «Философии духа» Гегель говорит: «Абсолютное —

¹ Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelischen Logik // Gesammelte Werke. Bd 3. S. 67—68.

есть дух, таково высшее определение абсолютного»¹. Акцент здесь сделан на слово «высшее». Абсолют познает и осознает самого себя и становится идеей «в себе и для себя», вбирая в себя историю, получая высшее определение. Гегель подчеркивает: «Как субстанция и всеобщая... сущность... дух есть неизменная и незыблемая основа и исходный пункт действия всех и их конечная цель... Дух... есть сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность»².

В гегелевском понятии духа аккумулирован опыт разработки проблематики активности и самодеятельности самосознающего субъекта новоевропейской философией от Декарта до трансцендентального идеализма Канта—Фихте—Шеллинга. Дух и есть мышление, понятое как субъективность. Сам Гегель однозначно считал понятие духа принадлежностью именно новоевропейского мышления. Он писал: «То, что истинное действительно только как система, или то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное духом, самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии»³.

Проблема тождества мышления и бытия (до Гегеля). Подобно своим непосредственным предшественникам, начиная с Канта, Гегель также рассматривал онтологический и гносеологический дуализм как коренной порок новоевропейской философии и видел задачу (и доминирующую тенденцию) его преодоления в утверждении тождества мышления и бытия. В «Лекциях по истории философии» Гегель отмечал, что формулировка «мыслить и быть — одно и то же» уже имела место, например у Парменида. Но то, как предшественники Гегеля размышляли о тождестве мышления и бытия его не удовлетворило.

Кант обосновал тождество лишь применительно к опыту, к явлениям (феноменам), форма которых проистекает из априорных форм способностей — чувственности и рассудка. Субъект с их помощью создает этот априорный мир природы, поскольку чувственность дает ему образы, а рассудок — законы и порядок и осуществляет понятийный и категориальный синтез. Таким образом, Кант обосновал тождество мышления и бытия, но при-

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1997. С. 29.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 234.

³ Там же. С. 18.

менительно только к миру явлений. В отношении «вещей в себе» такого тождества нет — и их познание в принципе невозможно. Такой агностицизм был для Гегеля неприемлем. Более того, по сути Кант сохранил лишь одну сторону — субъекта с его способностями. Выход к подлинно «объективному» (миру и знанию) был им закрыт.

Еще более радикально субъективным оказался трансцендентальный идеализм Фихте. Фихте обосновал тождество мышления и бытия, вообще убрав бытие и оставив только мышление субъекта. Мир (не-Я, т. е. любая предметность) в результате оказался не только «положенным» Я, но и лишенным самостоятельного существования вне Я.

Шеллинг, казалось бы, осознанно реализовывал идею тождества мышления и бытия, субъективного и объективного, идеального и реального, руководствуясь той же целью, что и Гегель. Но в абсолютном тождестве Шеллинга все различия исчезли, превратились в ничто, уничтожив всякую потенцию к движению. Тождество, взятое Шеллингом как предельно абстрактное, как $A = A$, оказалось бессодержательным, не способным к собственному саморазвитию. Оно постигается в акте некоторого интеллектуального созерцания, а значит, согласно Гегелю, это тождество никак не доказано, а лишь провозглашено, постулировано. Оно установлено наперед как данное и постигается лишь интуитивно (в актах созерцания).

Гегель о тождестве мышления и бытия. В противоположность Шеллингу Гегель считал, что тождество мышления и бытия должно быть конкретным, содержательным, т. е. содержащим внутри себя некоторые различия, противоречия, напряженности, которые являются источником движения. Кроме того, оно должно быть диалектическим, т. е. представлять собой не факт, не данность, а развивающийся и воспроизводящийся процесс.

«Феноменология духа» (общая характеристика). К. Маркс писал, что «Феноменология духа» включает в себе «исток и тайну гегелевской философии», это книга, в которой человек впервые был постигнут как продукт своего собственного труда. Теперь же, благодаря А. Кожеву и постмодернистам, современная философия во многом находится в поле «Феноменологии духа». В «Феноменологии духа» Гегель дает первое развернутое изложение и обоснование вывода о тождестве мышления и бы-

тия. Это единственная из гегелевских книг, где высказаны подобные мысли. В 1812 г. в «Большой науке логики» Гегель исходит из тождества мышления и бытия как доказанного, объясняя, что вся его философия — это логика.

В «Феноменологии духа» есть подзаголовок: «Наука об опыте сознания. Системы философии ч. I». Гегель намеревался вслед за ней выпустить вторую часть, включающую в себя логику, философию природы и философию духа, т. е. те разделы, которые впоследствии составили всю систему его философии. Однако он изменил свой замысел. В «Философии духа» — третьей книге из «Энциклопедии философских наук» — раздел «Феноменология духа» помещен между «Антропологией» и «Психологией» и составляет вместе с ними «Субъективный дух». Впоследствии Гегель уверял, что более развернуто содержание «Феноменологии духа» уже представлено им в специальной работе, т. е. он провоцировал читателя к пониманию того, что это якобы та же самая «феноменология». Но на деле, по содержанию это разные произведения, хотя некоторые общие моменты (например, идея о господстве и рабстве) есть в обоих но в разном изложении.

Феноменология — это наука о феноменах («явлениях»). У Гегеля речь идет не просто о феноменах, а о «феноменах сознания», т. е. его версия феноменологии похожа на возникшую позднее гуссерлевскую феноменологию фактов сознания. У Гегеля сознание, которое осознает само себя, есть одновременно и субъект, и объект своего внутреннего опыта. Иными словами, Гегель размышляет о самосознании, но не как об осознании себя в отличие от других (этот смысл тем не менее там тоже находится), а как об опыте пути сознания от своих самых простейших, неистинных форм к наиболее сложным, завершающимся абсолютным знанием. Этот путь, каким проходит сознание, есть опыт представления (явления) сознания самому себе. «Способ существования сознания есть знание» — утверждает Гегель. Сознание и является субъекту в форме знания, а то, как оно с этим знанием «работает», составляет опыт сознания в феноменологии.

«Феноменология духа» с первых строк демонстрирует, насколько Гегель был близок к открытым Декартом исходным основаниям Новой философии, к ее субъективному принципу. Он начинает с данности сознания субъекту. Мир представляется в сознании субъекта, достоверность сознания оказывается первичнее и главнее достоверности «вещей». Истина выступает как

достоверность сознания (и его содержания) для субъекта в отношении к вещам. В результате получается философская позиция, в которой эти принципы в своем развитии приводят к системе, прямо противоположной субъективному принципу Декарта.

Замысел и структура «Феноменологии духа». Гегель говорит, что «становление науки вообще или знания и излагается в... „Феноменологии духа“. Знание, как оно выступает вначале, или непосредственный дух, есть то, что лишено духа, чувственное сознание. Чтобы стать знанием... оно должно совершить длительный путь»¹. Этот путь есть процесс образования индивида. Гегель рассматривает путь развития знания от чувственной достоверности, где дух лишен по своей сути духовности, до развитого знания в форме философской науки. В немецкой традиции существительное *Bildung* (образование, картина) происходит от глагола *bild* (строить) и подразумевает не получение знаний, а именно формирование, созидание человека. Гегель пишет: «Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, т. е. историю образованности всего мира». Всеобщий дух, т. е. «субстанция индивида», представляет, «являясь ему внешне, его неорганическую природу». Со стороны же всеобщего духа это — процесс, в котором «субстанция сообщает себе свое самосознание»². Конструкция Гегеля есть, с одной стороны, гносеологическая идея о том, как от чистой достоверности возможно прийти к абсолютному знанию (по сути дела, это и было задачей фихтевского «Наукоучения»), с другой стороны, история образованности человечества, которая совпадает с феноменологическим процессом, поскольку индивид проходит тот же самый процесс, который осуществился до него.

Можно различить 4 смысловых пласта «Феноменологии»: 1) теория познания, возводящая от непосредственного сознания к абсолютно достоверному знанию; 2) история развития общественного сознания; 3) индивидуальная биография; 4) процесс, в ходе которого субстанция приходит к познанию себя самой. Еще один смысловой пласт, который выделяет Э. Блох (отчасти А. Кожев), связан с педагогической направленностью «Феноменологии духа», в которой речь идет о образовании индивида. В итоге, Гегелем проводится движение от опыта сознания как

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 14.

² Там же. С. 15.

«явления духа» к «науке об истинном, выступающей в форме истинного»¹. Гегель подчеркивает, что «предмет этого изложения — только являющееся знание... путь, которым естественное сознание достигает истинного знания... каким душа проходит ряд своих формообразований или ступеней» к полному познанию себя самой². Здесь появляется слово «формообразование», которым Г. Шпет перевел немецкое *Gestalt*. Гегель пишет: «...этот путь есть сознательное проникновение в неистинность являющегося знания... Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть... подробная история образования самого сознания до уровня науки»³. Надо достичь такого состояния, когда уже нет различия между знанием и предметом, потому что на всех стадиях познания между ними есть зазор, противоречие, несоответствие. Сознание пытается снять это неистинное — и на самой последней стадии, где обретается абсолютное знание, различие между знанием и предметом, понятием и предметом исчезает. Гегель говорит, что на этом этапе уже нет смысла выходить за пределы себя, чтобы обратиться к предмету, потому что там предмет полностью соответствует понятию и понятие соответствует предмету⁴.

Мы не предполагали здесь сделать обзор (или резюме) общего содержания «Феноменологии духа» в целом, а рассматривали только вопрос обоснования и раскрытия в ней идеи тождества мышления и бытия.

Сознание и предмет. Гегель начинает с укоренившегося философского предрассудка, что будто на одной стороне находится познающий субъект и его познавательная деятельность (т. е. познание), а на другой — противостоящий, чуждый ему предмет. Но именно так ситуация представляется самому субъекту в его сознании.

Основная проблема здесь — отношение сознания и предмета (познаваемого). Сознание есть о-сознание предмета и, одновременно и вместе с ним, о-сознание себя самого (как сознающего). В самом предмете, изначально данном сознанию как внешнее, ему противоположное, сознание также усматривает две стороны. Существование предмета «для себя» — то, каков он «сам по

¹ Там же. С. 20.

² Там же. С. 44.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 45.

себе», и его существование «для нас» — то, каким он представляется нашему сознанию.

Когда истину понимают как соответствие знаний предмету, то возникает вопрос, что с чем надо сравнивать. Для сравнения необходимы обе стороны (нужно знание и нужен предмет), но нам дана только одна сторона. Предмет «для нас» существует только таким, каким он представлен в нашем сознании, каким он дан ему.

Когда сознание, анализируя представленный предмет, обнаруживает, что то, что оно ранее считало предметом «самим по себе», таковым не является, а есть лишь данность предмета «для нас», оно изменяет свои представления о предмете. Но это означает, что изменился и сам предмет (ведь он «представленный»). Гегель указывает: «...понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании...» Он подчеркивает эту двойственность осознания, «ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него истинное, и сознание своего знания об этом»¹. Однако в сознании есть различие того, «что для него нечто есть „в себе бытие“, и того, что есть знание или бытие предмета для сознания».

Гегель пишет: «Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то... сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовывалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в себе бытие, не есть в себе или что оно было в себе только для него... Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении его предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет — есть... то, что называется опытом»². В ходе этого движения доказывалось, что прежние представления сознания были неистинны. Сознание переходит от одного своего представления к другому, отсюда и возникает эта последовательность форм существования сознания в его необходимости. Иными словами, Гегель описывает процесс возникновения нового предмета, который предстает пе-

¹ Там же. С. 48.

² Там же.

ред сознанием, тогда как сознание не знает, как это происходит. Гегель пишет: «Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него... Новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы». То, что сознанию первоначально представлялось как предмет, на деле не было предметом. Сознание переходит к другому («следующему») «образу» предмета. Отсюда выводится то, что феноменология рассматривает «последовательность форм существования сознания в ее необходимости. Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, который предстает перед сознанием, не знаящим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания...»¹ Иными словами, это не предмет, а меняющееся отношение между субъектом и объектом, которое мы постоянно в своем сознании воспроизводим.

Э. Блох указывал, что Гегель в качестве действительной предметности (*Sachlichkeit*) ввел именно предметность постоянного диалектического отношения субъекта и объекта, воплощение гештальтов, их преобразование, усиливающееся взаимопроникновение субъекта и объекта — в нем части объектного и субъектного в процессуальном мире должны только колебаться².

Ступени развития сознания. Как и Фихте, Гегель начинает рассматривать ступени развития сознания с чувственной достоверности. То, что принято считать самым «конкретным» знанием, начинается с непосредственной данности предмета внешним чувствам, которая выражается словами «этот», «здесь», «теперь». Гегель говорит, что в действительности все эти понятия не представляют ничего определенного. «Это» может быть «деревом», «домом», «человеком» и т. п. Такое представление об «этом», «здесь», «теперь» — самое бедное и абстрактное, бессодержательное.

Следующий шаг — восприятие целостных предметов. В нем предмет постигается в единстве его многообразных сторон, но остается чувственным и обладает несколькими свойствами. Гегель задается вопросом: чему — предмету или сознанию — принадлежат это единство и множественность свойств?

¹ Там же. С. 49.

² Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997. С. 80—81.

В рассудке предмет уже мыслится, его называют словами, он фиксирует, закрепляет нечто стабильное и устойчивое в вещах. Рассудок ищет основания единства предмета, отделяет в нем существенное от несущественного, различает сущность и явление, устойчивое и преходящее. Здесь обнаруживается, что сущность предмета есть выраженная в рассудочном понятии мысль, сущность не «вещна», не чувственна, а сверхчувственна и мыслима.

Начиная со ступени рассудка, сознание «знает», что оно познает (сознает) не чуждый и не инородный ему «предмет», а мысль, понятие (как и само сознание). Тем самым тождество мышления и бытия, сознания и его предмета уже установлено и доказано.

Освобождение сознания. Процесс и феноменологический опыт освобождения сознания от его зависимости от предмета базируется у Гегеля на трех принципах:

1) сознание есть свое собственное понятие (в результате оно «являет себя в своем понятии») и имеет в себе свое собственное понятие;

2) сознание дает себе самому свой собственный критерий, сравнивает себя с самим собой (критерием является то, что оно само признает в качестве истинного);

3) сознание удостоверяет само себя и свою истинность (принцип само-верификации сознания).

Путь в «Феноменологии». Далее речь у Гегеля идет о переходе сознания на все более высокие и содержательные ступени собственных формообразований — ступени самосознания, разума, собственно духа (включая нравственность, образование, моральность), религии, абсолютного знания (философии). Гегель пишет: «...в феноменологии духа каждый момент („формообразования сознания“) есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается...»¹

В науке как абсолютном знании этого различия нет, как нет противоположности знания и его предмета. Абсолютное знание ни от чего (в том числе и от предмета) не зависит, в нем идея познает саму себя в своей непосредственности (не опосредованной «предметностью»). Согласно Гегелю, наука как постижение субстанцией себя самой в понятиях — «это последнее формооб-

¹ Там же. С. 432.

разование духа, дух, который своему полному и истинному содержанию придает в то же время форму самости и благодаря этому в такой же мере реализует свое понятие, как в этой реализации остается в своем понятии, есть абсолютное знание; это есть дух, знающий себя в формообразовании духа, или знание, постигающее в понятии»¹.

Феноменология духа как путь познания, проходимый духом от чувственной достоверности до абсолютного знания в форме науки, в результате оказывается процессом познания не чего-то чуждого, а себя самого. Этот путь пройден у Гегеля «как бы» три раза: 1) как теоретико-познавательный, необходимый для конечного человеческого духа вообще; 2) как путь общественно-исторического развития, воплощаемый помимо «конечных» индивидуальных сознаний в общественных формах нравственности, права, моральности, искусства, религии, философии; 3) и в сокращенном виде — как путь индивидуальной интеллектуальной биографии, т. е. «образования» эмпирических индивидов.

Оценки и критика «Феноменологии» (Р. Гайм, А. Кожев, Э. Блох). Не все мыслители подолгу останавливаются на чтении «Феноменологии духа». Так, Р. Гайм полагает, что это произведение Гегеля непоследовательно — теоретический анализ сменяют исторические феномены, историческая последовательность нарушается психологической, хронология местами соблюдена, а местами ее нет. Казалось бы, пишет Гайм, «Феноменология духа» движется в области действительности, но она в большей степени заслуживает названия «фантастического» произведения, чем «Божественная комедия» Данте, по причине беспорядочного смешения исторических и психологических ступеней развития. Как раз то, что составляет прелесть для читателя, по мысли Гайма, мешает доказательности работы. Получается, что величественный замысел выделить на фоне исторического развития духа отдельные исторические фигуры потерпел крушение. Везде обнаруживается неспособность Гегеля как систематика либо сделать прекрасное понятным для рассудка, либо рассудочному придать характер прекрасного. Гегель одновременно и хочет доказать существование абсолютной точки зрения, и делает вид, что это доказательство уже существует.

¹ Там же. С. 428.

А. Кожев во «Введении в чтение Гегеля» предлагает постраничный разбор «Феноменологии» и говорит, что ее можно понять только тогда, когда будет понято устройство текста и его диалектические сочленения, которые сам Гегель не отмечает. Для Кожева «Феноменология Гегеля — это феноменологическое описание (в смысле Гуссерля); его „предмет“ — человек как „экзистенциальный феномен“; человек, как он явлен самому себе в своем существовании и посредством своего существования»¹. В работе Кожева говорится и об экзистенциальных отношениях, которые развернуты в первой части «Феноменологии...», и о характерных для определенных исторических эпох философских позициях, выражающих эти экзистенциальные отношения. Получается, что Гегель описывает путь сознания с позиции абсолютного наблюдателя и как философ реконструирует этот путь. Он «обрамляет» описания с точки зрения того, кто описывает, разъяснениями, сделанными с точки зрения абсолютного знания (с точки зрения самого Гегеля), не различая при этом, где и что он делает. Гегель не старается установить границы между описаниями для нас и для себя. Не предупреждая читателя, он разбивает логику изложения примечаниями и перескакивает с одной точки зрения на другую. Кожев схематически иллюстрирует, как это происходит. Так, в главе «Истина достоверности себя самого» речь идет о самосознании мудреца, достигшего абсолютного тождества с собой. Вводная часть написана целиком с точки зрения абсолютного знания, а затем следуют подразделы (1) «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство» и (2) «Свобода самосознания; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание», которые находятся в отношении логического, а не временного следования. В 1-м подразделе описывается целостность конкретного человека, во 2-м — целостность исторического человека и т. д. Кожев показал, что структура «Феноменологии духа» крайне сложна, что без учета подобных переходов делать вид, будто мы поняли в ней что-либо, не стоит. Если читать отдельные фрагменты произведения и не схватывать его целиком, то это — отличный роман о странствиях духа.

Для Э. Блоха же «Феноменология духа» — скорее, роман воспитания. Ведь и согласно Гегелю, «Феноменология...» как «путь естественного сознания, стремящегося к действитель-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 43.

ному знанию», должна была изначально представлять именно воспитующее (ведущее вверх) наставление. «Семимильные понятийные сапоги» — так называет Гегель весь дальнейший ход методически развертываемого субъект-объектного отношения к «бытию для себя духа». Это отношение, восходящее по шести последовательным ступеням от чувственной достоверности через восприятие, самосознание, разум, дух вплоть до абсолютного знания, — представляет как в субъекте, так и в объекте становление знания, выступающее в противоречиях, идущее от непосредственного, еще не оформленного в себе (*Ansich*) своего содержания, по имманентным лестницам вплоть до опосредованного самим собой результата этого содержания. Блох отмечает:

Из первой чувственной достоверности, или простого Теперь, Здесь, Этого (*Dieses*), дух в историческом процессе вырастает до своих гешталтов, когда уже ни один гештальт не будет чужд ему. Следовательно, Феноменология есть «представление (*Darstellung*) проявляющегося знания», «становление науки» и с педагогической точки зрения «путь души, движущейся по ряду своих гешталтов» как по точкам (*Station* — станциям) развития ее собственной природы, в процессе которого она делает их осязаемыми для духа и достигает в этом совершенном опыте знания того, чем она является сама по себе.

Новый взгляд на мир с каждой новой ступени, возникающий вследствие этого пути, не остается при этом опытом только педагогическим или затрагивающим формирование индивида. Но само формирование (*Bildung*) является таковым как в объективно-организуемом, так и в субъективно-воспитываемом смысле, и на новой ступени, достигнутой субъектом, одновременно возникает соответствующая новая ступень объекта, и наоборот: этот новый предмет содержит ничтожность (*Nichtigkeit*) первого, является опытом, достигнутым в результате его преодоления. Значит, вместе с гештальтами сознания меняются гештальты мира, признаваемые все более точными.

Будучи рассмотренным ближе, это состояние оказывается опосредованном Я через не-Я, возникающим для того, чтобы они могли обоюдно двигать друг друга вперед. Это опосредование является дружественным миру, но в определенном смысле и враждебным миру, когда ни одна вещь не взята и не оставлена в статичном состоянии.

...Человек оценивается как вопрос и мир как ответ, а также мир как вопрос и человек как ответ. И здесь и там субъект хочет узнать нечто, предназначенное всему человечеству, а объект узнает о том, что он прошел путем самопознания и познал себя...

Субъект... является не только пастырем бытия, но многократно выступает как движущее начало, равное миру, движущееся вверх, позволяющее гештальтам двигаться, изменяться и открывать в этом движении все более адекватные нам сферы¹.

Истина. Если Гегель основывается на положении, что истина — это недостоверное соответствие предмета нашим представлениям, что в основании предмета заложена его субстанция — понятие, то речь может идти об истинности самого предмета или же о соответствии с его понятием. Для Гегеля это основная трактовка истины.

Онтологизация истины возвращает Гегеля к конструкции платонизма, в которой закреплено различие наших знаний и истинности. И в самом деле, если истинны идеи, то чувственно-телесным вещам присуще в равной степени и бытие, и небытие, т. е. они могут быть только предметом мнения. Идеи неистинны, поскольку сами мнят, — поэтому вещи могли бы быть в той или иной степени истинными. Гегель возвращается к тому же.

Для новоевропейской философии местом истины является сознание, а не сами вещи. Гегель пишет: «Если мы назовем знание понятием, а сущность или истинное — сущим или предметом, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем сущность или в-себе-бытие предмета понятием и будем, напротив, понимать под предметом понятие как предмет... то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое — одно и то же». Оба они «входят... в знание»². В поздних же работах Гегеля слой объективной истинности оказывается гораздо важнее соответствия вещи предмету, т. е. соответствия предметам их собственных понятий.

В «Феноменологии...» истина выступает как процесс (результат, вбирающий в себя процесс). Гегель пишет: «...истинное как конкретное есть развивающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. некоторая тотальность... Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого...»³

Каждая из форм истины (в этом процессе) неполна, незавершена; все они — односторонни и относительны. Только в абсолютном знании, где достигается тождество истины и достоверности, дух знает себя самого и все в мире «как себя само-

¹ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 89—90.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 47.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 100.

го». Здесь уже нет противоположности бытия и знания, все есть мышление, т. е. «истинное в форме истинного». Но и во всех односторонних формах истины есть моменты истины абсолютной. В итоге, на каждой ступени процесса наша истина относительна и абсолютна (иначе бы она не была истиной, а была бы заблуждением). В ней есть момент истинности наряду с моментами релятивности, относительности, ограниченности, неполноты. В той мере, в какой она истина, в ней присутствует момент абсолюта, который сохраняется на всех последующих ступенях. Получается, что абсолютная истина складывается из относительных. Поскольку в каждой истине есть абсолютное и относительное, Гегель говорит, что истинное знание о предмете — это знание сращенное, конкретное, которое содержит единство многообразных определений предмета, их тотальность.

Традиционное абстрактное противопоставление истины и заблуждения по принципу «или-или» несостоятельно. Они не абсолютно противоположны (хотя на каждой стадии их противоположность объективна), а связаны переходами друг в друга. Они не самостоятельны и не изолированы. Процесс познания и есть процесс постоянной фиксации этого неравенства знания с предметом, совмещающего в себе элементы истины и заблуждения, истинного и ложного. Это «неравенство духа с самим собой» преодолевается по пути к истине.

Гегель пишет: «Истинное и ложное... считаются самостоятельными (изолированными) сущностями... Вопреки этому... истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком виде спрятана в карман... Ложное знание о чем-нибудь означает неравенство знания с его субстанцией. Однако... это неравенство есть различие вообще... Из этого различия... возникает их равенство... истина». Но при этом «неравенство» не отброшено, «оно находится в истинном как таковом»¹. Гегель подчеркивает: «...суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением, и не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением... голый результат есть труп...»².

Сознание, переходя на следующую ступень, к своим высшим формообразованиям, не отбрасывает предыдущие формы индивидуального или исторического развития как однозначно лож-

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 20.

² Там же. С. 2.

ные и ненужные и не просто «помнит» о них, а «снимает» несет их содержание в себе, внутри себя.

«Феноменология духа» о господстве и рабстве. В современных публикациях постмодернистов часто возникает еще одна тема из «Феноменологии...», связанная с диалектикой раба и господина. Она же подробно разбирается и у Кожева. Согласно интерпретации Кожева, в природе и в бытии самом по себе (без человека) диалектики нет, она существует лишь в человеческой истории — в борьбе и труде людей. В истории рабство — это сознание господства, поскольку господин зависит от раба больше, чем раб от господина. Каждый из них борется за признание, причем прогресс находится на стороне раба. При таком подходе к гегелевской философии в целом нет ничего удивительного, что именно «Феноменология духа», в которой эта тема была наиболее ярко заявлена и конкретизирована, и в первую очередь ее раздел о господстве и рабстве стал центральным пунктом интересов Кожева. Главный вывод Гегеля он увидел в положении о том, что «человек радикально изменяет или творит себя в качестве другого» (Гегель здесь имеет в виду процесс развития от сознания к самосознанию).

Самосознание, подчеркивал Гегель, — это не данность и не состояние, а процесс, выражающийся в последовательности его ступеней, форм. Первая форма самосознания — простое «чистое неразличенное» Я, т. е. самосознание, отличающее знание себя самого от знания внешних предметов. В нем непосредственное отношение к внешнему объекту присутствует в форме вожделения (влечения, желания). Но это еще не истинное самосознание. В этой форме индивиды противопоставляют сознание себя сознанию предмета «по одиночке», и в этом все они также одинаковы и между ними еще нет никаких связей и отношений. Потом же оказывается, что «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании». Оно формируется и существует лишь в соотношении с отличными от него самосознаниями. Здесь Гегель и приходит к идее «раба и господина», каждый из которых, утверждая свое самосознание и свою форму существования, решает проблему «признания другого». Этот процесс «борьбы не на жизнь, а на смерть» охарактеризован Гегелем как «движение признавания».

Сколько бы ни было споров по поводу интерпретаций фрагмента «Господство и рабство» в «Феноменологии духа», это всего лишь один из этапов в формировании индивидуального

самосознания, которое в свою очередь само есть необходимый переход от «сознания» к «разуму» в процессе движения духа. И за этапом «господство и рабство» в «Феноменологии...» следуют другие этапы движения самосознания к свободе: стоицизму, скептицизму, несчастному сознанию.

Авторы, комментирующие гегелевскую трактовку господства и рабства, редко сопоставляют содержание раздела о господстве и рабстве в «Феноменологии духа» с посвященными той же теме местами в «Философии духа». Между тем такое сопоставление позволяет обнаружить у Гегеля показательные уточнения и смену акцентов.

Итоги по тождеству мышления и бытия. Тождество мышления и бытия, как и субстанция, представляется Гегелем «как бы в двух формах». Первая форма — онтологическая, где доказано, что сущность вещей — это понятие, это мысль, что вся действительность внутри себя духовна. Она есть дух, мышление. Мы в состоянии познавать ее разумно, потому что в этом процессе разум (конечный, человеческий) познает сам себя (как «объективный»). Философия природы, права, государства, истории, религии, искусства возможна только постольку, поскольку все они внутри себя разумны.

Вторая форма — гносеологическая. Сам дух (воплощенный в природе, обществе) этого тождества еще не знает. Только на ступени абсолютного знания в форме абсолютной истины осуществляется не только «онтологическое», т. е. «субстанциальное», но и содержательное тождество мышления и бытия как знание этого тождества. Ничего иного — кроме самого себя — разум познавать не в состоянии. Это основание гносеологического оптимизма Гегеля.

Абсолют. То, что выше зафиксировано в отношении абсолютной истины, относится и к пониманию Гегелем Абсолюта (в общем виде). Вопреки прошлым (а отчасти и последующим) трактовкам Абсолюта как трансцендентного, противостоящего всему относительному и обусловленному, Абсолют историчен. В своей «истинной» форме существования «в себе и для себя» он формируется из не-абсолютного (относительного) в историческом процессе и существует не «сам по себе», а только в не-абсолютном и относительном. Абстрактная противоположность абсолютного и относительного также неистинна. Гегель подчеркивает: «Истинное есть целое. Но целое есть только сущ-

ность, завершающаяся через свое развитие». Абсолютное есть результат. «Оно лишь в конце есть то, что оно поистине... оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя»¹. Иллюстрируя сказанное, Гегель пишет: «Хотя зародыш и есть в себе человек, но он не есть человек для себя; для себя он таков только как развитый разум, который превратил себя в то, что он есть в себе»².

¹ Там же. С. 10—11.

² Там же. С. 11.

Лекция 17

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

(основные понятия)

Преамбула. Обращаясь к философии Гегеля, важно осуществить предварительную характеристику исходных установок и основных понятий. Это необходимо в силу того, что многие из традиционных понятий были Гегелем радикально переосмыслены и употреблены в специфическом смысле. Важно иметь в виду, что понятия — это не только внешний «инструментарий». С их помощью мы «входим» в суть философской системы Гегеля.

Философия как наука о мышлении. Первый очевидный тезис философии Гегеля — философия является наукой о мышлении. Раз мышление составляет фундаментальное основание всего сущего, оно есть сущность всех вещей, всего существующего в мире; а философия, соответственно, познает сущности, значит, философия есть наука о мышлении. В «Лекциях по истории философии» Гегель говорит о Декарте, возвратившем философию к проблематике мышления, которое как субстанция именно в философии «приходит к самому себе», т. е. к логике. Потому и философия — в первую очередь логика.

В гегелевской логике философия из своей «исторической формы» существования в виде различных систем, спорящих, включающих и опровергающих друг друга, окончательно перешла в «логическую форму». Согласно Гегелю, логика есть «система чистых определений мышления... другие философские науки — философия природы и философия духа — являются... как бы прикладной логикой...»¹ Они познают ту же логическую идею, но уже в неадекватной форме. Наука логики познает ее в форме категорий, логических понятий, а остальные философские науки — либо в формах, отягощенных материей (в природе), либо в форме объективного, субъективного, а потом и абсолютного духа (в общественных или исторических формах).

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 124.

Логические понятия, фиксирующие сущность всего сущего, первичны по отношению ко всем существующим конечным вещам, процессам, явлениям во времени и пространстве.

Их задача состоит лишь в том, чтобы «познать логические формы в образах (*den Gestalten*)». Поэтому у философии есть три части: логика как наука об идее в себе и для себя, философия природы как наука об идее в ее инобытии и философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия». Но все их различия суть «лишь определения самой идеи...»¹, т. е. логической идеи. Идея творит мир и человека в целях самопознания.

Абсолютная идея и логические категории (т. е. ее частные определения) логически первичны в отношении всех процессов природы и духа. Она есть лежащая в их основании субстанция. Еще раз отметим, что категории первичны не во времени, а логически, по своей сущности.

Логика как метафизика. Далее Гегель объявляет свою логику метафизикой. По определению, предмет метафизики — это сверхчувственное, т. е. не данное в опыте. Мысль, естественно, не дана в обычном (чувственном) опыте — она принадлежит мыслительному опыту. Поэтому наука о мысли принадлежит метафизике. Но для Гегеля это особая логика, которую он сопоставляет с кантовской идеей, подчеркивая его неправоту (когда Кант допускал существование «вещи в себе»), — потому что «объект вообще сам по себе таков, каковым он мыслится... мышление есть истина предметного»². Таким образом, «логика есть наука о чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления». Подчеркивая своеобразие собственной трактовки идеи, Гегель пишет: «Идея есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся тотальность ее собственных определений, которые она сама себе дает, а не имеет или находит заранее»³. Предмет логики — это истина⁴.

Согласно Гегелю, в мышлении «обнаруживается истинная природа вещей», подлинное мышление освобождается от всего партикулярного, особенного, привносимого в мышление человеком. Оно «отдает себя во власть предмета... Логика совпадает,

¹ Там же. С. 103.

² Там же. С. 119.

³ Там же. С. 107.

⁴ Там же. С. 108.

поэтому, с метафизикой — наукой о вещах, постигаемых в мыслях...»¹ Для Гегеля очевидно, что «логическая наука, составляющая собственно метафизику, или чистую, спекулятивную философию, до сих пор находится в еще большем пренебрежении». Термин «спекулятивная» здесь обозначает умозрительную, не базирующуюся на чувственном познании или опыте, философию. Это напоминает кантовский спекулятивный разум, претендующий на познание сверхчувственных объектов (психологической, космологической, теологической идеи).

Гегель полагает, что «объективная логика... занимает... место прежней метафизики...» Он подчеркивает: «Объективная логика непосредственно занимает место онтологии — той части... метафизики, которая должна была исследовать природу *ens* (сущего) вообще; „ens“ охватывает как „бытие“, так и „сущность“». Действительно, онтология, как понятие, закрепившееся в европейской философии, предполагает выведение содержания из анализа понятий «сущее» и «бытие» (Лейбниц, Вольф и др.), поэтому она может называться общей метафизикой. «Но тогда объективная логика охватывает и остальные части метафизики...» (постижение души, мира, Бога), т. е. то, что у Канта называлось специальной метафизикой, включающей в себя рациональную космологию, теологию и психологию. Следует понимать, что та логика, о которой пишет Гегель, — это не формальная логика, поскольку уже у Канта было показано, что формальная логика не является органом познания, так как отвлекается от проблематики истинности и от связи с априорными способностями субъекта. Последнее не важно для Гегеля, поскольку его логика не имеет дела непосредственно с субъектом и с субъективным мышлением как логика реального мира, логика категорий, лежащих в основании всего сущего, а не только в основании человеческого сознания и человеческих представлений. А в том, что это логика истины, Гегель полностью согласен с Кантом.

Логика рассматривает мышление как содержание. Обычно когда говорят о мышлении, его приписывают сознанию, пишет Гегель, хотя на самом деле объективное мышление не есть чье-либо представление — оно действительно не связано с каким-то субъектом. И здесь возникает идея содержания предмета логики, идея логики истины как логики объективности. Гегель замечает, что критическая философия Канта уже превратила метафизику в логику (анализ категорий в «Трансцендентальной

¹ Там же. С. 120.

логике» «Критике чистого разума»). Гегелевская логика — это тоже анализ категорий, просто их больше и они другие. В этом отношении Гегель — прямой продолжатель кантовской содержательной логики, но она у него не имеет трансцендентального характера, так как не связана с субъектом. Гегель пишет, что то, что мы называем объективной логикой, соответствует тому, что у Канта составляет логику трансцендентальную¹ и «не выходит за пределы сознания»². Логика Гегеля носит предметный характер (не отвлекается от содержания) и исследует происхождение нашего познания, поскольку оно состоит не из предметов в отношении к познавательной способности. Когда Гегель подчеркивает, что имеет дело с объективной реальностью и объективной логикой, то он использует понятие «объективный» в традиционном смысле, т. е. существующий вне зависимости от человека, знает об этом человек или нет (в случае Канта объективность относилась к общезначимости). У Канта содержательное мышление рассудка как предмет логики — это мышление конечного человеческого субъекта. В отличие от Канта Гегель именно к логике конечного сознания, к мышлению как субъективной деятельности относил ее определение как формальной. В этом смысле кантовская трансцендентальная логика для него также является формальной.

Логика формальная и «содержательная». Гегель осуществляет критику трактовки логики как формальной и безотносительной к содержанию мышления. Он утверждает, что формальная логика — «познание мышления как чисто субъективной деятельности». Для Гегеля важно, что «наука логики рассматривает мышление в его деятельности и в его продуктах»³. Мышление не может быть бессодержательным. Если бы мы остановились на мышлении как «субъективной деятельности», то не вышли бы за пределы логики «конечного мышления», т. е. формальной логики.

В логике Гегеля мышление «берется в отношении к предметам».

Проблема субъекта и «субстрата» мышления. Гегель не первый в новоевропейской традиции философ, который выдвигает

¹ Там же. С. 40.

² Там же. С. 50.

³ Там же. С. 110.

нул мышление на роль субстанции, рассматривая человека как мыслящую вещь. У Декарта, Беркли, в «рациональной психологии» лейбнице-вольфовской школы мышление трактовалось как некий мыслящий субстрат — бестелесная мыслящая душа. Тем самым предполагался субъект, который мыслит, — мыслящая вещь. Кант отверг всякую возможность познаваемости такого субстрата, но предполагал его существование. Ему было достаточно того, что мыслительные способности человека непосредственно даны как априорные субъективные формы его мыслительной деятельности. Гегель же называл «варварскими» представления прежней философии о мыслящей душе как «вещи, которая мыслит», в этом он был солидарен с кантовской критикой «рациональной психологии». В то же время он как будто сохранил, по крайней мере терминологически, понятие о «субъекте объективного мышления». Даже если оставить в стороне знаменитую формулировку: «логика — это мысли Бога до сотворения мира», в силу того что религиозные представления в отличие от философских мыслей (по Гегелю) не обладают «формой истинности», то все равно обнаружится, что Гегель многократно называет дух, разум, абсолютную идею, саморазвивающееся понятие, само «мышление» как бы «субъектом» («тем, кто мыслит»). Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что помимо содержания мыслей обо всем этом он ничего сказать не может. Непосредственным источником гегелевской трактовки мышления является философия Фихте. Подобно Фихте, Гегель не предполагает, что помимо самих мыслей, есть некто («нечто»), кто мыслит, т. е. некое идеальное «бытие», обладающее мышлением. Мышление как процесс представлено у Гегеля так, что у него нет никакого носителя, оно бессубстратно и является только процессом мыслительной деятельности, движением перехода от одних определений мысли к другим. Это кажется парадоксальным. Гегель становится «жертвой» грамматики, используя такие понятия как «дух» и «разум», которые подразумевают наличие кого-то, кто мыслит. Но на самом деле ничего подобного нет. Все определения мышления (бытие, сущность, понятие) Гегель поочередно рассматривает в тексте «Логики» как предикаты абсолюта. Но о самом абсолюте, т. е. о мышлении (субстанции) как «субъекте» в его логическом и грамматическом смысле как некоем «гипокейменоне» — носителе предикатов, ничего сказать нельзя. Его как такового нет. Все содержание абсолюта обнаруживается только в предикатах (логических определениях), т. е. в категориях мышления. При-

чина этого заключается в том, что предметом гегелевской логики является категория, т. е. предикат (предикаты) субъекта, подразумеваемого логической идеей. Иными словами, в философии Гегеля имеется логическая идея, которая, переходя от категории к категории, проходит путь от простейшего понятия — абстрактного чистого бытия к последней фазе собственного развития — абсолютной идее. Все это относится к определению идеи, данная субстанция обретает некоторую определенность в форме категорий качества, количества, меры, сущности, явления, отношения, действительности, жизни, субъекта, снятия и т. п. Но об этой идее, помимо перечисленных категорий, мы ничего сказать не можем — нет стержня, на котором все это держится, вернее, он подразумевается, но о нем ничего не говорится. Из трактовки субстанции-субъекта и тождества мышления и бытия выводятся следствия: мышление (дух, идея) бесконечно и абсолютно свободно, как в «негативном» смысле (оно ни от чего не зависит — ничего иного просто нет), так и в «позитивном» (определяет себя само, производя все свое содержание из себя). Это сознательная позиция Гегеля, который говорит, что в логике мы имеем дело с чистой мыслью, с чистыми определениями мышления, и все сосредоточивается в предикатах, так как субъект становится уже излишним. Многие (включая Маркса) критиковали Гегеля, в частности, за гипостазирование этих предикатов. Сам же он писал следующее: «Так как мысль... содержится лишь в предикате, то форма предложения, равно как и... субъект представляет собой нечто совершенно лишнее»¹. Здесь под субъектом понимается «логический», «грамматический» субъект.

«Логика» и тождество мышления и бытия. По своему замыслу гегелевская философия решала иным образом ту же задачу, что и трансцендентальная философия от Канта до Шеллинга. Она исследовала условия возможности истинного познания. Однотипным оказывался и способ решения этой задачи, условием такой возможности являлось тождество мышления и бытия.

Но у Гегеля трактовка оснований этого тождества противоположна трактовкам его предшественников. В трансцендентальной философии мир «объектов» (явлений) сформирован познавательными способностями субъекта. В гегелевской философии человеческое мышление тождественно бытию пото-

¹ Там же. С. 216.

му, что объективное бытие само по себе (вне и до всякого субъекта) по своей субстанции уже есть объективно существующее мышление.

Категории логики и у Канта, и у Гегеля есть одновременно и категории мышления, и категории бытия (это напоминает их так называемую «еще неразличенность» у Аристотеля).

Но основания опять-таки различны: если у Канта категории рассудка законодательствуют «природе», поэтому они там и там одни и те же, то у Гегеля — логические категории составляют глубинную сущность бытия и, по той же причине, являются законами субъективного мышления.

Категории логики. Абсолютная идея и логические категории (ее частные определения), согласно Гегелю, логически первичны в отношении всех процессов природы и духа. Абсолютная идея является лежащей в их основании субстанцией. Гегель подчеркивает: «...в логике мы имеем дело с чистой мыслью, или с чистыми определениями мышления», тогда как обычно предполагаем содержание, полученное из опыта. Но «в логике... мысли... не имеют никакого другого содержания, кроме... принадлежащего самому мышлению и порождаемому им»¹.

При всей откровенной полемичности Гегеля в отношении Канта нетрудно увидеть их родство: у обоих всеобщее обретается только в мысли. «Чистое мышление» не заимствует никакого содержания извне (из опыта). Внутренние «определения мысли», которыми занимается философия, есть категории мышления. Это то, что у Канта названо (неудачно, по мнению Гегеля) «формами». Это терминологическое (и содержательное) расхождение между Кантом и Гегелем является следствием того, что у них различаются «пары» исходных понятий: «форма/материя» у Канта и «форма/содержание» у Гегеля. Для Гегеля очевидно, что из самого мышления выводятся чистые определения и усматривается, истинны они или нет.

Логика и диалектика. Гегель полагает, что в логическом выделяются три «стороны»: 1) абстрактная, или рассудочная; 2) диалектическая, или отрицательно-разумная; 3) «спекулятивная, или положительно-разумная»². Он рассматривает эти «стороны» не как части логики, а как *моменты всякого* логически

¹ Там же. С. 124.

² Там же. С. 201.

реального»¹. Гегель не везде так однозначно отделял диалектическое (как отрицательное) от спекулятивного. В «Науке логики» он ближе к тому, чтобы отрицательно-разумное и положительно-разумное представить как моменты внутри диалектического (и спекулятивного).

Цитируя знаменитый отрывок о перечисленных выше моментах «логического», А. Кожев предостерегал против двух возможных неверных его интерпретаций.

Одна из них (у Кожева она вторая) заключается в том, что моменты логического нельзя понимать лишь субъективно, т. е. только как характеристики познающего человеческого мышления или требования исследовательского метода. Поскольку на деле у Гегеля речь шла об «объективной логике», присущей самому бытию, т. е. об онтологии, то ситуация очевидна. Кожев напоминает о том, что «три вышеупомянутых „аспекта“ — это прежде всего аспекты самого Бытия: это онтологические, а не логические, или гносеологические, категории...»² Кожевское «а не» здесь излишне — на деле моменты логического принадлежат и онтологии, и гносеологии.

О другой неадекватной возможности Кожев пишет: «...можно предположить, что значение понятия „диалектика“ сводится ко второму аспекту „логического“, который возможно изолировать от двух других. Но в Примечании Гегель подчеркивает, что в действительности все три аспекта нераздельны. Ведь, как известно, именно одновременное присутствие трех вышеупомянутых аспектов придает „логическому“ его диалектический в широком смысле слова характер. Однако необходимо отметить, что „логическое“ является диалектическим (в широком смысле) лишь потому, что включает в себя негативный, или отрицающий, аспект, называемый „диалектическим“ в узком смысле слова. Тем не менее диалектическая „логика“ с необходимостью включает в себя три взаимодополняющих и нераздельных аспекта: аспект „абстрактный“ (раскрываемый рассудком, *Verstand*), аспект „негативный“ — собственно „диалектический“ — и аспект „позитивный“ (два последних раскрываются разумом, *Vernunft*)»³.

Это верно. Остается пояснить, что «в широком смысле» диалектика есть в первую очередь *учение о противоположностях*.

¹ Там же. С. 202.

² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 8.

³ Там же. С. 7—8.

В рассудочной сфере они зафиксированы и противопоставлены как разделенные; в собственно диалектической сфере — взаимопологают и переходят друг друга; в спекулятивной — приходят к единству и «снимаются».

Критика рассудочного мышления. Гегель осуществляет критику овладевшего философией рефлектирующего рассудка. Правда, вначале, полагает он, необходимо «признать право и заслугу чисто рассудочного мышления» — в теоретической и практической области без него «невозможны никакая прочность и определенность»¹.

Согласно Гегелю, принцип деятельности рассудка — «тождество, простейшее отношение с собой». Такая позиция явно идет от понимания рассудка у Фихте и является только закреплением, фиксацией его позиции. Соответственно, Гегель осуществляет критику абстрактного, формального, рассудочного понимания тождества, полученного в результате отвлечения от различий. Истинное тождество включает в себя различия.

Подобно всему логическому, которое понимается не только как «субъективная деятельность», но также как «всеобщее» и «объективное», рассудок, согласно Гегелю, «обнаруживает свое присутствие... во всех областях предметного мира»: в существовании конечных вещей и в устойчивости их бытия². «Философия также не может обойтись без рассудка»³. Всякая мысль должна мыслиться строго, а не смутно и неопределенно. Гегель видит недостаток рассудка в том, что он понимает определения «понятия лишь в их абстрактности и, следовательно, в их односторонности и конечности»⁴.

Рассудок и разум. Как и у Канта, у Гегеля диалектический и спекулятивный разум «не работает» прямо с чувственными представлениями; он сталкивает, демонстрирует относительность и противоречивость рассудочных понятий и примиряет их. Гегель пишет: «Рассудок определяет и твердо держится определений; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он положителен, ибо порождает всеобщее и постигает в нем особенное»⁵.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 203.

² Там же. С. 204.

³ Там же. С. 205.

⁴ Там же. С. 59.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 19.

Нетрудно видеть явную зависимость гегелевского различения рассудка и разума (в отношении Фихте и Шеллинга это также справедливо) от Канта, который первым придал им категориальный статус. Их позиции совпадают и в том, что областью применения рассудка они считают сферу научно-теоретического познания конечных вещей (прежде всего в специальных науках), мир опыта.

Но Гегель был не согласен с Кантом, доказывавшим, будто в силу присущей спекулятивному разуму диалектики он не в состоянии ничего познать.

Диалектика. Диалектическое мышление. Рассудочное мышление — это в первую очередь мышление конечное и «метафизическое». Обычно оно рассматривается как присущее субъекту. По аналогии диалектическое и спекулятивное (мышление) также может рассматриваться как «наше», принадлежащее субъекту (мы можем мыслить «диалектически»). Но если помнить гегелевскую трактовку мышления как «объективного», то диалектика получит гораздо более существенное значение. Прежде чем говорить о нем, рассмотрим гегелевскую трактовку возникавших в истории философии форм диалектики.

Диалектика в истории философии. Экскурс в историю диалектики осуществляет А. Кожев, подчеркивая, что «диалектический метод есть не что иное, как метод диалога, т. е. дискуссии». Миф (как предшественник философии) был принципиально монологичен. Столкновения с другими противоположными «мнениями» (или противоречащими мифами) породили дискуссии. Сталкиваясь с противником, «человек может захотеть „убедить“ его, „опровергая“ его точку зрения и „обосновывая“ свою. В этом случае он говорит с оппонентом, он вовлекается в диалог с ним, он использует диалектический метод»¹. Согласно гегелевским оценкам такова диалектика Сократа и Платона. Она представляет собой «разбор и опровержение ограниченных утверждений»². Эту разновидность диалектики трактовали как субъективную, как метод столкновения и сопоставления противоречащих высказываний. Через противоположности и противоречия взаимно порождаемых тезисов и антитезисов лежал путь к их синтезу, т. е. истине. Речь шла преимущественно о субъективной диалектике

¹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. С. 21.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 44.

(т. е. диалектике познания). Объективная диалектика — как учение о противоположностях и противоречиях, присущих реальности (как у Гераклита), как правило, опускалась. После Аристотеля диалектический метод «становится методом апории: решение проблемы приходит из дискуссии (и иногда из простого сопоставления) всех возможных мнений...» Эта «„схоластическая“ форма диалектического метода сохранилась до наших дней — как в науках, так и в философии»¹.

В религии (как и в мифе) воспроизводится ситуация монолога. Кожев подчеркивает: «Именно Бог раскрывает ему (человеку) в „мифе“ истину... В противоположность диалектической истине, эта истина мифа не является результатом дискуссии или диалога: говорит только Бог, человек лишь слушает, понимает и записывает... В действительности Божественный собеседник — не более чем фикция. Все происходит в самой душе „ученого“. Вот почему уже св. Августин вел „диалоги“ со своей „душой“». Затем диалектика заменяется медитацией. «...Декарт решительно оставляет Бога, довольствуясь диалогами и дискуссиями с самим собой»².

Завершая свое рассуждение, Кожев пишет: «Начиная с Сократа—Платона и до Гегеля диалектика была лишь философским методом, не имеющим своего эквивалента в реальном. У Гегеля есть *реальная* диалектика, но философским методом является простое и чистое описание, которое диалектично лишь в том смысле, что оно описывает диалектику реальности»³. Последняя часть вывода Кожева более чем спорна. На деле диалектика у Гегеля представляет собой *и теорию* реальности, *и метод*. Иными словами, под диалектикой подразумевается, во-первых, *учение о противоположностях*, во-вторых, *учение о развитии* (проходящем через скачки, борьбу противоположностей и отрицание отрицания).

Надо признать, что второй момент — это вклад именно Гегеля, вошедший и в марксизм. Гегелевская диалектика, по оценкам Гадамера, Блоха и других, отличается от древней именно «историчностью», «процессуальностью».

Кант и Гегель о диалектике. С одной стороны, Гегель подчеркивал заслугу Канта, который изложил диалектику как «необходимую деятельность разума». С другой стороны, Гегель ука-

¹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. С. 24.

² Там же. С. 25—26.

³ Там же. С. 30.

зывает, что «Кант не идет дальше абстрактно-отрицательной стороны диалектического». Для самого Гегеля диалектика — это «постижение противоположностей в их единстве», т. е. спекулятивное¹.

Еще важнее то, что Кант не допускал диалектику ни в логике познания (противоречия должны найти разрешение и быть устраненными и из мысли), ни, тем более, в реальности. Для Гегеля «идея существенно есть процесс», «все действительное содержит в себе противоположные определения, и... постижение предмета в понятиях... означает познание его как конкретного единства противоположностей»². В этом смысле Гегель возвратился к пониманию диалектики как объективного процесса в духе Гераклита (по его собственному признанию, нет ни одного положения Гераклита, которое он не включил бы в свою логику).

Всеобщность диалектики. Гегель подчеркивает, что «диалектика есть... движущая душа всякого научного развертывания мысли...» Диалектическое «является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в сфере действительности»³. Во всех областях природы и духа обнаруживаются проявления диалектики. Ее примеры неисчерпаемы. Движение как противоречие проявляет себя в переходе права в несправедливость, анархии — в деспотизм, радости — в печаль. Везде наблюдаются переходы крайностей в противоположное состояние. Все конечно, преходяще и динамизировано противоречиями. Оно постоянно превращается в «другое», противоположное себе. Ничто не может устоять перед властью диалектики.

Всеобщность диалектики у Гегеля в XX в. многократно подвергалась радикальному сомнению. Исследователи, стоящие на разных позициях (кроме «ортодоксальных» марксистов), стремились ограничить ее сферу лишь «человеческим и человеческим». Для Кожева диалектика существует только в истории людей — в борьбе и в труде, для Маркузе — лишь в процессах познания, в обществе и истории, да и то лишь в антагонистических обществах.

Спекулятивное. Гегель подчеркивает, что философия (в отличие от скептицизма) «не останавливается на голом отрицательном

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 45.

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1975. С. 167.

³ Там же. С. 206.

результате диалектики». Она содержит в результате отрицательное как снятое. Но это «основное определение третьей формы логического... *спекулятивной*». Гегель оперирует следующим определением: спекулятивное, или положительно-разумное, «постигает единство определений в их противоположности, то утвердительное, которое содержится в их разрешении и переходе»¹.

Спекулятивное также не является достоянием одной лишь философии. Оно есть разумное в жизни и в познании. Его нельзя истолковывать как только субъективное. Спекулятивное обнаруживается как «тотальность» в действительности и может быть понято как «мистическое», но только в смысле выходящего «за пределы рассудка».

Спекулятивное мышление. Противоположностью спекулятивного мышления выступает «материальное мышление», случайное, которое «взлетит в материале»². «Дискурсивное мышление» (формально-логическое) предполагает «свободу от содержания». Надо отказаться от свободы и «быть принципом содержания, потопить в нем эту свободу».

В спекулятивном мышлении содержание — «уже не предикат субъекта, а субстанция». Гегель отмечает, что «мышление в представлениях имеет дело с акциденциями или предикатами...», это — судящее мышление. На самом деле, то, что в суждении «имеет форму предиката, есть сама субстанция».

Суть в том, что диалектическое мышление (в узком смысле), фиксируя противоположности и противоречия, не снимает, а сохраняет их и даже «застревает» в них. В спекулятивном мышлении все противоположности становятся моментами «тотальности понятия» и образуют целостное единство.

Понятие и представления. Различение мышления представлениями и мышления понятиями существенно для Гегеля. У Канта все есть представления, чувственные или рассудочные. Согласно Гегелю, представления о предметах у человека возникают раньше, чем понятия о них. Человек оперирует понятиями, когда обращает свою деятельность на представления и мыслит их. Гегель пишет: «...философия замещает представления мыслями, категориями или, говоря точнее, понятиями»³.

¹ Там же. С. 210.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1993. С. 31, 32.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1975. С. 87.

Гегель выделяет два главных критерия отличия понятия от представления:

1) понятие «рефлексивно» (предмет понятия — всегда мысль),

2) понятие конкретно (не рассудочно, не является абстрактно-общим).

Спекулятивное (логическое) понятие. Форма понятия, которую получает мышление, — это форма необходимости, которая «связывает всё и вся...» и делает мысли свободными¹. В спекулятивном мышлении все сводится к форме понятия. Гегель подчеркивает, что спекулятивное представляет собой «мышление в понятиях», не вторгающееся «в имманентный ритм понятий»². В известном смысле понятие выступает как единственный предмет гегелевской философии.

Итак, содержание объективно понятого мышления, по Гегелю, исчерпывается содержанием предикатов как определенностей понятия. Все развитие понятия перенесено в предикаты и совершается только в них. Подлинным «субъектом» мышления является *логическое понятие*, т. е. мышление в логической форме понятия.

В прежней философии, имевшей дело с понятиями как логическими формами субъективного мышления человека, понятие рассматривалось как форма «объективного мышления», обладающая содержанием вне зависимости от того, мыслит ли его кто-нибудь тем или иным образом. Гегелевская философия по своей сути есть *философия развивающегося понятия*, в которой «понятие» составляет главный и (как не без оснований полагают) единственный ее предмет, собственный «субстрат» мышления.

В соответствии с духом и буквой мысли Гегеля, во всей его философии в конечном счете речь идет всего-навсего об одном-единственном логическом понятии («понятии самом по себе»), обретающем в процессе собственного развития разные определенности (предикаты). В «философских науках» (в отличие от логики) имеют дело с конкретизациями объективирующегося понятия, т. е. с «определенными понятиями». Но эти «различные определенные понятия», как подчеркивал Гегель, — по сути, лишь одно-единственное понятие. Гегель писал: «Понятие есть... во-первых, само понятие в самом себе, а последнее

¹ Там же. С. 72—73.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1993. С. 32.

имеется только в единственном числе и составляет субстанциальную основу; но, во-вторых, оно есть некоторое *определенное* понятие... определенность же понятия есть... момент формы как тотальности, момент самого понятия, составляющего основу определенных понятий»¹.

Развитие «понятия» осуществляется благодаря имманентно присущей ему диалектике процесса снятия определениями понятия самих себя и их переходов (вследствие обнаружения односторонности и ограниченности этих определений) в собственные противоположности.

Напомним, что еще более высокой ступенью, чем разумно-диалектическое («отрицательно-разумное»), является, согласно Гегелю, «разумно-спекулятивное», или «положительно-разумное» мышление. В нем преодолевается «отрицательность» диалектического мышления в противоположностях и осуществляется снятие их всех в высшем синтетическом единстве. Тем самым достигается разрешение (примирение) всех противоречий.

Понятие в процессе самодвижения разворачивает собственные предикаты, которые изначально содержатся в нем «в себе», т. е. в скрытом виде, потенциально. Это разворачивание приводит к разделению, дифференциации общего понятия (государства, искусства и др.) на входящие в него более частные понятия, в том числе понятия их исторических форм, видов. В той мере, в какой эмпирически существующие государства или произведения искусства адекватны своему понятию, они являются «истинными» и лишь постольку могут стать предметом философского осмысления. И напротив, все существенные внутренние содержательные определенности соответствующего понятия в силу присущей ему мощи объективации необходимо обретают историческую реальность.

«Объективное понятие» в гегелевской философии предстало основой всего существующего, источником его существования и развития. В «Логике» в стихии чистой мысли «понятие как таковое» в процессе самодвижения порождает из себя собственные определенности (самостоятельные понятия-категории) и проходит ряд философских метаморфоз от самого бедного и абстрактного понятия «чистое бытие», тождественного «ничто», до конкретного понятия «идея» как тождества понятия и объективности.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 29—30.

Понятие и идея. Истинность понятия, по Гегелю, завершается в его *осуществлении*. Пока оно остается только мыслимым понятием, его истина неполна, она всего лишь логическая, «еще не» осуществленная истина.

Понятие, объективировавшееся адекватным образом (когда его объективации соответствуют понятию), есть идея, тождество мысли с объективностью, а истинность объективного измеряется его соответствием с понятием.

Все конечное потому и конечно (преходяще), что оно не-истинно (не полностью адекватно своему понятию). Здесь обнаруживаются основания для интерпретаций Гегеля в духе «негативной» (критической в отношении эмпирической реальности) диалектики адептов Франкфуртской школы (Маркузе, Адорно).

Осуществленное понятие — это уже идея. «Идея», радикально переосмысленная в сравнении со всей предшествующей философской традицией, стала одной из центральных категорий гегелевской философии. Оставляя за скобками длительную, начиная с Платона, историю понятия «идея», стоит напомнить, что после Декарта в Новой философии «идея» стала обозначать «представление» в сознании субъекта. Таковой, осмысленной уже как специфическое понятие разума, она оставалась и у Канта.

У Гегеля идея — это также понятие, но (в строго категориальном значении) такое понятие, которое преодолело форму мысли (хотя бы и объективной мысли) и осуществилось в действительности. Идея — это реально существующее *тождество понятия и его объективности*, или «истинная действительность», полностью соответствующая своему понятию. Гегель пишет: «Идея — это единство понятия и реальности, это понятие, поскольку оно само определяет и себя и свою реальность, другими словами, это действительность, которая *такова, какой она должна быть* и которая сама содержит свое понятие»¹.

Вновь возникает вопрос об «онтологическом статусе» понятий. По Гегелю, понятия существуют «сами по себе», но не самостоятельно и обособленно от «вещей». Понятия составляют *собственное внутреннее основание вещей*; при этом объективное содержание понятий никак не зависит от того, насколько истинно мы их постигаем в человеческой мысли.

Но здесь-то и обнаруживается главное затруднение. Допустим, что Гегель прав и что понятия именно таковы и обладают объективным, не зависимым от нашего сознания, содержанием.

¹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 121.

Мы лишь хотим быть уверенными в том, что можем познать их истинно в этом объективном содержании. Гегель уверял читателя, что философия внутри себя и из себя, умозрительно всматриваясь в содержание понятий, в состоянии познать их истинные определенности. Но и он вряд ли смог бы отрицать, что умозрительно («умственным взором») мы можем осознать и воспроизвести содержание только тех понятий, которые наличествуют в нашем уме, т. е. понятий в их «субъективной форме».

Выдвижение Гегелем объективного «внечеловеческого и бесчеловечного» мышления на роль всеобщей субстанции-субъекта не выглядит столь убедительным, как это ему представлялось. Некогда Аристотель при обсуждении учения Платона об истинном бытии эйдосов-идей задавался вопросом: если об истинных идеях в результате мы не узнаем ничего сверх того, что смогли бы познать из существующих «неистинных» вещей, то в чем была необходимость предполагать существование идей и не является ли излишним это допущение, выразившееся в столь маловразумительном удвоении мира? В системе Гегеля обнаружилось нечто подобное. Все, что он оказался в состоянии узнать о бесконечном объективном мышлении как абсолютной субстанции «самой по себе» (если оставить в стороне ее объективации в формообразованиях природы и духа), выведено из процессов и диалектики категорий в субъективном конечном мышлении.

Это субъективное человеческое мышление, достигнув абсолютного знания на стадии абсолютного духа, обнаруживает (также внутри самого себя) свою полную тождественность абсолютной идее как объективной мыслящей субстанции. Вопрос тем более существенен, что, как уже отмечалось, всякое эмпирическое подтверждение или опровержение этого содержания, проистекающее извне мышления, в гегелевской системе оказывается некорректным.

Обозначим еще один момент, вновь возвращающий к онтологическому статусу «понятия» в философии Гегеля. Кант, столкнувшись с гносеологическим затруднением в объяснении того, как понятия могут соответствовать действительности, был более откровенен, допустив, что эти трудности можно преодолеть при предположении того, что не понятия должны ей соответствовать, а действительность должна соответствовать нашим понятиям. Откровенность Канта состояла в том, что речь при этом шла о субъективных человеческих понятиях. Гегелевские же «понятия» — это объективные мысли, являющиеся бытий-

ным основанием «вещей» и лишь познаваемые в наших мыслительных представлениях.

Однако не лишено основания предположение, что субъективно у самого Гегеля его понятия также сформировались в результате мысленного обобщения им реальной действительности и истории. Но он-то уверял, что его философские понятия (тех же: государства, искусства и др.) выведены спекулятивным, умозрительным образом внутри философии, до и вне какого бы то ни было обращения к действительности и истории.

Кант и Гегель о понятии. Пожалуй, нигде противоположность позиций Канта и Гегеля не проявилась так очевидно, как в их отношении к понятию.

Несомненной заслугой Канта в критике предшествовавшей метафизики считают его вывод о невозможности «из одних только понятий» вывести действительное существование объектов (предметов) этих понятий. Это принял и Шеллинг в критике негативной философии.

Гегель же полагал, что не только можно вывести (логически) существование «из понятий», но что и реально все существующие в действительности *объекты порождены понятием*. Именно отсюда вырастает упрек Шеллинга Гегелю, в том, что его философия, будучи «чисто логической», т. е. негативной философией сущностей, претендует на то, чтобы быть позитивной философией существования.

Отсюда вытекают и совершенно противоположные трактовки возможностей спекулятивной (умозрительной) философии. У Канта спекулятивный разум не способен познавать что-либо: ни в мире явлений, ни в отношении трансцендентных опыту «вещей в себе». Тогда как по глубокому убеждению Гегеля, логическое понятие обладает мощью осуществления и реализуется в действительности, достигая самопознания на ступени абсолютного знания.

Лекция 18

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

(метод и система)

Система и метод. Даже со стороны ближайших учеников в адрес Гегеля звучали упреки в противоречии между его методом и системой. Само это противоречие понималось по-разному. Вокруг гегелевского наследия сформировалось две школы: старогегельянцы и младогегельянцы. Старогегельянцы исходили из субстанции и в качестве консервативной (даже реакционной) части гегельянской школы оправдывали существующую реальность как необходимую. А младогегельянцы исходили из субъекта и, будучи радикалами и революционерами, требовали ниспровержения неразумных условий существования. По замечанию Энгельса, это расхождение выявило консервативность системы Гегеля и революционность его метода. Диалектика как метод, не признавая ничего абсолютного (все находится в движении, развитии), показывает необходимость гибели всего существующего. Система же Гегеля, утверждая абсолютную истину в абсолютном знании, констатирует завершение всего исторического процесса и познания («переход исторического в логическое»).

Это гегелевское противоречие фиксируется Г. Маркузе как противоречие «онтологического» и «исторического», Э. Блохом — как противоречие «становления» и «вечного круга».

Конечно, не все так просто. В системе имеются не только консервативные, но и динамические моменты. Да и метод, поскольку он включает в себя не только негативно диалектическую, но и спекулятивную стороны, тяготеет к примирению и снятию, к объединению противоречий в некую тотальность. Когда говорят, что метод Гегеля уходит в бесконечность, что в диалектике нет ничего застывшего, окончательного, забывают, что сам Гегель несколько иначе понимал саму бесконечность. Для него бесконечность как бескрайность есть дурная бесконечность, в ней не появляется ничего качественно нового. Образом истинной бесконечности выступает круг или спираль.

Метод. В понимании метода Бэконом и Декартом на первый план выступает познавательная, гносеологическая, проблематика — только метод может гарантировать достоверность постигаемой истины. Согласно философии Нового времени, истина общезначима, проверяема и в этом смысле воспроизводима, а не просто является результатом озарения, вдохновения и т. п. Это инструмент, ориентированный на результат, на эффективность применения для получения знаний. Между методом и теорией существовал некий зазор — теория понималась как набор истинных положений, полученных путем применения метода. Кант под методом понимал не способ получения нового знания, а, скорее, метод применения готового знания. Гегель же не рассматривал метод в качестве инструмента, безразличного к содержанию предмета и равно приложимого к любому познавательному материалу. Метод, убежден Гегель, неотделим от содержания и совпадает с развитием содержания. С этой позиции, он критиковал исходные положения Канта. Для Гегеля теория и метод едины. Истина понимается процессуально. Истина как результат есть труп, гораздо важнее процесс познания, который должен воспроизводить реальное движение предметов. Диалектика — универсальное учение о развитии, всякий предмет познается в его движении. Истинное знание воспроизводит развитие предмета.

Процесс движения логических категорий в «Науке логики» есть тождество всеобщей теории и всеобщего метода. В методологии философского исследования различных сфер действительности природы и духа гарантией истинности метода становится требование воспроизведения «специфической логики специфического предмета», что означало утверждение Гегелем содержательной предметности методологии и вторичности методов по отношению к предмету познания.

Сделаем существенную оговорку. Оказалось все же, что в этой классической формуле Гегеля о «специфической логике специфического предмета» речь идет не о движении самого предмета, а о движении понятия предмета. Сама эта формула — по сути, всего лишь переформулировка другого фундаментального положения. Если логика, писал Гегель, есть «система чистых определений мышления», то все «другие философские науки — философия природы и философия духа — являются... как бы прикладной логикой»¹.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 124.

Предметом философии, по Гегелю, является понятие, и оно развивается. «Специфические предметы», о логике которых идет речь, — это «специфические понятия» предметов, а не предметы как таковые. Поэтому метод Гегеля направлен не на познание реального движения предметов (логику развития права, свободы, государства, искусства, религии, философии), а на воспроизведение развития их понятий (логику развития понятия права, понятия свободы, понятия государства, понятия искусства, понятия религии, понятия философии).

Особая позиция А. Кожева. Согласно Кожеву, «гегелевский метод никоим образом не является „диалектическим“». Кожев исходит из того, что «Гегель неоднократно подчеркивает пассивный, созерцательный и описательный характер „научного“ метода... Он отмечает, что диалектика „научного“ мышления существует лишь постольку, поскольку существует диалектика Бытия, которое этим мышлением раскрывается»¹. Это позволяет Кожеву сделать вывод, что «„метод“ Гегеля — чисто „эмпирический“ или „позитивистский“: Гегель наблюдает Реальность и описывает то, что он видит, и ничего более»². Кожев настаивает на том обстоятельстве, что у Гегеля нет метода как инструмента получения истины. Насколько умозрительный метод похож на «феноменологический» — это вопрос особый и интересный.

Вместе с тем Кожев пишет: «Диалектическое движение представляет собой движение человеческой мысли и дискурса, но сама реальность, о которой мыслят и говорят, ни в коей мере не диалектична. Диалектика — это лишь философский метод исследования и изложения»³. Кожев мыслит элементарно: философия диалектична по содержанию, поскольку содержание воспроизводит диалектику бытия, но делает это чисто дескриптивно. У Гегеля диалектика связана вовсе не с отражением бытия в сознании — она в равной мере имманентно присуща мышлению как таковому, как объективному (в бытии), так и субъективному, человеческому (в познании). Тут возникает различие логического и исторического. Движение предмета составляет историческое движение, а наше познание составляет логическое движение. Метод познания воспроизводит историю этого предмета.

¹ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 10.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 23.

Интересно, что Г. Маркузе предлагает полностью противоположную интерпретацию метода Гегеля. Он многократно повторяет, что негативная диалектика носит критический, антипозитивистский характер, отстаивая тезис о том, что Гегель окончательно преодолевает позитивизм и что это — чуть ли не его главная его заслуга.

Движение от абстрактного к конкретному. Итак, метод не внешним образом прилагается к предмету, но воспроизводит историю предмета. Он является не какой-то субъективной процедурой, но самой по себе теорией предмета, специфической логикой специфического предмета. Точнее говоря, движется не предмет, но его понятие — именно оно развивается.

Тут мы выходим на то, что принято называть *диалектикой абстрактного и конкретного*. До Гегеля (и, зачастую, до сих пор) конкретное понималось как эмпирически данное, чувственно многообразное в вещах и процессах (как «вне», так и «внутри» нас), т. е. как «конкретное чувственного восприятия». Абстрактное, напротив, трактовалось как мысленно «отвлеченное», логически-понятийное, освобожденное от конкретности эмпирических вещей и их восприятий (например, локковская теория абстракций).

Гегель подчеркивал, что хотя наиболее богатым и конкретным считают чувственное сознание, «с точки зрения его мыслительного содержания оно... есть самое бедное и абстрактное»¹. Эмпирически (чувственно) конкретное, единичное (само по себе и в нашем восприятии) для мысли совершенно бессодержательно, оно вовсе ею не схватывается. Его нельзя ни помыслить, ни высказать: мысль и слово по содержанию — только общее (уже в «Феноменологии духа» указания на «это», «здесь», «теперь» были признаны самыми пустыми мыслями, подразумевающими все, что угодно, т. е. любое содержание).

Абстрактное. Вопреки всей предшествующей традиции, Гегель подчеркивает нетождественность абстрактно-логического мышления с «логическим вообще», «всяким логическим». Это только частный и низший его вид — рассудочное мышление. Абстрактные понятия образуются путем отвлечения отдельных качеств от многообразия и объединяют по этим отвлеченным

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1975. С. 216.

качествам «предметы» в застывшие *роды и виды* (односторонне подводят под них предметы).

Мы уже говорили о развернутой критике Гегелем рассудочного (абстрактно-логического) мышления. Повторим лишь самое существенное. Во всяком изменении мы фиксируем различия. Всякое *изменение и есть различие* (в себе). В процессе изменения «вещь» та же и уже не та же (это касается даже пространственного перемещения, как в апориях Зенона, — тело находится и не находится в данном месте, движение понимается как различие и противоречие).

В статье «Кто мыслит абстрактно?» Гегель отмечает, что тот, кто «мыслит абстрактно», подводит других людей под абстрактные категории (сословные, профессиональные, национальные и др.). Так же по шаблону, не творчески мыслящий абстрактно подходит к ситуациям и вещам, будучи не в состоянии познать их в целостности и своеобразии их индивидуальности, т. е. в их конкретности.

Повторим, вся эта критика абстрактно-рассудочного мышления не означает отрицание его возможностей вообще. Напротив, во всех частных науках (они по сути своей рассудочны) и в повседневной практике абстрактно-рассудочное мышление — это основной способ мышления. Отчасти это справедливо и в отношении философии, иначе не будет ничего устойчивого. Только необходимо помнить об относительности этой устойчивости.

Конкретное. В результате изменения Гегелем ракурса рассмотрения мысленно-конкретное выступает как *тотальность, синтез* многообразных мысленных определений, качеств, связей и опосредований «объекта» (понятия, вещи). Гегель исходит из буквального этимологического смысла рассматриваемых терминов: *abstractio* (лат.) — «удаление», «отвлечение», *concretio* (лат.) — «сгущение», «сращение» (ср.: геологические «конкреции» минералов и горных пород вокруг инородных тел). Это также уже было рассмотрено нами в ходе характеристики спекулятивного мышления и спекулятивного (конкретного) понятия.

Этот путь от абстрактного к конкретному есть одновременно процесс развития предмета и процесс его истинного познания. Само движение человеческого познания таково: мы исходим из чувственно конкретного для формирования абстракций, а потом, на базе этих абстракций, приходим к целостному конкрет-

ному понятию, к логически конкретному. Позиция Гегеля заключается в том, что не только наше познание, но и развитие самого предмета движется от абстрактного к конкретному. Именно в этом моменте она спорна, так как «онтологизирует» это движение (от абстрактного к конкретному). Реально в природе и обществе развитие может происходить как описанным Гегелем образом, так и иначе. Поэтому в «Философии природы» и в «Философии духа» есть немало моментов, где применение Гегелем этой схемы вело к тенденциозным и неадекватным интерпретациям «материала». Например, если рассматривать развитие общественных отношений и связей, то чаще получается иначе. Абстрактные характеристики — будь то труд вообще, безразличный к индивидуальным формам, или индивид как таковой (обособленный индивид) — скорее продукт исторического развития, чем исходная точка исторического движения.

Тем не менее движение от абстрактного к конкретному (понятому в гегелевском смысле, как единство, синтез многообразных определений предмета, теоретически постигаемого в его «тотальности») в качестве метода познания (восхождения от абстрактного к конкретному) продемонстрировало свою познавательную эффективность. По этому принципу Гегель выстроил движение категорий в «Науке логики». Этот же метод использовал К. Маркс в «Капитале», описывая движение от товара как абстрактного элементарного отношения к воспроизведению системы функционирования капитала (реконструкции этого метода была посвящена не утратившая своего научного значения диссертация Э. В. Ильенкова «Восхождение от абстрактного к конкретному в „Капитале“ К. Маркса»).

«Общее — особенное — единичное». Движение категорий идет по схеме «общее — особенное — единичное». Вся система философии выстроена Гегелем по этой схеме «умозаключения», где «Логика» (общее); «Философия природы» (особенное), «Философия духа» (единичное). И так дело обстоит во всех подразделениях. Важно помнить, что общее, особенное и единичное не обособлены друг от друга, само понятие как общее порождает внутри себя различия и свое особенное, развиваясь в конкретную целостность единичного.

В комментаторской литературе часто подчеркивается, что гегелевская философия — это наука о всеобщем. «Всеобщее» не то же, что «общее». «Всеобщее» вбирает в себя весь процесс движения от абстрактно-общего через особенное к единичному

и их самих. Оно не существует отдельно от них. И внутри них также присутствует «целиком» (иначе оно само «превратилось бы в еще одно особенное» наряду с ними). Все особенное и единичное — лишь его («всеобщего») формообразования («гештальты»). Подлинная (истинная) всеобщность возникает в результате развития.

Система Гегеля. Философская система Гегеля связно представлена в «Энциклопедии философских наук» (1817). Она состоит из 3 частей, предметом которых являются три способа существования всеобщей субстанции — логической идеи (по замечанию Гегеля, все их различия суть «лишь разные определения самой идеи):

- 1) „Логика“ как наука об идее в себе и для себя;
- 2) „Философия природы“ как наука об идее в ее инобытии;
- 3) „Философия духа“ как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия»¹.

В 1-й части — «Науке логики» — мыслящая субстанция, еще не обладающая самосознанием и не знающая себя, представлена в ее логических определениях-предикатах; у нее нет никакого содержания, кроме того, что принадлежит самому мышлению и им порождается. Логика есть наука о чистой идее, т. е. «об идее в абстрактной стихии мышления... Идея есть мышление — не как формальное мышление, а как *развивающаяся тотальность ее собственных определений*, которые она сама себе дает, а не имеет, или находит заранее»².

Во 2-й части — «Философии природы» — идея познается в чуждом ей материальном инобытии, где она последовательно развивается, проходя по ступеням природных формообразований.

В 3-й части — «Философии духа» — благодаря конечному человеческому духу идея, «возвращающаяся в самое себя из своего инобытия», осуществляет процесс самопознания в духе.

Система Гегеля и предшествующая традиция. Подробную развертку историко-философских предпосылок системы Гегеля, начиная с эпохи схоластики, осуществил Э. Блох. Он писал: «Большие философские „Суммы“ Альберта и Фомы... тоже решительно разделены на части, в последовательности, которая

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1975. С. 103.

² Там же. С. 107.

тогда считалась объективно-реальной, и, конечно, *ordo rerum* (лат. порядок вещей) предстает в ней библейско-мифологически, а не развивающимся реально-исторически. Фома строит свою систему в масштабах высказывания апостола Павла: „Из Бога, через Бога, в Боге являются все вещи“; так, его предисловие к „Философской сумме против язычников“ показывает, что он хотел бы исследовать в первую очередь то, что явил сам Бог (онтологию), далее — выход творения из Бога (космологию), наконец, возвращение всего к Богу (сотериологию). И вопреки относительному антимифологизму эта последовательность, передавшаяся через влияние поздней схоластики на систему Христиана Вольфа: онтология — космология — сотериология — решительно узнаваема в гегелевском *духе-в-себе*, *-из-себя* и *-для себя*. Конечно, она значительно отличается от прообраза, прежде всего тем, как дух сам себя понимает, каково его *содержание*»¹.

Блох убежден в том, что, несмотря на живую подвижность, несмотря на постоянно развертывающийся процесс, мир у Гегеля уже готов. В нем не остается возможности, которая уже не была бы осуществлена, в нем «действительность есть единство сущности и явления», нет сущности, которая не проявлялась бы, которая не была бы явлением. В итоге Блох пишет: «Путь, поворачивающий путешествие подобным образом назад, сам вид этого процесса, легко узнаваем, он содержится в богатом наборе теорий анамнесиса от Платона до Гегеля»².

Оговорки. Излагать содержание философской системы Гегеля целиком невозможно не только по соображениям времени. Даже посвятив по лекции на каждую из частей «Науки логики» или «Энциклопедии», пришлось бы ограничиться цитированием (с некоторыми комментариями) гегелевских текстов. В любой учебной и комментаторской литературе главные вехи движения гегелевской мысли воспроизводятся с достаточной для учебных целей полнотой — большего требовать не будем. Тем, кто специализируется по истории философии, еще предстоят два специальных семинара по «Науке логики» и по «Феноменологии духа».

Общее понимание Гегелем моментов логического и трактовку диалектики мы уже обсудили. Попробуем кратко вос-

¹ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997. С. 92.

² Там же. С. 97.

произвести задачи и структуру гегелевской «Логики». Правда, при этом содержание анализа Гегелем категорий, которое действительно представляет собой итог и вершину всего многовекового развития философской мысли, мы вынуждены оставить в стороне.

Логика. Не совпадает ли система логики с системой философии? Если логика — наука об абсолютном, разуме, который является единственно подлинной действительностью, то логика должна растворить в себе все остальные науки; недаром всю философскую систему Гегеля назвали панлогизмом. Но тогда какой смысл имеет разговор о реальной философии («философских науках»), какой был у Гегеля резон создавать философию природы и философию духа?

В философии Гегеля Абсолют выступает под разными именами. Абсолютное, как субъект-объект, осуществляется в процессе развития. Вначале оно лишено самосознания, оно представляет собой логическую идею; логическая идея — это *абсолютный дух в себе*; в конце абсолютный дух — это *логическая идея в себе и для себя*.

Мы уже упоминали, что идея в себе — предмет науки логики. Идея в себе и для себя — последнее звено в процессе развития абсолютного — предмет философии духа. Идея в своем инобытии — предмет философии природы. Поэтому, хотя логика имеет предметом изучения абсолютную идею, абсолютный разум, т. е. единственно подлинную действительность, она все же не может исчерпать всю систему философии, так как рассматривает развитие абсолютного в моменте *an sich*. Остаются и другие философские науки, которые рассматривают абсолютное в других его формах.

Популярно излагая систему философии Гегеля, обычно пишут, что абсолютное проявляется и развивается прежде как логическая идея, потом как природа и, наконец, как абсолютный дух: абсолютное проходит эти ступени одну за другой. Но, с точки зрения Гегеля, абсолютное не оторвано от природы и конечного духа, не существует до них и раньше них. Нельзя понимать положение «до сотворения природы и конечного духа» во временном смысле. Иначе получится, что логическая идея вообще существовала отдельно, обособленно, самостоятельно, а потом воплотилась во что-то. Здесь нет времени, как нет и «умного места», где бы обреталась чистая мысль. Это есть Логос — в первоначальном, «почти гераклитовском», смысле.

Следует подчеркнуть важность осуществления этой чистой мысли. Оно разворачивается в двух планах. Вначале мысль осуществляется в самой себе, набирая свои определения и обогащая свое содержание; затем она осуществляется в объективности — в природе и в человеческом духе. Поэтому, характеризуя логику, Гегель говорит: «Система логики — это царство теней, мир простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности». Система логики не воплощена, но она является основой всей действительности. Гегель указывает также на то, что «различие между отдельными философскими науками есть просто разные определения самой идеи, лишь она одна проявляется в этих различных элементах. В природе мы не познаем ничего другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же как в духе та же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя»¹.

Абсолютное существует в различных формах, причем ни одна из этих форм не выражает всю сущность абсолютного. Отдельные формы существования абсолютного — только лишь его моменты, стороны. Логика — наука об одном из этих моментов абсолютного. Логическая идея, развитие которой излагает логика, есть «история абсолютного» в одном измерении, в одной форме, это измерение — чистая мысль. Гегель пишет: логика — «система чистого разума... царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой... Это содержание есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»².

Но чистая мысль, абсолютное, Бог и т. п. — пустые слова, если они не будут показаны в их осуществлении. Осуществление заключается, во-первых, в самоопределении. Абсолютное — это абсолютный субъект, осуществление которого заключается в предикциировании самого себя самим собой. Предикаты представляют собой категории. Поэтому развитие абсолютного в элементе чистой мысли представляется в форме разворачивания категорий. Логика, таким образом, является *наукой о категориях*, если только категории рассматриваются в процессе развития. Категории чистой мысли — вот то царство, которое рассматривает логика.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 47.

² Там же. С. 39.

Философские науки ставят себе целью открыть логические формы в произведениях природы и духа; все эти произведения должны представлять собой своеобразные выражения формы мысли. Поэтому в системе философии отдельным философским наукам предшествует наука о «царстве теней». Они реализуются в сферах природы и духа. Система категорий, развернутая в логике, должна дать линию развития и осуществления подлинной действительности.

Структура «Науки логики». Логика Гегеля делится на три части: логика бытия, логика сущности и логика понятия. Три части логики представляют собой «три главные ступени мысли, или логической идеи». Следует подчеркнуть, что Гегель анализирует *только понятия*, хотя и приводит при этом примеры из реального мира.

Логика бытия посвящена мысли «в ее непосредственности» — понятию в себе. Здесь рассматриваются самые непосредственные мысли, начиная с бытия, качества, количества, меры. К ним присоединяются многие другие связующие категории, но центральными выступают именно названные.

Логика сущности рассматривает мысль «в ее рефлексии и опосредствовании» — «для-себя-бытие и видимость понятия». В логике сущности уже нет «переходов», здесь категории «рефлектируют» в собственные противоположности (взаимно полагают и определяют друг друга как противоположности, превращаются в противоположности). Анализ вскрывает парность категорий, которые рефлектируют (взаимоотражаются) друг в друга. Это причина и следствие, сущность и явление, и т. п. Они взаимно обуславливают друг друга, и существуют во взаимном определении.

В *логике понятия* мысль возвращается к самой себе и обретает статус спекулятивного понятия.

В некотором приближении можно сказать, что логика бытия близка рассудочному абстрагированию; в логике сущности мы имеем дело с негативно разумным; а логика понятий есть собственно спекулятивная логика.

Сам по себе, анализ категорий в «Науке логики» — совершенно уникальное явление в истории философии, ничего похожего по тонкости и по глубине в ней не встречалось. При этом ценность науки логики не зависит от принятия оснований гегелевской точки зрения.

Метод в логике и реальной философии. «Реальная философия» (в терминологии Гегеля) по содержанию включает в себя все так называемые «философские науки», кроме логики, — философию природы, философию духа и ее разделы: философию права, философию истории, эстетику (философию искусства), философию религии, историю философии.

Исследователи нередко давали весьма неоднородные оценки логики и реальной философии Гегеля. Последняя, из-за устаревающего материала специальных естественных, общественных и гуманитарных наук во многих частях содержания, ныне выглядит просто архаичной.

Самый легкий способ спасти «реальную философию» Гегеля от всепоглощающей критики времени — объявить ее очевидно устаревшее содержание, явным образом зависящее от тогдашнего состояния специального частнонаучного знания, всего лишь иллюстрацией, не затрагивающей ее спекулятивного содержания, т. е. признать, что если бы Гегель жил ныне, то, соответственно, материал был бы иным при сохранении в неприкосновенности собственно философского содержания. Однако есть основания полагать, что подобные интерпретации не адекватны гегелевской позиции. В той мере, в какой «положительное» содержание становилось у Гегеля предметом философского постижения, оно трактовалось им как «разумное», т. е. необходимо дедуцированное из «понятия» в качестве его собственных определенностей, а отнюдь не иллюстраций. Возможно, однако, что это всего лишь иллюзия, разделять которую с Гегелем сегодня нет оснований: зависимость не только «положительного материала», но и считающегося умозрительным (спекулятивным) содержания «реальной философии» Гегеля от исторического состояния эмпирического знания — вне зависимости от того, как он субъективно понимал их отношение, — слишком очевидна, чтобы верить ему на слово.

Еще более уязвимым для внешней критики оказался «некритический позитивизм» Гегеля, в котором оппоненты (в их числе и К. Маркс) не без оснований упрекали гегелевскую философию права и который на деле был существенным моментом его общей методологии. Гегелем двигало глубокое убеждение в том, что мировой разум обладает достаточной мощью для того, чтобы, не пребывая только в сфере идеалов и субъективных мыслимых долженствований, осуществиться в объективной действительности.

Вместо конструирования утопий, с одной стороны, и в противоположность эмпиризму, исходившему из факта данности наличного существования, с другой, Гегель стремился обнаружить разумную необходимость той общественной и исторической действительности, которая уже осуществилась в реальности. Это побуждало его «дедучивать из понятия» особенные и единичные формы его осуществления в истории. На этом пути Гегеля действительно подстерегала опасность «некритического позитивизма», стремившегося представить в качестве необходимо-разумного многое из того, что на деле оказывалось всего лишь эмпирически-случайным.

Так, читатель «Философии права» вправе усомниться, были ли у Гегеля достаточные основания дедучивать все те частности организации гражданского общества и политической власти, которые в ней предстали как необходимо-разумные внутренние определенности соответствующих «понятий» (права, свободы, государства и др.), тогда как современная мысль большинство их склонна считать совершенно безотносительными к собственно философской проблематике. Нечто подобное обнаружилось и в реконструкции Гегелем истории искусства. Вопрос, в какой мере, необходимым или же случайным образом его интерпретации исторического материала связаны с философской конструкцией, должен в каждом отдельном случае решаться конкретно.

Переход от логики к философии природы. Природа, как мы знаем, есть идея в ее инобытии, идея, воплощенная в чуждый, несвойственный ей способ существования, где она «скрыта» за внешней материальной оболочкой. Ключевой термин здесь — *воплощение* (логической идеи). Вообще, даже более важной и интересной, чем содержание гегелевской философии природы, является характеристика перехода от «Логики» к «Философии природы».

В конце «Логики» логическая идея завершила процесс своего развития, в «Логике понятия» она стала субъектом. Здесь сама идея понята как тождество (совпадение) понятия с действительностью. Больше, казалось бы, ей уже делать нечего. Тем не менее «идея сама себя свободно отпускает» в собственное чуждое ей ино-бытие (чуждое понимается здесь Гегелем как не-идеальное, не-духовное, т. е. материальное, бытие). Почему и зачем идея это делает?

Как справедливо указывает Бакрадзе, вопрос «почему существует природа?» с позиций материализма («догматизма») выглядит более чем странно. Для абсолютного идеализма Гегеля — это вопрос принципиальный. Вспомним, насколько трудным и в конце концов неразрешимым он оказался и для абсолютного идеализма Шеллинга. Для Шеллинга это был вопрос о начале дифференциации абсолютного тождества, совпадающий с вопросом, почему Бог сотворил мир.

Общий ответ Гегеля нам известен. Он отчасти совпадает с ответом Шеллинга, данным на этапе философии тождества. Только вопросительное слово использовано другое: не «почему?», а «для чего?». Для того, чтобы Абсолют мог осуществить процесс самопознания и вернуться к себе как знающему себя. Для этого мышление должно сделать себя предметным. Это очевидная телеология. У Гегеля даже на стадии «субъективной логики понятия» мышление (как субстанция-субъект) в логике еще не обладает сознанием и само-сознанием. Таковым оно может обладать только в форме «конечного» человеческого духа. А вот этот «конечный» человеческий дух не может существовать без собственных телесно-материальных природных предпосылок. Это главный ответ на вопрос, для чего существует природа.

Кроме того, идея, как тождество понятия и действительности, как осуществление понятия в действительности в результате «Логики», — это все же еще только мысленное их тождество и мысленное осуществление (в категории «действительность», но не в «объективности» ее). Понятие, по Гегелю, обладает достаточной мощью, чтобы не остановиться на мысленном своем осуществлении, а достичь полного осуществления, пройти процесс объективации в природе и духе.

Критикуя Фихте, Гегель писал, что дедуцировать природу из Я так же невозможно, как невозможно дедуцировать деньги из пустого кошелька. А из объективного мышления, оказывается, можно?! Поздний Шеллинг в критике негативной философии сущностей настаивал на том, что существование из сущностей (понятий) невыводимо. Переход может быть понят (для Шеллинга) только как свободное творчество Бога.

Гегель как бы «обманывает» читателя. В «Логике» он заявляет: здесь не место обсуждать переход от идеи к природе, достаточно его лишь наметить, а в «Философии природы» он уверяет, что переход этот им уже исследован.

Во что все-таки «перешла» идея? Гегель снова обращается к понятию бытия (с которого начиналась «Логика») и постулиру-

ет, что «идея, обладающая бытием, есть природа». Бытие (здесь) взято в форме непосредственности. Хотя логика начиналась с анализа бытия, но то была категория бытия. Теперь речь идет о бытии (в объективности) идеи.

Есть весьма существенная для абсолютного идеализма проблема: переход идеи в природу не означает, что идея «превратилась» в природу. Сама она не «стала природой»; она и внутри природы, как внутреннее последней, остается той же идеей, (разумом, духом), скрытой за природно-материальной оболочкой. Но если оказывается, что в природе есть не только идея (мышление, дух), а что-то сверх того, то не понятно, внутренней субстанцией чего является идея. Откуда берется то, что не есть мышление (материальное, вещественное, телесное)?

Если абсолютный идеализм не в состоянии ответить на этот вопрос, он не может считаться абсолютным. Это касается не только «Философии природы». В обществе, в истории тоже есть разумно-необходимое. Но есть многое и сверх того. Там объясняется, что это «неразумное» есть только случайное, внешне существующее, связанное с «природно-телесным». Но тем самым воспроизводится тот же вопрос.

Философия природы, ее предмет и возможности. Рассматривая предмет философии природы, который Гегель называл «рациональной физикой»¹, он критикует вульгаризированные варианты спекулятивной натурфилософии как «столь же причудливой, сколь и претенциозной суеты, которая сама представляла собой хаотическую смесь грубого эмпиризма и неразумных форм мысли, полнейшего произвола воображения и вульгарнейших рассуждений по аналогии, причем эта смесь, — отмечает Гегель, — выдавалась за идею, разум, науку, божественное познание, отсутствие всякого метода — за высочайшую вершину научности. Такого рода надувательства дискредитировали философию природы и вообще философию Шеллинга»². Прежде всего Гегель имел в виду романтические «домыслы». Зато высокую оценку получила «Физика» Аристотеля, именно как философия природы, а не собственно физика.

Как отмечает Бакрадзе, философия природы Гегеля изучает природу как истину, как абсолютное в своеобразной форме его

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. М., 1975. С. 9.

² Там же. С. 8.

существования (идею в ее инобытии). Различие между естествознанием и философией природы не в том, что первая опирается на наблюдение, а вторая — на мышление, обе науки опираются на мышление, но формы и приемы мышления в них различны. Гегель подчеркивает: «Философия не только должна согласовываться с опытным познанием природы, но само возникновение и развитие философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику. Но одно — ход возникновения и подготовительные работы какой-нибудь науки и другое — сама эта наука. В последней эти предварительные стадии не могут уже играть роль основания, им должна быть здесь необходимость понятия»¹. Для Гегеля существенно, что «философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой... в том пункте, до которого довела его физика, и в свою очередь преобразует его дальше, но уже без того, чтобы класть в основу опыт как последнее подтверждение»².

«Идея в природе» и понятие природы. Философия познает не природу во всем ее многообразии, а лишь *идею в природе* (разумное в природе). Идея каждого предмета заключается в понятии этого предмета. Осуществление этого понятия есть имманентная цель существования предмета. Истинное понятие цели в природе, полагал Гегель, знал уже Аристотель, для него целевая деятельность совпадает с природой вещи. Истина телеологического понимания природы состоит в том, что она рассматривается как свободная в ее своеобразной живой деятельности. Но это — деятельность понятия, составляющего субстанциальную основу природы.

Итак, в природе, как и везде, действует понятие, все существующее есть его реализация. Поэтому дух должен найти в природе самого себя, свое собственное отражение. Дух изучает природу и в процессе изучения освобождается от той внешности и чуждости, которую представляет природа по отношению к нему. Это освобождение произойдет тогда, когда дух познает себя в природе.

Философия вообще имеет дело с развитием понятий, философия природы в частности — с развитием понятий в природе. Гегель пишет: «Мыслительное рассмотрение природы должно постичь, каким образом природа есть в самой себе процесс станов-

¹ Там же. С. 14—15.

² Там же. С. 20.

ления духом, процесс снятия своего инобытия; оно должно постичь, как в каждой ступени самой же природы наличествует дух, отчужденная от идеи природа есть лишь труп, которым занимается рассудок»¹. Философия показывает необходимость развития понятий, отсюда она выводит необходимость существования той или иной природной формы. После этого она обращается к природе, чтобы найти в ней формы, соответствующие понятиям (здесь — одно из слабых мест спекулятивной натурфилософии Гегеля).

Бессилие природы проявляется в неразрешимом противоречии, которое ее характеризует: природа божественна, если она рассматривается в идее; но в том виде, в каком она существует, ее бытие (*Sein*) не соответствует ее понятию (т. е. идее природы). Гегель отмечает: «Природа... являет в своем наличном бытии не свободу, а необходимость и случайность»².

Вначале явления природы непосредственны и внешни по отношению друг к другу — это мертвые тела. Природа пытается проникнуть в самое себя, она пытается отыскать и восстановить связь, существующую в идее. Она проявляется в форме живых организмов. Но и в этой сфере она не находит истины. Своей истины и цели природа достигает тогда, когда она воспроизводит из своей глубины дух. В духе осуществляется тотальность истины. Гегель подчеркивает: «В том-то и состоит назначение и цель философии природы, чтобы дух обрел в ней свою собственную сущность, т. е. обрел в природе понятие как свое подобие»³. Все, что в природе лишено духа, — для философии не представляет никакого интереса. По поводу «звездного неба над головой» из «Критики практического разума» (без упоминания Канта) Гегель с сарказмом замечает: «Эта световая сыпь так же достойна удивления, как сыпь на теле человека или как многочисленный рой мух», — в ней нет индивидуальности и духа⁴.

Время и логика в природе. Ступени природы. Природа как инобытие идеи существует во времени, но не развивается во времени. Гегель указывает: «Представление, будто роды развиваются постепенно во времени, является совершенно бессодер-

¹ Там же. С. 26.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же. С. 87.

жательным; временное различие не представляет ни малейшего интереса для мысли»¹.

Основное определение «материального» — это тяжесть и не-свобода, в противоположность духу, чье определение — свобода. Материальные вещи существуют в пространственной рядоположенности и раздробленности. Внешне философия природы Гегеля похожа на эволюционную концепцию, но это не эволюция. Критикуя концепции эманации и эволюции, Гегель заменяет их метаморфозами (но только самой идеи). Он пишет: «Природа должна быть рассмотрена как система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем, однако, здесь нет естественного процесса порождения... метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие»². Иными словами, натурфилософия Гегеля предстает как развертывающаяся лестница формообразований природы, как восхождение от абстрактного к конкретному, от неорганического к органическому. Разделение природы по ступеням выглядит следующим образом:

1) природа в ее «бесконечной разрозненности», в отсутствии единства — это материя (механика);

2) природа «в определении особенности» — в рефлексивном отношении — «природная индивидуальность» (физика);

3) природа «в определении субъективности» (органика).

Проходя ступени *механизма, химизма, организма*, природа становится все более «разумной», «одухотворенной». Но неразрешимая для Гегеля проблема заключается в том, что сама природа гораздо богаче и многообразнее этого своего разумного содержания (своего понятия). Ее бытие включает в себя многое, не вытекающее из понятия, а «просто существующее». Не надо думать, будто Гегель был слабо осведомлен в современном состоянии естественных наук — напротив. Однако он критиковал физическую оптику Ньютона (правда, дал высокую оценку учения о свете Гёте), количественные методы в химии (считал невозможным построение системы химических элементов), не признавал химической природы воды, воздуха, процессов горения и др., отвергал атомизм и дифференциальное исчисление бесконечно малых в угоду свой натурфилософской схеме. Не случайно комментатор «Философии природы» А. П. Огурцов

¹ Там же. С. 34.

² Там же. С. 33.

утверждал: «При всех рациональных идеях „Философия природы“ — наиболее слабая часть его системы, оказавшая незначительное влияние и на теоретическое естествознание, и на философско-методологическое осмысление достижений науки»¹.

В «Философии природы» Гегель столкнулся с проблемой, которую мы обсуждали в общем виде как *соотношение логического и исторического*. У Гегеля есть как бы два «исторических»: одно более-менее адекватно воплощает логическое понятие в особенном и единичном, порождая действительность; другое представляет собой «только историческое», случайное, не воплощающее понятия и не порожденное им. Тождество логического и исторического, как их «конкретное единство», достижимо лишь в отношении первого «исторического». Эта тема развернута не в «Философии природы», а в «Философии духа». Поэтому здесь мы лишь подчеркнем еще раз, что логика развития предмета в (любой) сфере реальной философии предстает у Гегеля как *схема процесса*. Кассирер заметил: «Система Гегеля была последней попыткой охватить и организовать с помощью верховной идеи совокупность знания. Но Гегель не смог достичь этой цели, поскольку равновесие сил... существует у него лишь как видимость. Стремление Гегеля и его философская амбиция заключались в том, чтобы примирить „природу“ и „идею“. Но вместо этого примирения произошло подчинение природы абсолютной идее. Природа не имеет собственного закона, она обладает лишь видимой самостоятельностью. Бытие дано ей идеей в пользование как вассалу, поскольку оно само по себе есть идея... Это и есть ахиллесова пята системы Гегеля...»²

Философия духа. Обратимся к третьему разделу системы Гегеля — философии духа. В «Философии духа» как учении об идее, возвращающейся в себя из своего инобытия (природы), дух рассматривался Гегелем на трех ступенях его развития как субъективный, объективный и абсолютный.

Субъективный дух — это индивидуальный человеческий дух, обладающий душой, сознанием, самосознанием и волей.

Объективный дух включает в себя формы общественной жизнедеятельности, социальную реальность. Система объективаций духа в общественных формах объединяет право, мораль и

¹ Огурцов А. П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки // Там же. С. 595.

² Кассирер Э. Избранное Опыт о человеке. М., 1998. С. 42.

нравственность (последняя — семью, гражданское общество и государство).

В *абсолютном духе* мыслящая субстанция завершает самопознание, развиваясь по его ступеням в искусстве, религии откровения и философии. В этих формах дух, освобожденный от внешней «предметности», обретает абсолютное исчерпывающее знание самого себя в адекватной себе логической форме мысли.

Можно сказать, вся философия Гегеля есть философия духа. Один и тот же дух (мышление, идея, разум) рассмотрен в трех его «формах» (способах существования) — в логической форме, в природе и в конечном духе. («Философия права», «Лекции по философии истории», «Лекции по истории философии», «Эстетика» — все это подразделения «Философии духа»). Далее мы будем рассматривать только схему.

Субъективный дух. Итак, идея, пройдя по ступеням природы, воплощается в конечном (человеческом) духе. Оговорим употребление терминов. Конечный — это, согласно Гегелю, ограниченный, имеющий основания существования не в себе, а в другом, индивидуально обособленный (в единичном существе) дух. Иными словами, это «человеческий» дух, существующий в форме индивидуального сознания.

Конечно, человек — не только дух. Он также природное, телесное, чувствующее существо. Но Гегеля человек интересует (даже когда речь идет о его телесности) преимущественно как дух (мыслящий, познающий, волящий).

Главная определенность духа — его бесконечная свобода. Но дух, существующий в форме человеческого субъективного духа, конечен (смертен, ограничен в пространстве и во времени) и практически несвободен.

Процесс, изображаемый и исследуемый Гегелем, — это *путь освобождения духа*. Конечно, человек никогда не сможет стать только духом, освободиться от своей «природности» (телесности, чувственности, смертности). Однако он в состоянии подняться над нею, «одухотворить» все свои жизненные проявления, сделать и их «разумными», а значит, и «свободными». Процесс развития субъективного духа (а затем объективного и абсолютного духа) — это процесс его образования, формирования, *возвышения до уровня всеобщего* (субстанциального) при сохранении своей «особенности», самостоятельности.

Субъективный человеческий дух освобождается от первоначального господства телесно-чувственного и партикулярного,

осознает свою собственную духовность, т. е. то, что он сам есть проявление всеобщего духа и что весь противостоящий ему природный и исторический (общественный) мир в основе своей есть также дух.

Антропология, феноменология, психология. Антропология, феноменология и психология суть моменты развития и определения субъективного духа. *Антропология* понимается Гегелем как учение об индивидуальной душе в ее отношении к собственной телесности. Она проходит ступени природной души, чувствующей души и действительной души, уже знающей о своей духовной природе. В антропологии рассматриваются природные качества индивидов, состояния сновидений, слабоумия, бестолковости, безумия, помешательства... и т. п. *Феноменология* — это учение о сознании и самосознании, возвышающемся до разума. *Психология* включает в себя теоретический дух (созерцание — представление — воображение — память — мышление) и практический дух (свободный дух в самосознающей воле).

Гегель преодолевает односторонность и откровенный дуализм трактовки человека Кантом. Кантовский дуализм состоял в разрыве между внутренней самозаконностью разумной воли и природно-чувственной мотивацией. Для Канта они связаны по принципу «или-или». Согласно Гегелю, свободная разумная воля постепенно вырастает из «природных» склонностей и влечений. В низших формах воля подчинена этим влечениям. Но она может достигнуть господства над ними. Тогда она становится «действительной волей», в которой телесность является лишь внешностью духа. Гегель подчеркивает: «Эта внешность представляет не себя, но душу и является ее знаком»¹.

Вне зависимости от своего содержания (и его истинности) по форме существования субъективный дух действительно «субъективен». Он существует только в психической форме индивидуального сознания — в душе.

На этой стадии дух становится свободным (и знает свою свободу), но свободным лишь субъективно, идеально, лишь внутренне. Нет еще реальной свободы в отношении к вещам и другим людям. Он должен реализовать эту свободу вовне, осуществить ее, т. е. *объективировать*.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М., 1977. С. 210.

Объективный дух. Сознание и воля человека, освободившиеся внутренне, обращаются к внешним условиям своего существования в мире, чтобы достичь свободы *в нем*. В этом процессе дух утрачивает свою одностороннюю субъективность, как противостоящую объективности, замкнутость собственного индивидуального существования. Проходя по ступеням объективаций, дух возвышается до сверхиндивидуального, общественного и родового способов существования.

По объему и содержанию объективный дух — это общественно-историческая жизнь людей, за исключением искусства, религии и философии как форм абсолютного духа. Учение об объективном духе — социальная философия Гегеля, изложенная в соответствующем разделе «Философии духа» и в более детализованной форме — в «Философии права» (важно иметь в виду, что это по содержанию — это одно и то же).

В отличие от философии истории (где тот же «предмет» — развитие идеи свободы — постигается разумом во временном историческом процессе) в сфере объективного духа представлена схема общественного существования человечества в ее логических (не временных) ступенях: право — мораль — нравственность (семья — гражданское общество — государство). Сфера объективного духа в «Философии духа» завершается разделом «Всемирная история».

Таким образом, объективный дух (1) уже не замкнут внутренним индивидуальным миром души, сознания, самосознания и воли (он сверхиндивидуален, общественен), (2) существует в форме объективаций (как объективированный). По сути, речь идет о *двух формах* существования объективного духа (у самого Гегеля они не фиксированы, а, например, у Н. Гартмана «объективный» и «объективированный» дух различны):

1) объективный дух существует как внеличный, аналогично «коллективному сознанию» (Дюркгейм), — он «объективно дан» всякому индивидуальному сознанию, составляет его «субстанцию» и обладает в отношении его «принудительной силой»;

2) он существует также в форме общественных продуктов.

Важность учения об объективном духе в историко-философском плане подчеркивал Гадамер. В этом учении Гегелем преодолевается «философия рефлексии» и исходящий из первичной данности самосознания субъективный принцип в целом — в результате «субъект» получает в «объективном духе» собственную «субстанцию».

Объективации. Попробуем ответить на вопрос, объективацией чего является объективный дух — кто (или что) в нем объективирован(о)?

1. Непосредственно объективируется субъективный конечный человеческий дух в форме практической разумной воли. Все в обществе и истории создано людьми как «о-предмечивание», «объективации» субъективного духа. Эти объективации обретают самостоятельный (в отношении создавших их людей) способ общественного существования, внешний и порой чуждый им, не контролируемый индивидами.

2. Но это не собственная самостоятельность объективаций. В них объективировался не только (и не столько) субъективный человеческий дух, сколько абсолютный разум, идея, понятие, мышление как субстанция, подобно тому как это было в природе. Только здесь этот процесс осуществлялся посредством человеческого субъективного духа.

Процесс общественных объективаций духа описывался Гегелем в полном соответствии с тем, как им же был изображен ранее процесс «отчуждения» абсолютной идеи в природу, в чуждое ей состояние «инобытия». Субъективный и объективный дух — это ступени возвращения абсолютной идеи к себе в самосознании абсолютного духа. При этом с самого начала заданы два взаимодействующих плана трактовки общественных объективаций духа. Одновременно и в том же самом процессе дух осуществляется в форме понятия и в форме конечного человеческого духа. Это разные объективации, заслуживающие самостоятельного рассмотрения.

Таким образом, в гегелевском понимании общественных «объективаций» налицо некий вариант «сверхдетерминизма», «удвоения оснований». В одной и той же общественно-исторической предметности, в общественно-исторической действительности объективируются как конечный дух, люди с их сознанием и волей, так и абсолютная идея, или Мировой разум. Так, религию, по утверждению Гегеля, можно рассматривать в такой же мере исходящей из субъекта... как и исходящей объективно из абсолютного духа»¹.

В общей схеме абсолютного идеализма слой объективации «понятия» неизмеримо более важен, что и позволило благодаря механизму «хитрости разума» интерпретировать всю историческую деятельность людей всего лишь как средство, как

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия духа. М., 1977. С. 382.

инструмент в осуществлении целей абсолютной идеи. В результате мыслящие и волящие субъекты — их деятельность, поступки, вещи, отношения, общественные институты и др. — всего лишь средство (инструмент, орудие) для реализации целей абсолютного разума. Люди — актеры на исторической сцене, а отнюдь не авторы пьесы. Мировой дух, посредством «хитрости разума», использует людей, их стремления и страсти в осуществлении своих целей, которые лишь отчасти могут становиться и их субъективными целями. Но он может действовать и вопреки стремлениям людей, обретая действительность себя самого на пути к абсолютному самопознанию как конечной цели.

Необходимость объективаций для конечного духа. Однако нельзя недооценивать и анализа Гегелем общественных объективаций конечного человеческого духа. Во-первых, речь должна идти о необходимой потребности в объективациях для конечного духа. Источник этой потребности Гегель обнаружил в фундаментальном качестве человека как самосозидающего существа, творящего самого себя посредством собственной деятельности. В способе обоснования Гегелем необходимости этого процесса самосозидания человека, наиболее существенны два момента.

Во-первых, человеку присущ «нарциссизм», т. е. умение видеть себя как бы в зеркале в процессе обретения самосознания. Для того чтобы существовать не просто в качестве наличной данности, но также и «для себя», т. е. сделать самого себя предметом познания и сознания, «человек как дух удваивает себя». Как замечал Гегель, понятие духа в том и состоит, что он раздваивается, становится внутри себя объективностью и внутри себя субъектом. Человеческий дух подобно объективирующейся мыслящей субстанции в состоянии познавать себя самого только через продукты собственного «опредмечивания». Тем более если речь идет о познаваемости внутреннего и духовного не только для себя, но и «для других».

Во-вторых, способность «удвоения себя» в целях обретения самосознания и самопознания человек реализует в теоретической и в практической деятельности.

С «теоретическим удвоением», для которого познание есть ближайшая непосредственная цель, в данном контексте особых проблем, казалось бы, не возникает. Здесь самопознание человека состоит в том, чтобы «духовно осознать внутренний и внеш-

ний мир, представив его как предмет, в котором он узнает свое собственное Я»¹.

С «практическим удвоением», на первый взгляд, несколько сложнее, тем более что и этот второй способ «удвоения» в конечном счете также подчинен целям самопознания, которое нуждается в познаваемой предметности самого себя. Тем не менее ответ Гегеля на вопрос, почему для самопознания человека недостаточно только теоретического способа, очевиден. Ключевые слова у Гегеля здесь — познание самого себя «в качестве свободного субъекта». Человек не может познать себя в качестве свободного, если он не свободен на деле, т. е. если свобода его не станет действительной, реализованной вовне, а не только мыслимой им в его сознании. Человек свободен лишь тогда, когда овладевает всем «внешним» и присваивает его как свое собственное, постигает свое действие в нем как себя самого. Идея реального самосозидания человека и человечества в его практической деятельности вводит читателя в проблематику осуществления и осознания идеи свободы. Это лейтмотив «Философии духа» и «Философии истории». Человек движим потребностью к свободе, потребностью ее осуществления на практике. Идти еще дальше и пытаться обосновать, откуда и почему у человека возникает потребность в свободе и ее сознании, в системе Гегеля не имеет смысла: дух, по определению, есть свобода. И он же есть знание.

Понятие практического. Гегель рассматривал человеческую потребность в практическом освоении (или присвоении) мира в качестве фундаментальной «в абсолютном смысле». Нельзя недооценивать осуществленного Гегелем радикального в сравнении с Кантом сдвига в философском постижении «практического».

Для Канта практическое в собственном и строгом смысле слова — это морально-практическое. На фоне осуществленной им дифференциации внутри практического на «морально-практическое», «правовое», «прагматическое» и «технически-практическое» вся сфера практического у него осталась замкнутой в пространстве представлений, т. е. сознания субъекта, его целеполаганий и сознательного выбора средств их осуществления. Процесс «объективаций», воплощения целеполаганий субъекта сам по себе не представлял для Канта чего-то теоретически проблематичного. Не случайно «технически-практическое» обрело

¹ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1. М., 1968. С. 38.

у него двойственную интерпретацию. Функционально, поскольку оно инструментально подчинено целеполаганию и призвано обеспечить для человека достижение каких угодно целей, в том числе «и в его свободе», оно практично. Однако по своему содержанию оно есть всего лишь прикладная наука о природе и человеке — естествознание и антропология, и в этом смысле оно «теоретично».

Позиции Гегеля в отношении практического существенно иные. Воля, ограниченная внутри сознательного целеполагания, — в строгом смысле, для него еще не действительная воля. Таковой она становится только в ее *осуществлении*, реализации. Эта необходимость выйти за границы внутреннего субъективного целеполагания, существующего только в мысли, и объективировать его во внешней предметности обусловила в «Философии духа» переход от «субъективного духа» к «объективному духу».

Человек — предметно-практическое существо. Человек является практическим существом лишь в той мере, в какой он преобразует внешнюю и чуждую ему реальность и делает ее своей собственной, одновременно тем самым преобразуя и себя самого. *Aneignung* («освоение» или «присвоение») — это процесс превращения чужого и внешнего «в свое собственное». По содержанию и направленности он противоположен «отчуждению» — превращению своего внутреннего в чуждую и внешнюю форму инобытия. Но отчасти они и тождественны.

Человек в состоянии присвоить чуждое и внешнее ему только в том случае, когда он в этом чуждом объективирует, «овнешняет» и (в этом смысле) отчуждает себя самого. Человек, пишет Гегель, порождает себя самого тем, что он воздействует на внешнее и чуждое, преобразует это внешнее и тем самым запечатлевает в нем себя, узнает в нем себя и тем самым делает его своим. Все это нужно для того, чтобы «лишить внешний мир его неподатливой чуждости и в предметной форме наслаждаться лишь внешней реальностью самого себя»¹.

Только после осуществленного Гегелем поворота в трактовке понимания практических объективаций стало возможно новое понимание практики и человека. Практика предстала как созидание и преобразование действительности, а человек — как предметно-практическое, реально действующее существо, пре-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия духа. М., 1977. С. 37.

образующее мир и себя самого. И это при всем том, что для Гегеля во внешнем объективируется «только дух», вернее, даже два духа: непосредственно человеческий и опосредованно через него субстанциальный.

Суть всего практического, по Гегелю, — в объективации внутреннего (для-себя-бытия субъекта) во внешнем. Речь идет (хотя терминологически Гегель не симпатизирует этому понятию, чаще при сравнении с художественным используя его в негативном оценочном смысле) об объективном духе как сфере всех «искусственных» объективаций.

В трактовке объективаций Гегель был последовательным выразителем новоевропейского духа активизма, стремления овладеть всем существующим и подчинить его себе, своего рода адептом религии *безграничной свободы и власти человека*. Мало того, что Мировой дух, реализуя свободу, творит природу, человека, общество, историю в целях самопознания, человек аналогичным образом стремится подчинить себе и преобразовать все сущее и тем самым превратить его в собственный продукт и автопортрет.

Основу стремления человека к объективациям своего внутреннего Гегель усматривал в диалектике логических категорий понятия жизни как необходимость устранить противоположность между «субъективным» и «противостоящей ему объективностью». При этом он утверждал, что необходимость снятия этой противоположности является «всеобщим определением, проходящим через все явления жизни»¹.

Следствием логического требования преодолеть «односторонность субъективного» и воплотить его содержание в объективности стал вывод Гегеля о необходимости и универсальности «объективаций» во всех областях жизни людей.

Вся общественно-историческая реальность, область «объективного духа» (в гегелевской терминологии), есть «мир объективаций». Непосредственно в этом мире объективирован человеческий (конечный, субъективный) дух; тем самым все существующее в обществе и истории предстало как порождение человеческой деятельности, сознания и воли людей. Для Гегеля это не некое «внешнее», тем более «факультативное», дополнение или компенсация «субъективности», а необходимый способ ее собственного существования. Субъект, не объективирующий, не реализующий свое внутреннее, не есть подлинный субъект,

¹ Там же. С. 104.

идет речь об индивидуальных субъектах или и об объективирующемся в историческом процессе «духе народов».

Поскольку эта *потребность в свободе* (и, как следствие, в объективациях как необходимом условии и способе ее осуществления) является, по Гегелю, источником и основанием «всякого действия и знания», всяких «объективаций» в обществе и истории.

Гегель и читатели все время должны иметь в виду «оба плана объективаций»: во-первых, объективного логического понятия и, во-вторых, субъективного человеческого духа. В тех случаях, когда читатель не склонен становиться на позиции гегелевского абсолютного идеализма и исходить из допущения мышления в качестве абсолютной субстанции-субъекта, ему, как могло бы представиться на первый взгляд, достаточно ограничиться вторым из этих «планов», а именно «человеческими объективациями». В этом направлении развивались «антиметафизические» «научно-позитивные» тенденции послегегелевской эпохи, расценившие умозрительные допущения о существовании объективной мыслящей субстанции в форме логического «понятия» как реставрацию метафизической традиции онтологического удвоения мира на мир истинных сущностей (понятий) и неистинный мир конечных вещей и отвергнувшие их.

В сфере объективного духа (как предмета «Философии права» и «Философии истории») все есть процесс осуществления (сознания и познания) свободы. Идея свободы — это понятие свободы в его действительности. И вновь два плана: 1) прогресс осознания и осуществления человеческой свободы по формообразованиям объективного духа и эпохам всемирной истории, 2) прогресс осуществления в действительности свободы субстанциального абсолютного духа.

Способ бытия общественных объективаций. Гегелевское «удвоение оснований» в общественных объективациях вовсе не элиминирует из общественно-исторического процесса деятельной стороны живой человеческой субъективности с ее интересами и целями, сознанием и волей. В то же время подход Гегеля существенно ограничил роль субъективности, поскольку в соответствии с ним искусственно созданная и воспроизводимая людьми общественно-историческая реальность и все в ней существующее не могут быть объяснены только из сознания действующих индивидов. На этом пути (пусть и в форме саморазвития логических понятий) открываются предпосылки для осмысления самостоятельного способа бытия всего исто-

рического как процесса воспроизводства искусственных объективаций.

Ступени объективного духа. Абстрактное право. Проходя по ступеням саморазвития, объективный дух обретает сверхиндивидуальный (общественный и родовой) способ существования. Объективный дух и есть общественно-историческая реальность в понимании Гегеля, а учение об объективном духе — его социальная философия, изложенная в соответствующем разделе «Философии духа» и в более детализированной форме — в «Философии права».

Уже перечень частей «Философии права» Гегеля («Абстрактное право», «Моральность», «Нравственность» (и ее разделы: «Семья», «Гражданское общество» и «Государство»)) демонстрирует, что понимание права Гегелем существенно расходилось с традиционным значением и не ограничивалось правами и законами, правопорядком, законодательством и правосознанием. Право, по Гегелю, охватывает все формы объективного духа, всю общественную реальность, а идея права есть конкретизация идеи свободы.

Юридически понятое право, регулирующее внешние отношения между личностями как правосубъектами, Гегель рассматривал как «абстрактное право» или лишь первое формальное право абстрактной личности, наиболее бедное по содержанию и безразличное к индивидуальности человека. Оно охватывает основные права гражданина: право частной собственности, личной независимости и свободы мысли. Это сфера частного гражданского и уголовного права, в центре которого отношение индивида к вещи (собственность) и отношения людей по поводу вещей.

Гегель подверг критике осуществленное Кантом выведение права из принципов морали и сведение права к нормативной системе предписаний, доказывая, что понятие права обладает достаточной мощью, чтобы не пребывать только в форме мысли, но и необходимо осуществиться в действительности.

Гегель отверг также и свойственные прежней социальной философии фикции естественного состояния и общественного договора. Договорные отношения имеют значение только в области имущественного права на вещи, но никак не в политической сфере, и все попытки перенести их на другие общественные отношения, тем более интерпретировать общество и государство как результат договора, несостоятельны.

Мораль. Нравственность. Если абстрактное право действительно только в области внешних и «вещных» отношений между людьми, то в морали (или «моральности») как более высокой ступени развития понятия свободы, напротив, речь идет о внутренней свободе воли. Добро есть свобода, осуществленная во внутреннем мире, но в этом и состоит ограниченность морали, так как субъективные добро и совесть необходимо должны быть реализованы вовне, в общественной реальности, что означало переход от субъективной морали к объективной нравственности, воплощенной в духе семьи, гражданского общества и государства.

Гражданское общество. Гражданское общество — это система многообразных потребностей и интересов частных лиц и способов их удовлетворения. Здесь каждый является самоцелью для себя, а другие предстают лишь как средства для него. В гражданском обществе вырабатываются взаимозависимости индивидов, удовлетворяющих свои потребности посредством труда, обмена деятельностью и продуктами труда с другими людьми, в результате чего их индивидуальные потребности по форме и способам их удовлетворения становятся общественными.

Всеобщая общественная связь, формирующаяся в гражданском обществе и проистекающая из всесторонней внешней взаимозависимости индивидов, складывается стихийно, не подчинена их разумному контролю, и потому гражданское общество лишено разумности в форме единой осознанной цели. Это — общество (в первую очередь его экономическая структура) в либерально-атомистической и политэкономической интерпретации. Необходимым средством упорядочения партикулярных антагонизмов и конкуренции гражданского общества, по мысли Гегеля, должно стать объединение сословий в корпорации, аналогичные средневековым цехам.

Государство. Государство, по Гегелю, — воплощение разума и свободы. Гегель не жалел восторженных характеристик, называя его «шествием Бога в мире»¹, «действительностью конкретной свободы»². Государство есть «действительность нравственной идеи — нравственный дух как очевидная, самой себе

¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М., 1990. С. 284.

² Там же. С. 286.

ясная субстанциальная воля...» и «абсолютная самоцель»¹. Государство — абсолютный авторитет и тотальность, пронизывающая все отношения в обществе как их внутренняя сущность.

Политическая философия Гегеля на протяжении почти двух веков была предметом ожесточенной полемики интерпретаторов. Изображать Прусскую конституционную монархию в качестве максимально возможного воплощения идеи свободы и разумного государства (даже в эпоху Реставрации) стало очевидным для всех проявлением политического консерватизма.

Универсализм и этатизм социальной философии и философии истории Гегеля несомненен. Он противостоял всяким формам концепций «социального атомизма», исходивших из первичности индивидов в отношении общества и представлявших общество и государство в качестве результата их добровольного или насильственного объединения.

Гегелевский гимн государству как высшей форме нравственности, разумности и свободы исполнен в честь не столько политически-правовой организации государства как системы организации власти, форм правления и законодательства, сколько в честь государства, понятого как целостность организованного в государство народного духа. Для Гегеля государство в первую очередь духовно-историческое, а не политико-правовое образование. Народ и государство, по Гегелю, первичны в отношении граждан, и сущность индивидов пребывает вне них в целостности государства. Свобода реализуется в государстве «в качестве самостоятельной силы, в которой отдельные индивиды не более чем моменты»².

Сам Гегель стремился сохранить в своей философии и установки либерализма, вмняя в обязанность государству осуществление индивидуальных прав и свобод, которые могут быть обеспечены и гарантированы только государством и внутри него. Но свобода индивида для Гегеля не есть высшая форма свободы. Личность является самоцелью с точки зрения морали и религии, но эти точки зрения не есть наивысшие. Право государства настолько выше прав индивидов, что ему безразлично, существует индивид или его нет, а истины философии превосходят религиозные.

Однако Гегель обнаружил действительно слабые пункты либерального социально-политического проекта. Совокуп-

¹ Там же. С. 279.

² Там же. С. 284.

ность партикулярных эгоистических интересов не в состоянии обеспечить органическую целостность общества и сформировать общий интерес, а постулированная либерализмом их предустановленная гармония не более чем иллюзия. Государство необходимо как самостоятельная сила, возвышающаяся над общественными и политическими антагонизмами и способная гармонизировать их извне, а монарх воплощает в себе государственную целостность и суверенитет. Для индивидов же государство обретает форму необходимости, которой они вынуждены подчиняться, хотя высшая степень истинной доступной для них положительной «конкретной свободы» состоит в сознательном отождествлении себя с государством и его целями.

«Разумная действительность». Знаменитая формула Гегеля «что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»¹ была понята многими как оправдание всего существующего, как капитуляция перед данностью и требование примирения с действительностью, какой бы она ни была. Гегель был вынужден сам позже разъяснять, что «действительное» в его понимании никак не совпадает со всем существующим. Действительным он называл только то в общественных порядках и в истории, что является разумно необходимым. Поскольку многое эмпирически существующее вовсе не таково, оно подлежит устраниению.

В то же время Гегель был предельно далек от конструирования социальных утопий и проектов. По его убеждению, философия пребывает в своем времени; она и есть эпоха, схваченная мыслью. Неприемлема для Гегеля была и популярная среди либералов и просветителей идея, будто можно установить где-то оптимальный государственно-правовой порядок путем изобретения и внедрения разумных конституций. Государственный строй, утверждал Гегель, формируется веками, произрастает из основ народной жизни и воплощает осуществленную в ней ступень развития свободы, а потому и не может быть сознательно установлен «атомистической толпой индивидов».

Гегелевская философия общества действительно вобрала в себя и впоследствии породила из себя противоречивые идейные и социально-политические тенденции, однако попытки (как это сделал К. Поппер) представить Гегеля врагом «открытого обще-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 53.

ства», теоретиком и апологетом крайних форм политического тоталитаризма не представляются обоснованными.

Всемирная история. Выше законов и права государства, по Гегелю, стоит только суд всемирной истории. Во всемирной истории дух как Мировой разум воплощает себя в конечных переходящих формах общественных объективаций, развивается во времени, отбрасывая и оставляя прежние формы позади себя, т. е. он имеет историю.

Последовательное осуществление во времени форм и степеней свободы духа есть необходимое условие его самопознания. Исторические формы существенны для духа, они входят в его содержание, обогащают его и, даже будучи преодоленными и отброшенными, сохраняются в нем в снятом виде.

История — это шествие во времени и конечное торжество Мирового разума. Именно и только потому, что история разумна («в себе»), в своем бытийном основании, она может разумно (философски) познаваться. По той же причине возможна и философия истории. Философия истории познает лишь определенный срез фактической истории — только ее разумное содержание. Неразумное, иррациональное, случайное, не несущее в себе необходимости, хотя и существует в истории, не интересует философию — нельзя разумно познавать то, в чем нет разума.

Мировой разум изначально в потенции содержит все, что необходимо должно осуществиться в истории. В главном и существенном в истории свершилось то, что и должно было произойти необходимым образом. Однако не все, что произошло в истории, необходимо. Философия истории Гегеля — это оправдание всемирной истории, но не всего, происшедшего в ней. Для отделения разумного и необходимого в истории от неразумного и случайного, философу надо заранее иметь критерии, которые дает необходимая последовательность ступеней развития разума, т. е. логика всемирной истории.

Предмет философии истории Гегеля — тот же, что и в философии объективного духа и философии права. Это — «идея свободы», т. е. развитие и осуществление понятия свободы в действительности. Но в «Философии духа» и в «Философии права» ступени развития и воплощения понятия свободы представлены в логической последовательности восхождения понятий от абстрактного к конкретному, а не исторически.

В историческом процессе абстрактное право и мораль не предшествовали нравственности, а гражданское общество не су-

ществовало раньше государства. В «Философии истории» та же идея свободы представлена как развивающаяся и осуществляющаяся в стихии исторического времени. Согласно Гегелю, «история есть вообще проявление духа во времени»¹ и в пространстве.

Историческая теодицея. Исторический оптимизм гегелевской трактовки истории, понятой как осуществляющийся во времени прогресс разума и свободы, есть конкретизация главной ее мысли: «разум правит миром». С отказом от нее ее история превратилась бы в хаос, в арену страданий, бессмысленных жертв и преступлений, насилия и случайностей. Однако при всем историческом оптимизме Гегель не стремился изображать историю «в розовом свете», напротив, история не мыслилась им без исторического зла, без пороков и страданий, насилия и преступлений. Там, где нет всего этого, нет и истории, как не было ее до грехопадения; а с полным осуществлением добра и свободы исчезла бы и история. Во всемирной истории периоды счастья, гармонии, благополучия народов и индивидов, периоды бесконфликтности не интересны для историка — истории в них нет.

Схема истории. История, по Гегелю, развивается в соответствии с целями Мирового разума, и все происходящее в ней обретает значение и смысл только в соотношении с целью — с конечной целью всей истории и со специфическими историческими целями ступеней исторического процесса. Ступени осуществления свободы во времени, прогресса в сознании свободы составляют три всемирно-исторические эпохи. На первой ступени в «восточном мире» (Китай, Индия, Средняя Азия и Ближний Восток), господствовал принцип «свободен один» (правитель), а все остальные не свободны и лишены индивидуальности. На второй ступени, в «греческом мире» (Греция и Рим), «свободны некоторые» и появляется индивидуальность. Третья ступень, в «германском мире», начинается с осознания христианской идеи («все свободны») и составляет процесс ее осуществления.

В каждой из ступеней мировой истории (в историях составляющих ее народов) ее основной принцип последовательно формируется, достигает высшего развития и затем разлагается. Историческая ступень (ее стадия) осуществляется одним из «всемирно-исторических народов». Реализовав свою историче-

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 119.

скую цель, этот народ сходит с исторической сцены, уступая другим народам право осуществить более высокую цель. Народы, не сыгравшие значимой роли в этом необходимом процессе, не принадлежат к числу «всемирно-исторических», они оказываются на периферии всемирной истории или вовсе вне ее.

Гегелевская реконструкция всемирной истории в форме необходимого единого однонаправленного процесса развития всего человечества многократно подвергалась обоснованной критике как в фактическом (ныне явно устаревшем), так и в методологическом и «идеологическом» ее содержании. Тем не менее она оказала огромное влияние и надолго определила способ исторического мышления, в том числе и тех мыслителей, которые потратили массу усилий на ее ниспровержение.

Гегель увидел в современном ему историческом состоянии последнюю стадию истории, ибо Мировой разум уже осуществил свою цель. Это означало, что в сфере объективного духа и всемирной истории разуму по существу больше нечего делать. Философски можно постичь историю только в форме завершеного целого в ее конце.

Абсолютный дух. Во всех формах абсолютного духа, т. е. в искусстве, религии и философии, Гегель усматривает одно содержание — абсолютную истину. Но формы, которые оно приобретает, различны: в искусстве — конкретно-чувственные образы, воплощенные в вещно-материальной форме; в религии — представления и внутреннее чувство; в философии — понятия (чистая мысль).

Не следует понимать тождество содержания вульгарно, как часто понимают, например, гегелевскую «Эстетику». Гегелю приписывается мысль, будто искусство познает те же и такие же истины, что и наука. А так как научное познание при сопоставлении с художественным обладает очевидными преимуществами по степени его истинности и достоверности и нет ничего, что было бы в принципе не доступно научному познанию, то на долю искусства остается либо познавать то, что еще не освоено наукой, либо же иллюстрировать в чувственных образах научные, философские, моральные и иные истины. Здесь важны два момента.

Во-первых, истины абсолютного духа — это не конечные истины объективного духа. Гегель выявил *противоположности*, издавна занимавшие сознание людей и зафиксированные современной ему философией «в виде жесточайшего противоре-

чия», причем, как он подчеркивал, не противоречия одного только нашего сознания, а противоречия и расколотости реальной жизни людей. В их перечне — противоположности между всеобщим и особенным, свободой и необходимостью, духовным и чувственным в человеке, духом и плотью, долгом и склонностями, абстрактным понятием и конкретной жизнью, субъективной мыслью и объективным бытием. В условиях фундаментальной противоречивости распавшейся на односторонности и противоположности жизни и культуры Гегель видел задачу философии в том, чтобы снять эти противоположности и постичь истину их примирения. Тем самым истина всех форм абсолютного духа определена по содержанию как совпадающая с истинной разумно-спекулятивного мышления.

Повторим, всеобщая диалектика, рассматривавшаяся многими как высшее достижение гегелевской философии, для самого Гегеля представляла не самый высокий этап саморазвития мышления. В «Логике понятия», завершающей части его «Науки логики», противоположности снимаются и приводятся к синтезу, имманентные противоречия примиряются и разрешаются. Важно помнить, однако, что «примирение» в спекулятивном мышлении — это совсем не то же самое, что «примирение с действительностью», ее оправдание и «принятие». Спекулятивное примирение есть преодоление (снятие) противоречий между диалектическими противоположностями. Поскольку разумно-спекулятивная истина примирения познается, по Гегелю, всеми формами абсолютного духа, тем более важно было уяснить своеобразие «истины примирения», признаваемой разными формами абсолютного духа — искусством, религией и философией. В философии примирение осуществляется *идеально* — в понятиях чистой мысли; в религии — лишь *субъективно*, во внутреннем мире человека; в искусстве примирение представлено *реально*, в явлении, обнаруживается в самом «внешнем», «объективном» как «примирение в форме самого реального явления, хотя и представляемой только духовно»¹.

В о - в т о р ы х, каждая из форм абсолютного духа специфична и не заменима другими. Хотя философия есть высшая и самая развитая форма абсолютного духа, способ «примирения» противоположностей, который она осуществляет (как «только идеальный», существующий в одной лишь мысли), также односторонен и неполон. Философия (как и религия) не в состоянии

¹ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 3. М., 1973. С. 359.

сделать то, что делает искусство, и, превосходя его, она не может его заменить.

Процесс познания в формах абсолютного духа непосредственно также осуществляется человеческим, конечным духом. Однако в этом процессе конечный дух обнаруживает, что сам он есть всего лишь форма воплощения, способ существования субстанциального абсолютного бесконечного духа, который через него познает сам себя, и тем самым конечный субъект становится абсолютным субъектом. Но при этом открывается, что и объект (предмет) его познания (в каких бы формах — природных или общественных — он внешне не представал) по своей глубочайшей сущности в своей истине есть тот же самый абсолютный бесконечный дух. Абсолютный дух сам различил себя на «субъект» и «предмет» познания, и он как «знающий» субъект познает себя самого в качестве «предмета». На этом высшем этапе развития духа всякое знание является абсолютным духом себя самого, т. е. его самосознанием, и философия Гегеля предстала *философией абсолютного самосознания*.

Важно не забывать, что и на ступенях абсолютного духа дух есть не нечто фиксированное, застывшее, а процесс его непрерывного саморазвития, освобождения от конечного и обусловленного на пути к истинно абсолютному. Этот процесс осуществляется как внутри каждой из его форм, так и в движении по формам абсолютного духа от искусства через религию к философии.

Еще раз о «религиозности» гегелевской философии. Гегель постоянно подчеркивал «неадекватность» художественной и религиозной форм духовной субстанции абсолютной идеи. Не только чувственные образы в искусстве, но и представления в религии не достигают формы мышления, адекватной мышлению как субстанции. Только в философском мышлении, в собственной стихии понятия возможно полное тождество мышления субъективного и объективного как по содержанию, так и по форме. Это и есть абсолютная истина.

1. Философия (по содержанию) раскрывает те же истины, что и религия. Гегель многократно подчеркивал истинность догматов христианства и философски истолковывал их (в частности, догматы о грехопадении, троичности...) Он неоднократно называл дух Богом, государство — земным Богом, «шествием Бога в мире», историю — боговоплощением; сравнивал существование чистой идеи с бытием Бога «до сотворения мира», обсуждал «сотворение» природы. Но все эти истинные в основе формули-

ровки истинны только как «религиозные представления». Для Гегеля несомненно, что истинность их — ограниченная, приблизительная, не достигающая ранга истин философских. Философия для него выше религии.

2. Бог, которого мы находим в содержании гегелевской философии, — это хотя и христианский, но философский Бог (религия Гегеля — философская религия). Его необходимость и содержание («истина Бога») выведены из философских предпосылок, а не заимствованы извне, из чуждой философии сферы, как в религиозной средневековой философии (схоластике). Философия Гегеля не есть «религиозная философия» в строгом смысле этого термина, как историческая форма философии.

Только в философии бесконечное мысленное содержание обретает столь же бесконечную форму мысли. В ней мышление как субстанция и субъект достигло абсолютного знания самого себя вместе со знанием истории всех собственных формообразований в их необходимости и «разумности». Объективное и субъективное понятия, наконец, совпали. Система вернулась к исходному пункту — к чистой мысли, к абсолютной идее, но уже осуществленной и знающей себя. Дух уже не отягощен чем бы то ни было внешним и инородным ему. Оценивая итог гегелевской философии духа, Кассирер пишет: «Гегель различал три области духа: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Явления субъективного духа изучает психология, объективный дух дается нам лишь в своей истории, а сущность абсолютного духа раскрывается в метафизике. Представляется, что эта триада охватывает все содержание культуры, все ее единичные формы и единичные обстоятельства. Нам представляется, что логическое и метафизическое понятие нельзя провести дальше этого разделения и этой трихотомии»¹.

Историзм. По Гегелю, являющийся дух необходимо развивается во времени в форме истории, понятой как изменение, последовательность и целостность различных состояний, и может существовать и быть представленным в своей конкретности только как исторический процесс. Время — непосредственная форма явленности духа.

Историзм гегелевской философии — это историзм скорее «логический», нежели «собственно исторический». В природе как сфере инобытия идеи Гегель, как известно, не признавал

¹ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 46.

развития природных форм — в ней развивается только логическое понятие, проходя по ступеням лестницы природных формообразований от низших к высшим.

Конечный человеческий дух во всех его формах (субъективной, объективной и абсолютной) существует и развивается только во времени. Время, повторим, — форма непосредственности духа. Но и здесь историческое развитие оказывается не столько развитием его собственной исторической реальности, сколько воплощением саморазвития логического понятия. Поскольку в «понятии в себе», т. е. в абстрактной и скрытой, еще не осуществленной форме, потенциально уже содержатся «запрограммированными» все его определенности и, тем самым, все существенное содержание исторического процесса вместе с его конечной целью, постольку «идея истории» обретает у Гегеля «онто-телео-логическую» форму. Адепты «философии жизни» (в ее типологическом значении), включая Кьеркегора, Маркса и Ницше, вплоть до представителей современных форм постмодернизма, небезосновательно упрекали Гегеля в том, что он «не знал» диалектики реальной исторической жизни и заменил ее развитие логическим движением понятия, а в конечном счете движением своей собственной мысли.

Все конечное, преходящее, возникающее и исчезающее в истории, не несущее в себе необходимого и существенного, Гегель объявил внешним поверхностным слоем исторической реальности, лишенным разумного и истинного, — «только историческим» (*Historische*). Но существует, полагает он, и *другое историческое* — исторически необходимые способы осуществления «логического», образующие с ним конкретное тождество (*Geschichtliche*). Само слово «историчность», как полагают, также ввел Гегель. Поскольку философский разум в состоянии познавать в любой, в том числе и в исторической реальности только себя самого, постольку в качестве предмета познания он вынужден ограничиваться «разумным в истории».

Гегелевская трактовка действительности как объективации понятий определила границы его историзма и обнажила очевидные элементы *финализма*. Содержание исторического процесса «задано» самодвижением понятия в его осуществлении. Все существенно-разумное, что происходит и может произойти в истории, изначально имплицитно уже содержится в понятии в скрытой форме и лишь разворачивается и объективируется во времени. Но это означает, что исторический процесс в своем необходимом содержании (помимо всякого рода привходящих ни-

чтожных в себе случайностей) по существу ничего нового по сравнению с этим пред-данным содержанием понятия добавить не в состоянии. После достижения тождества понятия и его объективности «в форме идеи» ему, собственно, делать уже нечего — оно перестает быть движущей силой процесса. «Историческое перешло в логическое».

СОДЕРЖАНИЕ

Эволюция немецкой классической философии (<i>Я. А. Слинин</i>)	5
Введение. Заметки о понятии «философская классика»	25
Лекция 1. Трансцендентальная философия Канта (пропедевтика)	42
Лекция 2. Трансцендентальная философия Канта (основные положения и главные понятия)	70
Лекция 3. «Критика чистого разума» Канта: «Трансцендентальная эстетика»	97
Лекция 4. «Критика чистого разума» Канта: «Трансцендентальная логика»	123
Лекция 5. «Критика чистого разума» Канта: «Трансцендентальная диалектика»	178
Лекция 6. «Критика чистого разума» Канта: «Трансцендентальное учение о методе»	209
Лекция 7. Моральная философия Канта (основное содержание)	220
Лекция 8. Моральная философия Канта: Природа и свобода, сущее и должное	261
Лекция 9. «Критика способности суждения» Канта	280
Лекция 10. Философия истории и социальная философия Канта	309
Лекция 11. Наукоучение Фихте (общая характеристика)	326
Лекция 12. Теоретическое и практическое наукоучение Фихте	349
Лекция 13. Философия Шеллинга: Натурфилософский период	374
Лекция 14. Философия Шеллинга: «Система трансцендентального идеализма»	390
Лекция 15. Философия Шеллинга: К позитивной философии	415
Лекция 16. Философия Гегеля (общая характеристика)	437
Лекция 17. Философия Гегеля (основные понятия)	473
Лекция 18. Философия Гегеля (метод и система)	491

Научное издание

Юрий Валерианович Перов
ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Утверждено к печати
Редакционной коллегией серии «Слово о существе»

Редактор издательства *Т. В. Глушенкова*
Художник серии *Л. А. Яценко*
Компьютерная верстка *С. В. Арефьева*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Подписано к печати 29.10.10.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 33.5. Уч.-изд. л. 29.6.
Тип. зак. № 3449. С 209

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.spb.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-025446-6



9 78 5 02 0 25446 6

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ
ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА «НАУКА» РАН
ВЫПУСТИЛА СЛЕДУЮЩИЕ ТОМА
СЕРИИ «СЛОВО О СУЩЕМ»**

- Том 1.** Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992. 444 стр.
- Том 2.** Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб., 1993. 480 стр.
- Том 3.** Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга первая. СПб., 1994. 350 стр.
- Том 4.** Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга вторая. СПб., 1994. 424 стр.
- Том 5.** Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга третья. СПб., 1994. 583 стр.
- Том 6.** Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. 542 стр.
- Том 7.** Розанов В. В. О понимании. СПб., 1994. 540 стр.
- Том 8.** Хомяков А. С. Сочинения Богословские. СПб., 1995. 480 стр.
- Том 9.** Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. 656 стр.
- Том 10.** Кант Иммануил. Критика практического разума. СПб., 1995. 528 стр.
- Том 11.** Кант Иммануил. Критика способности суждения. СПб., 1995. 512 стр.
- Том 12.** Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. 739 стр.
- Том 13.** Кант Иммануил. Трактаты. СПб., 1996. 552 стр.
- Том 14.** Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. 800 стр.
- Том 15.** Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997. 533 стр.
- Том 16.** Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. 512 стр.
- Том 17.** Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления. СПб., 1998. 316 стр.
- Том 18.** Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. 448 стр.
- Том 19.** Библихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998. 576 стр.
- Том 20.** Шеллинг Ф. В. Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. 521 стр.

Том 21. Кант Иммануил. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. 585 стр.

Том 22. Спиноза Бенедикт. Сочинения. В двух томах. Т. 1. СПб., 1999. 564 стр.

Том 23. Спиноза Бенедикт. Сочинения. В двух томах. Т. 2. СПб., 1999. 630 стр.

Том 24. Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1999. 650 стр.

Том 25. Ангелус Силезиус. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши). СПб., 1999. 509 стр.

Том 26. Шелер Макс. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. 233 стр.

Том 27. Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. 464 стр.

Том 28. Ясперс Карл. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. 272 стр.

Том 29. Хабермас Юрген. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. 380 стр.

Том 30. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В двух томах. Т. 1. 622 стр.

Том 31. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В двух томах. Т. 2. 603 стр.

Том 32. Перов Ю. В., Сергеев К. А., Слинин Я. А. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., 2000. 672 стр.

Том 33. Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. 976 стр.

Том 34. Юнгер Эрнст. Рабочий. СПб., 2000. 530 стр.

Том 35. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. В двух томах. Т. 1. СПб., 2000. 700 стр.

Том 36. Слинин Я. А. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001. 528 стр.

Том 37. Марков Б. В. Знаки бытия. СПб., 2001. 565 стр.

Том 38. Хабермас Юрген. Вовлечение другого: Очерки политической теории. СПб., 2001. 418 стр.

Том 39. Хайдеггер Мартин. Бытие и время. СПб., 2002. 452 стр.

Том 40. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. В двух томах. Т. 2. СПб., 2002. 463 стр.

Том 41. Гартман Николай. К основоположению онтологии. СПб., 2003. 641 стр.

Том 42. Рид Томас. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2002. 423 стр.

Том 43. Юнгер Фридрих Георг. Восток и Запад: Эссе. СПб., 2004. 376 стр.

Том 44. Кожев Александр. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. 518 стр.

Том 45. Больцано Бернард. Учение о науке. СПб., 2003. 518 стр.

Том 46. Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб., 2004. 456 стр.

Том 47. Бибахин В. В. Другое начало. СПб., 2003. 430 стр.

Том 48. Грякалов А. А. Письмо и событие. СПб., 2004. 488 стр.

Том 49. Слинин Я. А. Феноменология интересубъективности. СПб., 2004. 360 стр.

Том 50. Ахутин А. В. Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб., 2005. 744 стр.

Том 51. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. СПб., 2004. 432 стр.

Том 52. Франческо Петрарка. Письма. СПб., 2004. 624 стр.

Том 53. Платон. Государство. СПб., 2005. 576 стр.

Том 54. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации. СПб., 2009. 350 стр.

Том 55. Гуссерль Эдмунд. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. *(Готовится к печати.)*

Том 56. Шмитт Карл. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб., 2005. 328 стр.

Том 57. Фестюжьер А. Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. 504 стр.

Том 58. Юнгер Фридрих Георг. Язык и мышление. СПб., 2005. 304 стр.

Том 59. Марсель Габриэль. Метафизический дневник. СПб., 2005. 592 стр.

Том 60. Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. Т. 1. СПб., 2006. 448 стр.

Том 61. Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. Т. 2. СПб., 2006. 536 стр.

Том 62. Ершов М. Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. СПб., 2005. 336 стр.

Том 63. Гайм Рудольф. Романтическая школа. СПб., 2007. 896 стр.

Том 64. Гайм Рудольф. Гегель и его время. СПб., 2006. 394 стр.

Том 65. Гейзенберг Вернер. Избранные философские работы. СПб., 2006. 576 стр.

Том 66. Декарт Рене. Сочинения. СПб., 2006. 656 стр.

Том 67. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. 360 стр.

Том 68. Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2007. 416 стр.

Том 69. Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб., 2007. 784 стр.

Том 70. Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. 624 стр.

Том 71. Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 2007. 592 стр.

Том 72. Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Процесс образования систем. СПб., 2007. 368 стр.

Том 73. Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза. СПб., 2007. 352 стр.

Том 74. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. СПб., 2007. 184 стр.

Том 75. Герье В. Лейбниц и его век. СПб., 2008. 807 стр.

Том 76. Биbihин В. В. Язык философии. СПб., 2007. 392 стр.

Том 77. Биbihин В. В. Мир. СПб., 2007. 432 стр.

Том 78. Иоанн Лествичник. Лествица. СПб., 2008. 552 стр.

Том 79. Кант Иммануил. Критика чистого разума. СПб., 2008. 608 стр.

Том 80. Биbihин В. В. Внутренняя форма слова. СПб., 2008. 432 стр.

Том 81. Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. 754 стр.

Том 82. Сергеев К. А., Слинин Я. А. Античность и Новое время о Космосе и его познании человеком. *(Готовится к печати.)*

Том 83. Биbihин В. В. Чтение философии. СПб., 2009. 536 стр.

Том 84. Платон. Парменид, Кратил и другие диалоги. *(Готовится к печати.)*

Том 85. Платон. Ион, Протагор и другие диалоги. *(Готовится к печати.)*

Том 86. Гайм Рудольф. Гердер и его жизнь. В двух томах. Т. 1. *(Готовится к печати.)*

Том 87. Гайм Рудольф. Гердер и его жизнь. В двух томах. Т. 2. *(Готовится к печати.)*

Том 88. Докучаев И. И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб., 2009. 595 стр.

Том 89. Платон. Законы. *(Готовится к печати.)*

Том 90. Камнев В. М. Хранители и пророки. Религиозно-философское содержание русского консерватизма. СПб., 2010. 471 стр.

Том 91. Разеев Д. Н. Телеология И. Канта. СПб., 2010. 309 стр.

Том 92. Докучаев И. И. Феноменология знака. Избранные работы по семиотике и диалогике культуры. СПб., 2010. 416 стр.

Том 93. Ахутин А. В. Природа и эксперимент. *(Готовится к печати.)*

Том 94. Биbihин В. В. Лес. *(Готовится к печати.)*

Том 95. Слинин Я. А. Поиски аподиктической истины. *(Готовится к печати.)*

Том 96. Перов Ю. В. Лекции по классической немецкой философии. СПб., 2010. 531 стр.

Том 97. Арендт Ханна. Лекции по политической философии Канта. *(Готовится к печати.)*

