

Т.Г.РУМЯНЦЕВА

***НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
(середи́на XVIII – первая треть XIX века)***

Курс лекций

Минск – 2007

Предисловие

Учебный курс «Немецкая трансцендентально-критическая философия» является частью общего курса по истории философии, изучаемого на философском отделении факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета. В рамках данного курса рассматривается один из наиболее сложных и в то же время значимых периодов в развитии западноевропейской философской мысли, представленной И. Кантом, И. Фихте, Ф. Шеллингом и Г. Гегелем.

Важность и актуальность обращения к ставшей давно, казалось бы, канонической философской эпохе с присущими ей проблемами и способами их решения, навсегда внесенными в классический ареал философского проблемного поля, продиктованы не только учебными целями – необходимостью профессионально-академического усвоения любой хоть сколько-нибудь значимой историко-философской традиции. Не отрицая факт автономной целостности и самодостаточности данного культурного, если угодно, «золотоносного» интеллектуального пласта и его вневременной значимости и ценности (наряду с античной или возрожденческой культурой и философией, задавшими непревзойденную рефлексивную планку, в том числе, и для современного человечества), мы должны в то же время считать необходимым его освоение и для понимания той общекультурной и общепhilosophической ситуации, которая имеет место в новейшей философии последней трети XX – начала XXI столетия. Всячески эпатируя своим радикальными антикантианскими и антигегельянскими предубеждениями и заявляя о резком разрыве с философской классикой, эта традиция оказывается тем не менее генетически тесно связанной с ней, так как именно классические парадигмы во многом определили облик большинства направлений современной западной философии.

Учитывая тот факт, что многие идеалы и ценности, веками составлявшие цементирующее ядро «европейского человечества», – вера в разум, прогресс, свободу и гуманизм, и обеспечивавшие социокультурное единство и целостность западного мира, были наработаны и закреплены в европейской ментальности именно философской классикой, высшим достижением которой стала немецкая философия XVIII – XIX вв., следует признать очевидной невозможность постижения вне рамок этой традиции европейских социокультурных реалий, в том числе и ряда информационных новаций и технологий.

Следует отметить и то, что без воздействия идей представителей данной философской эпохи, особенно идей Шеллинга и Гегеля, невозможно также и понимание истории русской философской мысли.

Можно говорить о глубинной близости, взаимопритяжении и в то же время отталкивании этих двух великих философских традиций.

При подготовке данной работы ее автор учитывал и то обстоятельство, что в рамках этой эпохи был сформирован качественно новый облик философии в виде строго дифференцированной системы дисциплин, характеризующейся высокой степенью обобщенности и абстрагированности, рассчитанной в отличие, например, от английской и французской философии XVIII века на узкий круг компетентных читателей. В духе традиций немецкой академической мысли создавались чрезвычайно трудные для усвоения специальные философские произведения, изобилующие крайне абстрактными дедукциями и концептами; некоторые из которых вообще впервые вводились в философский оборот, другие же претерпевали здесь радикальную трансформацию, приобретая нетрадиционный, а порой и одиозный характер (как это было, к примеру, с понятием «трансцендентального», заимствованного Кантом у средневековых схоластов и в то же время наполненного качественно иным содержанием). Все это требует экспликации основополагающих понятий и терминов данной традиции, разъяснения их смысла и основного содержания, что и было сделано автором в данной работе.

В отечественной историко-философской традиции за этим этапом развития философской мысли устойчиво закрепилось название, введенное еще Ф.Энгельсом, – «немецкая классическая философия», в котором имманентно заложено идеологически ангажированное толкование ее значения в качестве непосредственного теоретического источника марксистской философии. Стремясь уйти от стереотипов и штампов марксизма, автор решил отказаться от словосочетания «немецкая классическая философия» и использовал вместо него термин «немецкая трансцендентально-критическая философия». Дело в том, что, начиная с Канта, все немецкие мыслители этой эпохи помещали во главу угла новый способ философствования, исходным пунктом которого становится гносеологическая (трансцендентальная) проблематика и теоретико-познавательная оценка всего существующего. Отправляясь от рассмотрения специфики познавательного процесса и его видов, а также установления границ его компетенции, немецкие философы четко осознавали диапазон познавательных сил разума, ставя всё перед его судом. Таким образом, это и трансцендентальная, и критическая философия одновременно.

При написании курса лекций автор опирался на собственный многолетний опыт чтения курса по истории зарубежной философии (в том числе и специального ее раздела – «Немецкая классическая философия») студентам философского отделения БГУ.

Данный курс лекций предполагает:

- выявить специфику немецкой трансцендентально-критической философии в качестве особого этапа, высшего и завершающего звена в развитии новоевропейского рационализма и философской классики;
- рассмотреть творчество наиболее знаковых фигур данной традиции – И.Канта, И.Фихте, Ф.Шеллинга и Г.Гегеля;
- раскрыть содержание основополагающих концептов представителей немецкого трансцендентализма, проанализировать их дальнейшую эволюцию и основные интерпретации в философии XX – XXI вв.;
- обосновать значение, место и роль немецкой классики в истории мировой философии и культуры.

При изложении курса внимание акцентируется главным образом на рассмотрении теоретической философии немецких классиков, с учетом того, что многие этические, эстетические, равно как и социально-политические вопросы освещаются в других курсах, читаемых на философском отделении, – этике, эстетике, социальной философии и т. п.

ВВЕДЕНИЕ. НЕМЕЦКАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЕЕ МЕСТО, РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ В ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

Немецкая трансцендентально-критическая философия – это грандиозный этап в развитии немецкой и западноевропейской философской мысли с середины XVIII до первой трети XIX в., представленный именами Иммануила Канта, Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. В отечественной историко-философской традиции за этим периодом закрепилось в качестве устойчивой квалификационной метки название, данное еще Ф. Энгельсом, – «немецкая классическая философия», в котором было имманентно заложено идеологически ангажированное толкование ее места, роли и значения в качестве непосредственного теоретического источника марксизма в области философии. Более того, в данном обозначении изначально наличествовала избыточно заниженная оценка данного историко-философского этапа, которому во многом отказывалось в самодостаточности и автономности в качестве полноправного, поистине «золотоносного» интеллектуального пласта, имеющего вневременную значимость и ценность (наряду, скажем, с античной философией и философией эпохи Возрождения).

Немецкая трансцендентально-критическая философия – это целая эпоха в развитии западноевропейской культуры и философии, хронологически охватывающая почти столетие интенсивных, чрезвычайно напряженных и очень ярких по своим результатам и важных по своему последующему воздействию интеллектуальных поисков. Это своего рода философский канон или каноническая философская эпоха, сконцентрировавшая в себе потенциал всей западноевропейской метафизики от Платона до философии XVIII в. – эпоха, навсегда внесенная в классический ареал мировой философской мысли.

Немецкая трансцендентально-критическая философия представляет собой итог двухтысячелетней предшествующей философской традиции; высшее, завершающее звено в развитии новоевропейского философского рационализма и так называемой философской классики, которой присущи претензии на систематическую целостность и завершенность, убежденность в естественной упорядоченности мироустройства, наличие в нем гармонии и порядков, доступных рациональному постижению. В то же самое время немецкая трансцендентально-критическая философия – это и тот исток, с которым оказывается генетически связана современная

западная философия последней трети XIX – XX в., ибо именно парадигмальные установки немецкой классики во многом предопределили облик большинства направлений, школ и течений неклассической и постнеклассической философии.

Интересующая нас философская традиция представлена целой плеядой гениальных личностей, оригинальных мыслителей – И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель. Каждый из них – звезда первой величины и совершенно особый философский мир. Так Кант, к примеру, резко отличается от всех своих последователей; он в чем-то даже и не немецкий философ, хотя, разумеется, мыслил и писал он в границах немецкого языка. Однако, по словам выдающегося советского мыслителя М. К. Мамардашвили, в те времена «еще не было национал-философов, т. е. идеологов, которые под барабанный бой фраз хотели вести вперед *свои* народы» [52;11] .

Тем не менее, опираясь в определенной мере на работы одного из виднейших российских историков философии – Н.В.Мотрошиловой [54] отметим, что при всем разнообразии идей и концепций немецкая философия этого периода представляет собой:

1. Преемственный ряд систем идеализма, органически связанных между собой. Каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, целиком опирался на идеи своего предшественника. Трудно представить себе учение Фихте без идей Канта, хотя Фихте – это уже совсем не Кант. Также невозможно говорить о философии Шеллинга вне идей Фихте, хотя у Шеллинга решаемые его предшественником задачи приобретают чуть ли не противоположное значение. Еще сложнее дело обстоит с Гегелем, учение которого не может быть непосредственно дедуцируемо из философии его предшественников, однако и он формулировал многие идеи и задачи своего учения, опираясь на взгляды Канта, Фихте и Шеллинга;

2. Относительно целостное, единое духовное образование. При всем богатстве, уникальности и разнообразии идей и учений все вышеперечисленные мыслители в главном придерживались на протяжении данного этапа развития ряда существенных принципов, к числу которых можно отнести следующие:

а) сходное понимание роли самой философии в обществе. («Философия – есть... современная ей эпоха, постигнутая в мышлении», – писал Гегель.) Все немецкие мыслители вверяли ей высочайшую духовную миссию – быть критической совестью культуры, осуществлять критическую рефлексию по отношению ко всем сферам человеческой жизнедеятельности. Некоторые новейшие философы, особенно

представитель американского неопрагматизма и оракул западного «популярно-демократического» понимания философии Р. Рорти, оспаривают сегодня эту претензию немецкой философии, считая, что Гегель и Кант «вообще воспринимали философию слишком серьезно», и что на деле она являет собой «только один из способов сглаживания напряжений между сферами культуры». Однако эту точку зрения разделяют далеко не все представители новейшей западной философии. Так, известный французский мыслитель М. Фуко, восхищаясь Кантом и во многом разделяя его понимание роли философии, считал, что задача философии состоит в том, чтобы «диагностировать наши актуальные становления, понижая эпоху как нечто межвечное, несвоевременное, актуальное». Немецким мыслителям второй половины XVIII – первой трети XIX в. во многом удалось «диагностировать» актуальные становления своей эпохи и пронести через все разделы своей философии идею о высочайшей культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. В этом плане немецкая философия остается и по сей день недостижимым идеалом, задающим высочайшую планку в стремлении дать завершающее осмысление этого мира в концептах;

б) формирование качественно нового облика самой философии в виде более дифференцированной, тщательно отработанной в категориально-понятийном плане, специальной системы дисциплин, звенья которой взаимосвязаны в единую интеллектуальную цепь философских концептов, характеризующихся к тому же высокой степенью обобщённости и абстрагированности. В этом плане немецкая трансцендентальная философия крайне сложна для освоения. Неслучайно, хорошо понимая это, Гегель писал, что «о нас идет слава как о глубоких, но часто неясных мыслителях». Произведения Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля никогда не были рассчитаны на широкий круг читателя. Это – специальные философские работы, изобилующие крайне абстрактными дедукциями и невероятно сложными для понимания концептами, некоторые из них обозначаются из ряда вон выходящими и шокирующими словами: архаизмы, неологизмы, головокружительные этимологические изыскания, демонстрирующие, по словам Ж. Делёза и Ф. Гваттари, «характерно философский род атлетизма»;

в) ориентация на создание (впервые в истории философской мысли) целостной диалектической концепции развития, которая открыла поистине грандиозные возможности применения диалектического метода для исследования всех областей человеческой жизни: мира природы, общества и человека, познания, науки, культуры,

нравственности и т. п. При этом диалектические идеи проходят через всю немецкую классику, обогащаясь и развиваясь от одного философского учения к другому. И хотя, как считает российский философ Н. В. Мотрошилова, самую развитую форму диалектическому методу и идеям диалектики придал Гегель, у истоков диалектической мысли – в форме, порой более интересной, чем гегелевская, – лежали размышления Канта. Об этом действительно свидетельствует его грандиозная антиномика чистого разума;

2) наличие ряда общих принципов в трактовке социально-исторической проблематики. Несмотря на достаточно существенный разброс мнений в подходах и трактовках развития истории, всех философов этой традиции объединяет гносеологический и социологический оптимизм. История рассматривается здесь как разумный процесс, который может быть исследован путем приложения к нему рациональных средств и критериев – т. е. с помощью арсенала научно-теоретических методов, позволяющих выявить логику его развития. Одним из центральных мотивов немецкой классики наряду с признанием положения о закономерном характере исторического процесса стала также выдвинутая еще просветительской мыслью идея о прогрессе человечества в ходе его истории. Прогресс мыслился здесь как поступательное движение, осуществляемое «согласно определенному плану природы» (Кант) или как подчиненное логике развития абсолютного духа и направленное в сторону постоянного совершенствования человеческого рода (Гегель). Попытки наделить историю универсальной конечной целью, а тем самым и имманентным смыслом, придав ей таким образом телеологический, одномерно-линейный характер, нашли свое окончательное воплощение в гегелевской концепции философии истории.

Можно отметить также и приверженность всех немецких классиков принципам свободы и гуманизма при рассмотрении человека и истории. И это была не просто декларация, но и глубокий анализ тех трудностей, которые стояли на пути воплощения в жизнь человеческой свободы. Неслучайно именно обоснование этой свободы и поиски основополагающих вневременных основ человеческого существования станут для Канта конечной целью всех его философских изысканий.

Немецкая трансцендентально-критическая философия обогатила мысль принципиально новым способом философствования, взяв в качестве особого, исходного его пункта сосредоточение всех интеллектуальных интересов в основном на гносеологической проблематике. В отличие от предшествующей философии, начинавшей с вопроса о том, **что** такое предмет, Кант – философ, с которого берет

отсчет данная философская традиция, ставит вопрос о том, **как** происходит и **как** вообще возможно познание о предмете, каковы виды и специфические закономерности этого познания. Отправляясь в своих рассуждениях от рассмотрения познавательного процесса и установления границ его компетенции, немецкие философы всему и вся попытались дать именно познавательную оценку. Само слово **«трансцендентальная»** и означает исследование не предметов, а видов их познания, причем, исследование этого познания *a priori* – до опыта, т.е. до того, как наш познавательный инструмент будет пущен в ход.

Исследуя диапазон познавательных сил разума, немецкие философы превращают его одновременно и в своего рода трибунал, все и вся ставящий перед своим судом. Поэтому немецкая философия этого периода – это ещё и **критическая** философия. Следует заметить, что из понимания философии как критики проистекают многие основополагающие установки современного философствования. Вряд ли будет преувеличением сказать, что именно от Канта (не потому что только он, а потому что от него все началось) ведет свое начало тот новый способ, своего рода новый этос философствования, который вот уже на протяжении двух последних столетий был достаточно важным и наиболее действенным и конструктивным. Имеется в виду идея немецкого мыслителя о том, что философия должна быть критической, или критикой в самом широком смысле этого слова – критическим вопрошанием о настоящем, когда философ перестает, по сути, покоряться действительности и творит новые ценности, утверждая законодательный характер своей науки. Так понимал философию и Ницше, ставший радикальным продолжателем критического дела Канта и его идеи понимания философии как законодательной философии. Идея о единстве критической идеи и философии придерживаются и многие философы XX в. В терминах кантианского словаря это критическое вопрошание о настоящем, о нас самих и есть попытка ответить на вечные вопросы о том, ***что мы можем знать, что мы должны делать, на что можем надеяться.***

В наши дни все это остается чрезвычайно актуальным. Имеем ли мы сегодня мужество пользоваться собственным разумом, не подчиняясь каким-либо внешним авторитетам? А ведь только с этого момента и только в этом случае главной установкой и главным способом существования философии становится критика, способная определить условия, при которых применение нашего разума является легитимным; сам же разум становится при этом последним законодателем, или судьей,

перед которым и предстает все существующее. Причем эта критика, по Канту, должна быть тотальной, ибо «ничто от нее не должно ускользнуть». Но она должна быть также и утверждающей критикой, затрагивающей любое притязание на истину, познание и нравственность. Разумеется, сам Кант рассуждал все же, по преимуществу, относительно пределов нашего знания, т. е. в гносеологической плоскости; и тем не менее его критическая установка на осмысление всего того, что дано нам как всеобщее и необходимое, а не просто как единичное и случайное, раскрывает перед нами возможность постоянно вопрошать и о нашем бытии, и о нас самих сегодня.

Критическая функция философии, а последняя во многом ассоциируется в последние два столетия именно с критикой, означает преодоление настоящего, всего устоявшегося в нём, или, как бы сказал Ницше, «переоценку всех ценностей»; хотя, конечно же, не в смысле их разрушения или отрицания, пусть даже и в мысли. Как отмечал виднейший французский философ конца XX в. Делёз, суть критической работы философии состоит «в отыскании сил, приводящих в действие присвоение мира в качестве видимого, познаваемого, уже в самой своей явленности несущего некую ценность».

Таким образом, немецкую критическую философию ни в коей мере не следует рассматривать только как теорию или пусть даже гениальное учение, созданное более двухсот лет назад и остающееся сегодня по-прежнему чрезвычайно важной составляющей постоянно прирастающего философского и общекультурного знания. Один из доминирующих векторов последующего развития философии, многое из того, что и сегодня есть в ней «глубокого и истинного», как писал Мамардашвили, во многом лишь «осознавание действительных идей классической философии».

Благодаря осуществленному Кантом «коперниканскому повороту» в сторону трансцендентализма, и признанию того, что все в мире обусловлено в конечном счете нашей априорной познавательной способностью, немецкие мыслители возвели философию в ранг неэмпирической дисциплины, по сути определяющей когнитивный статус всех других форм дискурса и делающей их легитимными, будь то наука, мораль или искусство. Отсюда и особый статус, который они придали философии – «базисной дисциплины», являющейся высшей формой авторефлексии культуры, анализом предельных оснований познания и деятельности людей, дающей рекомендации по изменению и совершенствованию налично-сущего эмпирического состояния.

Тема 1. И. КАНТ (1724-1804). ЭВОЛЮЦИЯ ТВОРЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ МЫСЛИТЕЛЯ. «ДОКРИТИЧЕСКИЙ» ПЕРИОД ТВОРЧЕСТВА И НАЧАЛО ФОРМИРОВАНИЯ КРИТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

1. Общая характеристика основных этапов творчества Канта.

2. «Докритический» период. Проблематика ранних естественнонаучных работ мыслителя. «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755).

3. Проблемы метафизики в «докритический» период творчества И. Канта. Формирование критической методологии в работах 60 – 70-х гг. XVIII в.

1. Общая характеристика основных этапов творчества Канта. Иммануил Кант – немецкий философ, с работ которого начинается немецкая трансцендентально-критическая философия. Вся жизнь Канта была связана с городом Кенигсбергом, где он родился, окончил университет (1745), стал доцентом (1755–1770), профессором (1770–1796) и проработал до конца жизни.

В интеллектуальной биографии Канта традиционно различают два периода. Первый из них – так называемый «докритический» – охватывает время с 1746 г. – даты написания первой работы («Мысли об истинной оценке живых сил») – до конца 1760-х. В сочинениях этого периода еще не выработан характерный для последующего времени принцип критики. В центре философских интересов Канта стоят вопросы философии природы и особенно космологии – происхождение и развитие Солнечной системы, история Земли, перспективы ее развития. Сочинения этого периода (главным из них является «Всеобщая естественная история и теория неба», 1755) проникнуты гносеологическим оптимизмом, верой в способность постигнуть то, что обычно представлялось недоступным познанию. Эпиграфом к творчеству этого периода могли бы стать слова самого же Канта: «Дайте мне только материю, и я построю вам из нее целый мир...»

Философия так называемого «критического периода» обычно датируется 1770 г., когда была написана диссертация на тему: «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Критическая философия Канта состоит из трех основных частей: гносеологии, этики и эстетики (объединенной с учением о целесообразности в природе). Каждой из трех частей соответствует одна из трех фундаментальных работ Канта – «Критика чистого разума» (1781, 1787), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности

суждения» (1790). Этот период потому называется критическим, что во всех сочинениях Кант исходит из следующего главного требования: каждое философское исследование надо основывать на критике или критическом исследовании познавательных способностей человека и тех границ, до которых простирается само знание. Разработке проблематики философии, морали и т. д. должна, по Канту, предшествовать гносеология, или критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются все отрасли философии. При этом само понятие *критики* в системе Канта обозначает: 1) точное выяснение познавательной способности, к которой обращается философия и другие отрасли знания; 2) исследование границ, дальше которых в силу устройства самого нашего сознания не может простираться компетенция разума. Метод проверки этой способности и есть критический метод, или, как его еще называет Кант, *трансцендентальный*. Суть его не в познании предметов и их свойств, а в исследовании самого познания и его видов – априорных (внеопытных или доопытных) условий возможности познания. Этой проблематике и посвящена главная работа Канта – «Критика чистого разума», в которой он развивает свою концепцию научного знания.

2. «Докритический» период. Проблематика ранних естественнонаучных работ мыслителя. «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Развитие Канта-философа начинается с разработки проблем естествознания и натурфилософии. Глубокое изучение им основных принципов естествознания стало своеобразной точкой роста для его философии. В лице Канта философия как бы откликнулась на все то новое, что рождалось в современной ему науке. Во многом благодаря этому он стал создателем философии нового типа и совершил целый ряд поворотных открытий уже в «докритический» период своего творчества.

Теоретической основой натурфилософии Канта стали механистические принципы физической науки, разработанные Ньютоном. Однако философ не просто повторяет Ньютона; уже в первой, еще студенческой работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) Кант ставит ряд вопросов, при решении которых он далеко выходит за рамки ньютоновской механистической методологии и демонстрирует смелость и дерзость новатора. Прежде всего, он решает чрезвычайно важный для всякого начинающего мыслителя вопрос о том, может ли он посягнуть на критику великих авторитетов, в частности, вмешаться в спор картезианцев и лейбницианцев, выясняя правоту каждой из сторон. Философ проявил здесь необычайную смелость и дерзость новатора, продемонстрировал доверие к собственным творческим силам, вынося на суд разума

многочисленные предрассудки, накопившиеся в тогдашней науке. В Германии XVIII в. много спорили по вопросу о мере сил, причем в основе спора лежал более общий вопрос – сохранять ли лейбницевское понятие силы, которое отвергал Ньютон, считая, что оно противоречит современному естествознанию и возрождает основанное на аристотелевских взглядах средневековое понятие о субстанции. Спор, по сути, шел по вопросу об источниках движения. «Все философы до Лейбница, – пишет Кант, – придерживались мнения, что силу телу всецело сообщают извне, ею оно не обладает, когда оно находится в покое... Лейбниц же первый учил, что в теле имеется некая сущностная сила, которой оно обладает еще до протяжения» (1, т.1; 63). Кант спрашивает: есть ли в самих телах какая-то внутренняя, притом живая сила, существующая помимо внешних сил? Он ссылается на Лейбница, который страстно искал в мире импульсы внутреннего движения, считая, что тела движутся, с одной стороны, по законам механики, а с другой – изначально «заряжены» внутренним импульсом. Так через метафизику, чисто умозрительным путем Лейбниц пытался внедрить мысль о невозможности свести все в мире только к механике и ее принципам, что следует искать и другие типы закономерности в природе. Канту импонировали эти идеи Лейбница, направленные против сообщения движения извне, но он переосмысливает и Лейбница, особенно его понимание силы как проявление внутренней психической активности. Он разрабатывает ряд чрезвычайно продуктивных идей, связанных со становлением новой немеханистической картины мира, согласно которой мир видится теперь живым и динамичным. Кант считает необходимым сделать таким и объяснение этого мира как в науке, так и в философии. Так из чисто физической области спор постепенно перемещался в область методологии, изучения основных принципов исследования природы. Многие исследователи называют эту первую работу Канта своего рода трактатом о методе. И в самом деле, уже здесь он высказывает первые сомнения в основательности школьной метафизики, считая необходимым всё подвергать суду разума. Именно в этом и заключается главное обаяние работы – в ней ощущается будущий пафос всей кантовской мысли, когда главное – это не мнения и авторитеты, а сила самого разума, бескомпромиссное стремление к поискам истины. Хотя в то же самое время он демонстрирует удивительное умение преодоления крайностей и односторонних точек зрения, способность не только вскрыть противоречие, но и проявить терпимость, дать новое решение, синтезируя истинное в воззрениях самых разных сторон.

В числе работ, написанных в русле натурфилософской и естественнонаучной тематики, следует назвать и «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения» (1754). Эта небольшая статья, написанная на конкурсную тему, объявленную Прусской академией наук, была опубликована в двух номерах «Кенигсбергского еженедельника». В ней Кант пришел к правильному выводу о том, что Земля испытывает некоторое замедление, вызываемое приливным трением вод мирового океана. Под воздействием приближения Луны, считал он, морские приливы перемещаются с востока на запад, т. е., в противоположном вращению Земли направлении и тормозят его. Хотя на конкурс эту работу Кант так и не подал, предполагая, по-видимому, что конкурсная комиссия ждет совершенно иного ответа. Так и вышло: победителем стал итальянский теолог, который дал отрицательный ответ на вопрос о том, претерпела ли Земля какие-либо изменения со времени своего возникновения, и следовавший логике, согласно которой Земля движется, как ее запустил господь Бог.

Еще одна работа этого периода – «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754). Процесс старения Земли не вызывает у Канта сомнения; все сущее возникает, совершенствуется и идет к гибели. Несмотря на ряд математических ошибок и неточностей, которые были допущены философом в этих ранних естественнонаучных работах (это с позиций современного естествознания), Кант продемонстрировал в них глубокое владение логическим методом, позволившим ему ответить на многие сложные естественнонаучные проблемы своего времени. В то же время он продемонстрировал и то, что его интересуют не только сугубо физические сюжеты, но и фундаментальные мировоззренческие вопросы. Он далеко уходит от господствовавшего тогда религиозного догматизма и чисто механистического объяснения природных процессов. И тем не менее вряд ли стоит искать в этих работах основополагающих и окончательных философских открытий. Это скорее период, когда исследуются лишь отдельные вопросы, хотя и в свете основной темы того времени, универсальной космогонической проблематики, которая будет всесторонне рассмотрена и изложена им во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755). От попыток общего объяснения феноменов природы Кант постепенно переходит здесь к пониманию принципов и последних эмпирико-теоретических оснований происходящего в ней; т. е. от описания природы и ее общей истории к натурфилософии.

В данной работе Кант попытается выстроить новую общую концепцию и картину мира, основанную на огромном количестве естественнонаучного материала и удивительной способности мыслителя к его синтезу. Общей задачей его космогонии становятся поиски всеобщего закона, позволяющего объяснить один и тот же характер происхождения этого мира и связь всех его частей по принципам одной большой системы. Кант так и напишет, что главным замыслом его работы стало «найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений» [1, т. 1; 117]. На самом деле философ далеко выходит за пределы принципов механицизма, выстраивая динамичный, подвижный и исполненный живых сил и тенденций мир. Именно идея возникновения мира, его становления и стала тем общим принципом, с помощью которого он осуществил «философское» объяснение природы. В работе высказывается множество гениальных идей и догадок, в том числе и идея о системном устройстве мироздания, позволившая Канту сделать ряд интересных выводов относительно устройства Солнечной системы, о существовании в ее рамках пока неизвестных людям планет и т. п.

Собственно космогоническая гипотеза изложена во второй части трактата, которую философ озаглавил «О первоначальном состоянии природы, образовании небесных тел, причинах их движения и связи их между собой как звеньях системы». Она представляет собой «попытку истолкования строения и механического происхождения всего мироздания исходя из принципов Ньютона». В отличие от ряда космогонических гипотез, выдвинутых в 40–50-е гг. XVIII в. английскими и французскими учеными, кантовскую гипотезу принято рассматривать как наиболее масштабную и основательно проработанную даже по сравнению с ньютоновской. Дело в том, что, помимо вопроса о физическом строении Вселенной, он поставил вопрос о ее происхождении и развитии, а также направлении этого развития. Неслучайно философ с самого начала пытается выяснить, как под воздействием чисто механических причин из первоначального хаоса материальных частиц могла образоваться наша Солнечная система, небесные тела и звездные миры. По Канту, для космогенеза были необходимы следующие условия: а) частицы первоматерии, отличающиеся друг от друга плотностью; б) действие двух сил – притяжения и отталкивания, благодаря которым из частичек первоматерии и возникли все небесные образования. Предельно кратко это можно представить следующим образом: более плотные частицы (атомы) притягивали менее плотные, образовывались комья или ядра,

вокруг которых группировались более легкие частицы. Благодаря силе отталкивания образовалось круговое движение вокруг ядра. Все больше и больше атомов притягивалось к ядру, увеличивая тем самым силу притяжения. Возникло огромное трение, а в результате его – пламя, огромный огненный шар. Так возшло Солнце. Однако сила отталкивания, противодействующая притяжению, препятствовала скоплению всех частиц в одном месте. Часть их в результате борьбы двух противоположных сил обрела круговое движение, образовав вместе с тем другие центры притяжения – планеты. Аналогичным образом, по Канту, возникли и спутники планет. Причем, во всех звездных мирах действуют одни и те же силы и законы. Возникновение мира – дело вечности, этот процесс никогда уже не прекратится. Пройдут еще миллионы веков, в ходе которых будут возникать и совершенствоваться новые миры, а старые будут гибнуть, как гибнут все живые организмы. Разумеется, многое в гипотезе Канта не соответствует положениям современной науки, прежде всего его идея об образовании Солнечной системы из холодных, рассеянных частиц вещества. Однако все исследователи единодушны в оценках, когда говорят о главной философской идее трактата – идее историзма, развития в понимании мира, которая незыблема и сегодня.

В третьей части трактата, «содержащей в себе основанный на закономерностях природы опыт сравнения обитателей различных планет», Кант высказал еще одну интересную, но редко упоминаемую в литературе о нем гипотезу. Он задается здесь вопросом: единственные ли мы, люди, мыслящие существа во Вселенной? Можно ли предположить, что есть разумные обитатели на каких-то других планетах? Размышляя над этими вопросами, он высказывает интересные догадки: большинство планет нашей системы, несомненно, обитаемо, считает он; свойства материи, с которой необходимо связаны разумные создания на планетах, определенным образом отражаются на их духовных способностях. Более того, Кант даже показывает, как должны выглядеть обитатели разных планет по сравнению с жителями Земли. Здесь же он говорит, что по истечении времени, предписанного нам для проживания на Земле, может начаться межпланетная жизнь человечества.

Заканчивается третья глава, как и книга в целом, замечаниями Канта относительно природы человека и его истинного предназначения. При этом данный фрагмент текста удивительно перекликается по духу с заключительными строками более поздней работы мыслителя – «Критики практического разума», составившими ему бессмертную славу. Речь идет о «двух вещах, наполняющих душу всегда новым и всё более сильным

удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – *звёздном небе надо мной и моральном законе во мне*». Здесь философ также вспоминает о «виде звездного неба в ясную ночь», который доставляет удовольствие только благородной душе и который заставляет заговорить скрытую познавательную способность бессмертного духа. Он говорит, что земной шар одновременно и «несчастен», и «счастлив», так как населяющие его мыслящие существа и жалки, и величественны. Ибо, с одной стороны, они обуреваемы тщеславием, а с другой – им «открыт путь к достижению блаженства и величия, бесконечно возвышающихся над теми преимуществами, которых способно достичь наивыгоднейшее устройство природы на всех небесных телах!» [1, т. 1; 261–262]

Данная работа станет важным звеном для становления философских взглядов мыслителя; как образно выразился Ф.Энгельс, космогоническая гипотеза Канта «пробила первую брешь в метафизическом способе понимания мира», т. е. представлении о нем как совокупности готовых, законченных процессов. К критике этого метафизического способа мышления мы и переходим.

3. Проблемы метафизики в «докритический» период творчества И. Канта. Формирование критической методологии в работах 60–70-х гг. XVIII в. Еще задолго до «Критики чистого разума», главной темой которой выступает метафизика, Кант размышлял о проблемах метафизики и метафизического метода, о его соотношении с методами математики и опытного естествознания, о способности нашего мышления (в виде чистого логического понятия и умозаключения) выразить и постичь структуру действительного мира. С 1755 по 1766 г. он пишет ряд работ по этой тематике.

Он начинает с критики современной ему метафизики в ее вольфовско-лейбницевском варианте, с критики ее исходного принципа – отождествления мышления и бытия, а также ее методологии, в качестве которой использовались принципы формальной логики. Эта логика, по сути, смешивала логические и реальные основания, утверждая, что логическое отношение основания и следствия равнозначно реальному отношению причины и следствия и что логическое основание и следствие связывают вещи и явления точно таким же образом, как понятия и суждения. Кант приходит к выводу о несовпадении между реальными и логическими основаниями, четко различая основания бытия, реального мира и основания познания. Именно в это время намечаются его первые сомнения в том, что порядок идей всегда совпадает с порядком вещей; с другой стороны, он чрезвычайно высоко оценивает опытное

естествознание и использует его результаты и выводы в качестве отправного пункта для критики формальной логики и ее основных принципов.

В 1762 г. он пишет работу «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», где ставит под сомнение ряд положений формальной логики, характеризуя ее как «колосс, голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины». Считая метафизику самым трудным из всех видов человеческого понимания, он считает, что она до сих пор так и не была «написана» во многом из-за того, что ее орудием был силлогизм, раскладывавший мир на ряд умозаключений разума. Но разве таков реальный путь познания, спрашивает он и отмечает бесполезность теории силлогистики в деле отыскания истины. «Ложным мудрствованием» назовет он все, кроме первой фигуры силлогизма. Здесь же он сформулирует два чрезвычайно важных для последующих его изысканий выводы:

а) понятия возникают из суждений и умозаключений, а не наоборот (вывод будет крайне важен при поиске чистых рассудочных понятий в его трансцендентальной аналитике);

б) абстрактное мышление обладает таинственной силой, делающей возможным составлять суждения и способной превращать наши представления в предмет мысли, конструируя тем самым предмет познания.

В 1763 г. Кант издает «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин», в которой он продолжает критику формальной логики и ставит новую для себя проблему – реальности противоположностей. Философ формулирует идею о различии между логическими и реальными противоположениями: так, в логике полагание A включает в себе логическое уничтожение $\neg A$ и как результат получается «чистое ничто». Совсем по-другому дела обстоят с реальной противоположностью, когда речь идет не о понятийных признаках, а о противоположности «сил». Скорость, к примеру, может быть снята другой, равной ей по величине, но противоположной направленности; в результате мы получим покой – вполне определенную величину, а не ничто. Что касается математики, то она рассматривается Кантом как наука, которая давно оперирует понятием реальной противоположности, на которую указывает знак «минус». Философия, по мнению Канта, должна перенять у математики некоторые методологические принципы. Речь не идет, однако, о каком-либо возрождении геометрического метода или о внешнем подражании стройности математических рассуждений. Кант говорит о необходимости использования понятий этой науки и, в

частности, понятия «отрицательной величины», в котором, несмотря на невозможность его логического доказательства, находит свое выражение реальная противоположность. Реальное основание, по Канту, это самостоятельное, качественно-своеобразное отношение, не исчерпывающееся чисто логическим отношением и, более того, оно даже не может быть выражено последним. Так как метафизика стремится быть учением о реальных основаниях, то её метод не может быть тождественен методу силлогистики, а логика в принципе не способна отразить реальные отношения вещей.

Еще одна важная работа в плане критики предшествующей метафизики и ее методов – «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). В этой работе, удивительной по литературной форме и стилю, Кант уже не просто настаивает на необходимости теоретической проверки метафизики и ее основных положений, но и юмористически обыгрывает все ее понятия и дефиниции. Однако за юмором здесь скрываются серьезные размышления мыслителя по поводу высочайших духовных проблем человечества. При этом своего рода карикатурой всякой метафизики сверхчувственного Кант выбрал шведского мистика Сведенборга. Главным выводом данной работы становится идея Канта о том, что всей силлогистики недостаточно для того, чтобы дать понимание реального основания вещей. Критикуя современную ему метафизику, строящую воздушные замки в мире идей, «грезящую в области разума» и игнорирующую эмпирический материал, Кант считает, что единственным критерием реальности всех умозаключений является точнейшая и терпеливейшая проверка опытных данных. Для него не существует мира духов и всех задач, относящихся к предметам по ту сторону опыта. Метафизика, считает он теперь, должна стать наукой не о вещах сверхчувственного мира: «Без чего можно обойтись, я теперь знаю», – скажет он. Она должна определить границы самого человеческого разума, стать исследованием «посюстороннего», а не потустороннего мира.

Своего рода заключительным аккордом «докритического» периода творчества Канта принято считать его письмо к Моисею Мендельсону от 8 апреля 1766 г., в котором он, с отвращением характеризуя напыщенную тенденциозность целых томов метафизики, говорит о необходимости снять с нее догматическое одеяние и повернуть необоснованные воззрения к «скептическому рассмотрению». В этом письме он заводит речь о необходимости нового определения метода метафизики, который бы превратил ее в действительную науку.

И, наконец, завершают рассуждения Канта о метафизике на этом этапе развития его диссертация «О форме и принципах чувственно

воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770) и письмо к Марку Герцу от 21 февраля 1772 г., которое, как принято полагать, фактически и определило подлинное рождение кантовской «Критики чистого разума» – ее план, постановку основополагающего вопроса о том, **что** убеждает познание в его объективной значимости, в его отношении к предмету, а также понимание метафизики в качестве трансцендентальной философии, т. е. определение по-новому ее целей и задач. К рассмотрению этой философии мы и переходим.

Тема 2. «КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА» И. КАНТА: СТРУКТУРА, ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ РАБОТЫ. КАНТОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

1. Место и значение «Критики чистого разума» в философии Канта. Основной смысл дискуссий по вопросу о кантианском наследии в XIX–XX вв. (марбургско-баденская полемика, М. Хайдеггер, Р. Рорти).
2. История создания, структура и основные задачи работы. Сравнительный анализ первого и второго изданий.
3. Обоснование нового типа метафизики в «Критике чистого разума».
4. Кантовская концепция научного знания.

1. Место и значение «Критики чистого разума» в философии Канта. Основной смысл дискуссий по вопросу о кантианском наследии в XIX – XX вв. (марбургско-баденская полемика, М. Хайдеггер, Р. Рорти). «Критика чистого разума» – центральная работа Канта, оказавшая системно-формирующее воздействие на развитие всей последующей трансцендентально-идеалистической традиции в немецкой философии, включая и неокантианство, особенно в его марбургской версии. Выяснение философско-эвристического статуса «Критики чистого разума» с конца XIX в. осуществляется в западно-европейской историко-философской традиции в контексте проблемы первенства двух кантовских «критик» – «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Особый масштаб данной дискуссии придавала полемика между представителями Марбургской и Баденской школ неокантианства. Так, баденцы (В. Виндельбанд и Г. Риккерт) настаивали на ведущей роли «Критики практического разума», апеллируя к тому, что заслуги Канта в области этики не менее велики, чем в гносеологии, и что именно его интерес к этической проблематике и те трудности, с которыми он столкнулся на пути их решения, побудили его написать «Критику чистого разума». Акцентировалось и то, что замысел «метафизики

нравственности» возникает у Канта еще в 1760-х – задолго до формирования его гносеологических интересов, которые во многом оказались подчинены этическим исследовательским установкам. Уже в 20 в. ряд мыслителей вновь возвращается к предмету этого спора, пытаясь выйти за рамки марбургско-баденской дискуссии. Большинство новых интерпретаций, хотя и отводило «Критике чистого разума» центральное место в учении Канта, призывало рассматривать её в неразрывной связи с двумя его другими «Критиками», акцентируя глубокую и органическую взаимосвязь всех трех фундаментальных трудов. Несколько особняком располагается интерпретация Хайдеггера, согласно которой, несмотря на признание ведущей роли именно «Критики чистого разума», сама она рассматривается как текст, ничего общего не имеющий с проблемами гносеологии, а являющийся попыткой разработать основы метафизики в качестве фундаментальной онтологии. Ниже, при изложении третьего вопроса будет также показано, как основные идеи кантовской «Критики чистого разума» интерпретируются Р.Рорти.

2. История создания, структура и основные задачи работы. Сравнительный анализ первого и второго изданий. «Критика чистого разума», посвященная определению и оценке источников, принципов и границ научного знания, была опубликована Кантом в двух изданиях (1781, 1787), причем издание 1787 г. в текстуальном плане существенно отличалось от предыдущего, на что впервые обратили внимание еще Шеллинг и Якоби. По этому поводу в истории философии зафиксировано несколько различных объяснений, в частности ложные, нелепые и даже грубые выпады Шопенгауэра, обвинившего Канта в том, что во втором издании тот скрыл и затемнил свои прежние основные убеждения, исказив собственное произведение из страха перед читателями. Достаточно субъективным выглядит и объяснение Хайдеггера, посчитавшего, что во втором издании Кант отступил от сделанного им в первой версии «Критики чистого разума» открытия, «перетолковав» и «оттеснив в пользу рассудка» роль и значение трансцендентального воображения, преподав в результате совершенно по-новому трансцендентальную дедукцию. Существует соответствующее объяснение и самого Канта – то, которое он сделал в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». Философ утверждал, что во втором издании воспользовался случаем, чтобы по возможности «уменьшить затруднения и неясности при оценке книги»; в то же время в самих положениях и доказательствах, а также в форме и обстоятельности плана сочинения он не нашел ничего подлежащего изменению. «Я попытался в настоящем издании сделать улучшения, которые должны

устранить, во-первых, недоразумения в эстетике, особенно в понятии времени; во-вторых, неясности в дедукции понятий рассудка; в-третьих, мнимый недостаток очевидности в доказательствах основоположений чистого рассудка и, наконец, в-четвертых, недоразумения по поводу паралогизмов, в которых я упрекаю рациональную психологию. Изменения, произведенные мной в изложении, простираются только до этого места (именно только до конца первой главы “трансцендентальной диалектики”, но не далее)». Кант говорит и о некоторой потере, связанной с этими улучшениями, которую, однако, была призвана восполнить большая понятность изложения.

По мнению Кассирера, основным побудительным мотивом к переработке Кантом первого издания книги стала рецензия И. Гарве-Федера, вынудившая его со всей строгостью и резкостью отделить его трансцендентальный идеализм от идеализма психологического, определенно переместив при этом центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на «объективную дедукцию». Кант показал тем самым, что главный вопрос всей «Критики чистого разума» состоит в том, как и при каких условиях возможен предмет опыта, а не как возможна сама «способность мыслить». Поскольку сам философ писал об этом еще в предисловии к первому изданию, можно вполне согласиться с Кассирером, который отвергает какие-либо «отступления» со стороны Канта от ранее сформулированной точки зрения.

Во второй половине XX в. различными философами не раз поднимался вопрос о неаутентичности второго издания и необходимости возврата к первоначальной версии «Критики чистого разума» образца 1781 г. Основной предпосылкой такой идеи стало, по-видимому, то обстоятельство, что читающий мир действительно долгое время знакомился с текстом книги лишь по второму ее изданию. Неподдельный интерес к тексту первого издания можно объяснить как естественное стремление философски образованного читателя проникнуть в подлинные глубины лаборатории кантовской мысли, проследив процесс вызревания кантовской понятийной систематики, постоянно приобретающей все более строгие и отчеканенные формы. Сегодня как в новейшей западной, так и в отечественной, философии имеет место вдумчивый компаративный анализ обеих версий указанной работы. И все же чаще «Критика чистого разума» публикуется по второму ее изданию (1787), а все разночтения первого и второго изданий приводятся в подстрочных примечаниях с целью сравнения обоих текстов.

Особенности стиля «Критики чистого разума» обуславливаются тем, что начиная с 1770–1780-х гг. происходит глубокое и решительное

изменение в манере письма философа. Свободный полет воображения, интеллектуальная грация и остроумие, которыми так отличались его работы «докритического» периода – «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766) – сменяются более строгим и даже тяжеловесным изложением, отличающимся излишне «школьной» серьезностью, точностью терминологии и жестким членением понятий. Сам Кант прекрасно осознавал трудности его текстов для восприятия, о чем свидетельствует завершающая часть его предисловия к первому изданию, где он пишет, что «читатель имеет право требовать, прежде всего, *дискурсивной* (логической) ясности *посредством понятий*, а затем также *интуитивной* (эстетической) ясности посредством *наглядных представлений*, т. е. примеров или других конкретных пояснений». Однако сам он считал главной целью достижение первого рода ясности – ясности, которая «случайно была причиной того, что я не мог в достаточной степени удовлетворить второму, правда, не столь строгому, но все же законному требованию». Масштабы поставленной им задачи показались ему очень значительными и потому требующими даже в «сухом, чисто *схоластическом* изложении» весьма обширного объема сочинения. Так что Кант счел нецелесообразным «еще более расширять его примерами и пояснениями, которые необходимы только для *популярности*, между тем как моя работа, – писал он, – не может быть приспособлена для широкого распространения, а настоящие знатоки науки не особенно нуждаются в этом облегчении». Более того, Кант не захотел рассеивать внимание читателя на отдельных ярких деталях, примерах и способствующих ясности средствах, опасаясь, что это помешает «обозревать целое» и «своими слишком яркими красками» затемнит... «построение системы». Таким образом, выбор стиля был сделан Кантом совершенно осознанно.

По структуре «Критика чистого разума» состоит из предисловий к первому и второму изданиям, введения, «трансцендентального учения о началах» – главной в содержательном отношении части текста и «трансцендентального учения о методе» – фрагменте, указывающем путь к построению всей системы трансцендентального идеализма, своего рода пропедевтикой, к которой и задумывалась «Критика чистого разума». В свою очередь трансцендентальное учение о началах (или «элементах» в переводе Н. О. Лосского) подразделяется на две части – трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, членимую затем на два отдела – трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику.

3. Обоснование нового типа метафизики в «Критике чистого разума». Главной темой всей «Критики чистого разума» выступает метафизика, а центральным вопросом книги является вопрос: как возможна метафизика как наука? Работа начинается с исследования понятия «метафизики» и тех судеб, которые она испытала при смене времен. Претендуя на роль «царицы наук» и высшей инстанции для решения проблемы «бытия» и «истины», метафизика до сих пор, как считает Кант, не достигла требуемой нормы достоверности внутри себя и в этом смысле, с точки зрения самой ее истории, она невозможна как наука. Однако, будучи необходима как «природная склонность», она, согласно Канту, не дает нам возможности отказаться от своих «проклятых» вопросов, и поэтому философ сохранит за ней статус науки, но уже не как дисциплины о вещах сверхчувственного мира, а в качестве науки о границах человеческого разума. Таким образом, Кант радикально изменил представление о самом *предмете, сути и назначении метафизики*: она не должна больше оставаться онтологией, т. е. рассуждать о бытии вообще, переходя от него к бытию отдельных конкретных вещей. В противовес всем предшествующим представлениям он предложил собственное видение философии, концентрирующееся вокруг теории познания: *что* мы можем знать и *как* мы можем знать путём изучения *способа* работы нашего ума. Таким критическим исследованием человеческих познавательных способностей становится у Канта гносеология. В предисловии ко второму изданию он чётко зафиксировал свою точку зрения, назвав ее «революцией образа мышления» и, более того, «коперниканским переворотом». Этот переворот утвердил в качестве исходного пункта не предмет познания, а специфическую закономерность самого познания, к которому и должна быть сведена определенная форма предметности. При этом и речи не могло быть о «субъективном» как индивидуальном и произвольном: сам разум и его необходимые, общие законы служат своеобразным гарантом объективности нашего познания.

В контексте понимания мыслителем сути «коперниканского переворота» становится эксплицитно-проясненным и понятие *трансцендентального*, которое Кант использовал в качестве квалификационной метки своей философии. Под ним он понимал каждое познание, которое занимается не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным априори. Трансцендентальным Кант полагал лишь знание, вообще не имеющее эмпирического происхождения, но в то же время определенным образом относящееся к предметам опыта. Из «царицы

наук» метафизика, благодаря Канту, превратится в понятие «наиболее базисной дисциплины – дисциплины оснований» (Рорти), став «первичной» уже не в смысле «наивысочайшей», а в смысле «лежащей в основе». У нее не останется при этом ни особой области исследования, ни особого круга содержаний и предметов, которые бы имманентно принадлежали ей одной. И все же этот новый предмет, который отошел к философии, – предмет, недоступный, по Канту, больше ни одной из наук, – был образован в виде оснований познания. Соответственно, направленная на них дисциплина – теория познания – приобрела еще более незыблемый по сравнению с предшествующей метафизикой статус всеобъемлющей дисциплины, способной к открытию «формальных» характеристик любой области человеческой жизни. Более того, именно благодаря ей все другие дисциплины будут приобретать свою легитимность. Во второй половине XX в. тот статус философии, который она во многом приобрела благодаря «Критике чистого разума», подвергся многочисленным атакам – начиная с Хайдеггера и заканчивая Рорти, ставшего критиком самой идеи «теории познания», а также философии, в основе которой лежит занимающаяся «вечными вопросами» эпистемология.

В контексте главного вопроса «Критики чистого разума» – о возможности метафизики как науки Кант в заключительных разделах работы ответил на него резко отрицательно: **метафизика невозможна как наука** и не является ею в том виде, в котором она тогда существовала. Критика Кантом рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, составлявших в совокупности существо прежней метафизики, показала ее научную несостоятельность в силу невозможности конститутивного применения трансцендентальных идей.

До сегодняшнего дня философами обсуждается вопрос об историческом значении кантовской «Критики чистого разума» и о вкладе Канта в развитие метафизики: высказал ли он свой приговор в ее адрес (навсегда «похоронив ее»), либо же сделал все, чтобы преобразовать метафизику и сделать ее, наконец, подлинной наукой, основанной на познании «чистых принципов» самого разума? Многие современники Канта восприняли «Критику чистого разума» как практически полное разрушение метафизики, поскольку, во-первых, его философия оказалась крайне критической как по форме (построению метафизики предшествовала критика самих ее возможностей), так и по содержанию. Будучи ядром всего кантовского учения, эта критика специфически повлияла на многие кантовские основополагающие тезисы и выводы, придав им чисто **отрицательное** звучание. Имеются в виду:

непознаваемость вещи в себе и невозможность применения к ней понятий чистого рассудка; невозможность конститутивного использования трансцендентальных идей; исключительно негативный смысл, вкладываемый Кантом в понятие диалектики в качестве «логики видимости»; противопоставление «вещи в себе» явлению, теоретического разума – практическому; невозможность рациональной психологии, космологии и теологии и т. п.

Во-вторых, Кант в значительной мере лишил метафизику многих испокон веков присущих ей тем и вопросов, сузив тем самым ее содержание. Многие исследователи вполне справедливо поэтому считают, что сама идея критики означала уже «смерть метафизики». И тем не менее, как это ни парадоксально, кантовская критическая философия открыла возможности для дальнейшего, более плодотворного развития метафизики. Отвергнув ее старую версию, Кант сохранил ее в качестве конечной цели всей философии. Обсуждая вопрос о возможности метафизики, он, по сути, развивает саму ее систему, отводя «Критике чистого разума» место пропедевтики к этой науке. Однако на деле данная пропедевтика оказалась скорее мощным фундаментом, нежели робким введением, составив достаточно внушительную часть нового здания метафизики. Сам Кант полагал, что его критика представляет «архитектонику», т. е. исходящий из базисных принципов полный план, с «ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания» – систему всех «принципов чистого разума» (метафизика, по Канту, и есть также «знание из чистого разума в систематической связи»). Более того, он полагал, что критика чистого разума включает в себя все, что в конечном счете составляет содержание метафизики: «она есть полная идея трансцендентальной философии». Метафизика у Канта должна была охватить вполне определенную область познания, границы которой никогда уже не будут подвержены каким-либо колебаниям. Он совершенно искренне был убежден в том, что благодаря его реформе метафизика сможет за короткое время «достигнуть такого успеха, что потомству останется только все согласовывать со своими целями – на дидактический манер, без малейшего расширения содержания». Источником познания здесь уже будут являться не предметы внешнего мира, а сам разум с его принципами. В результате после изложения основных законов последнего будут уже невозможны какие-либо новые открытия, и метафизика будет приведена в неизменное состояние. По словам К. Фишера, «такого безопасного и хорошо определенного положения метафизика никогда не имела до Канта».

Очевидно, конечно, что само понятие метафизики, благодаря кантовской критике, предстало совсем не в том виде, в каком оно понималось в эпоху Просвещения. Критическое обоснование придало ей абсолютно новый характер. Поставив в центр философии теорию познания, превратив «метафизику» в нечто такое, что возникает именно из эпистемологии (а не наоборот, как это представлялось до него), Кант перенес тем самым центр тяжести из системы в метод. «Эта критика, – писал он, – есть трактат о методе. А он – система самой науки». Вот почему решающей по значению, да и наиболее объемной частью всей его философии стало не доктринальное изложение, а основательное, систематически разработанное в плане архитектоники критическое введение в нее. В этом смысле между программными замыслами Канта и их действительным воплощением в жизнь замечен значительный и отнюдь не случайный дисбаланс. Его программа была весьма внушительной и предполагала разработку полного очерка метафизической системы в совокупности пропедевтики, «метафизики природы» и «метафизики нравственности». В реальности все оказалось иначе: основную ее часть составила развитая в трех грандиозных трудах пропедевтика, рядом с которой очень скромно выглядят те фрагменты, которые должны были выступить основными ее содержательными блоками. Очень схематичны по форме и уж совсем не обоснованы и декларативны кантовские рассуждения (в третьей главе трансцендентального учения о методе) под названием «архитектоника чистого разума». В ней еще и еще раз Кант излагает свой проспект метафизики. Последняя в данном случае рассматривается им в качестве необходимого завершения всей культуры человеческого разума, как нечто, лежащее в основе самой возможности некоторых наук (ибо она рассматривает разум со стороны его элементов и высших максим). Вновь Кант акцентировал ее скорее негативный, предупреждающий заблуждения характер, ее роль своеобразной цензуры, обеспечивающей общий порядок и согласие в мире науки. В этом смысле он навсегда лишил метафизику того положения, на которое она так решительно претендовала во все предшествующие периоды своей истории. Все слова Канта о метафизике как о мировой мудрости, от которой человеческий дух никогда не сможет отказаться, звучат малоубедительно. Скорее они отдают последнюю дань огромной эпохе в истории духа, эпохе, которая так и не вернулась, ибо Кант нанес ей смертельный удар.

4. Кантовская концепция научного знания. Кратко и обобщенно суть кантовской концепции научного знания изложена во введении к «Критике чистого разума». Здесь же дается определение важнейших

понятий, без которых невозможно уяснение этой концепции: априорное знание, априорные синтетические суждения, трансцендентальное познание и др.

«Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства?» – пишет философ и делает вывод, что «следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту; оно всегда начинается с опыта» [1, т. 3; 105]. Однако далее Кант напишет, что «хотя всё наше познание и начинается с опыта, вместе с опытом, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта». Так дело обстоит, если мы будем рассуждать не с точки зрения *временной* последовательности, а говорить о *сути, содержании и характере* познания, когда отправной точкой становится сущностное происхождение наших знаний. Выходит, что существующий мир вещей, воздействуя на нас и аффицируя нашу чувственность, пробуждает одновременно некую внутреннюю активность человеческого познания. Кант полагает, что даже наше опытное знание «складывается из того, *что* мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, *что* наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) *дает от себя самой*, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его» [1, т. 3; 105]. Своего рода проявлением активности нашего познания, по Канту, и становится человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Такое независимое от опыта и всех чувственных впечатлений познание Кант называет **априорным**. Априорное знание – это формально-логическая компонента знания, придающая ему особую форму и способ организации, воплощающиеся в его всеобщности и необходимости, или общезначимости. Таким образом, не оспаривая тот факт, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств, Кант в то же время дополняет наше познание априорно-логическим моментом, или формальным фактором. При этом он конкретизирует свое понимание априорного знания, считая, что к последнему могут быть отнесены только те знания, которые безусловно не зависят от всякого опыта вообще, а не от того или иного конкретного опыта. Более того, Кант выделяет из всего априорного знания чистое априорное, в которое вообще не может быть привнесено что-либо эмпирическое. К этой значительной совокупности чисто априорных знаний, непременно обладающих всеобщим и необходимым характером, Кант относит, прежде всего,

законы науки, являющиеся, по его мнению, высшей задачей человеческого познания. Он полагает, что эти истины ни в коей мере не могут быть получены эмпирическим путем, а лишь посредством синтетического априори, когда именно априорные формы, наполняясь опытным содержанием, придают общезначимость научному знанию. Таким образом, в отличие от своих философских предшественников – Декарта и Лейбница, усматривавших основу безусловной всеобщности и необходимости положений математики и математического естествознания в их несомненности, самоочевидности и изначальной заложенности в интеллекте, Кант не приемлет учения о божественном источнике врожденных идей. Он рассматривает это знание просто как некую данность, фактически существующую, но, увы, пока необъяснимую. Более того, априорной у него является исключительно форма, т. е. лишь способ организации знания, а не его содержание, являющееся по своей природе апостериорным.

Акцентирование Кантом внеопытных основ научных и философских истин во многом способствовало признанию существования в познании некоторых исходных содержательных предпосылок, обладающих особым методологическим значением. Иначе говоря, начала пробивать себе дорогу очевидная в настоящее время истина о том, что, приступая к процессу познания, индивид включается в него, не будучи локковской «чистой доской», а обладая уже ранее сложившимися у него формами познавательной активности. И хотя, в конечном счете, они происходят из опыта всего человечества, для каждого конкретного субъекта эти формы становятся в некотором роде косвенными, опосредованными, усвоенными, т. е. в определенной мере действительно априорными. Кантовский априоризм интересен нам сегодня тем, что в нем как бы воедино сплелись мудрость и прозорливость мыслителя относительно чрезвычайной сложности самого познавательного процесса, особенно когда это касается перехода от разрозненных эмпирических знаний к общезначимым законам. Примечательны и его догадки относительно творческой активности познающего субъекта, способности и возможности которого Кант так скрупулезно исследует, а также дух основательности, критичности и доказательности, выступающие для него в качестве идеала всякого знания вообще.

Здесь же, во введении к «Критике чистого разума», Кант из всей совокупности априорного знания обращает свое внимание главным образом на одну из его групп; его интересует разновидность априорных суждений, в которых устанавливаемое предикатом знание является новым по сравнению со знанием, заключенном в субъекте. В суждениях данной

разновидности имеет место, по Канту, новое соединение, новый синтез знаний, поэтому он и называет их **синтетическими**, расширяющими суждениями. Их роль в познании чрезвычайно важна. **Аналитические** суждения (в них предикат не присоединяет ничего нового к понятию субъекта, и субъект здесь только разлагается путем анализа на части, которые уже имманентно мыслились в нем) также необходимы для познания. Они придают «требующуюся для уверенного и широкого синтеза» отчетливость нашим понятиям; в отличие от них **априорные синтетические суждения** являют собой, по Канту, конечную цель и идеал всякого нашего познания, действительно выстраивая его новое здание и требуя непрестанного обращения к опыту. Кант акцентирует внимание на априорных синтетических суждениях еще и потому, что в них находит свое выражение такая способность человеческого познания, как приобретение не просто новых, но и обладающих статусом всеобщности и необходимости знаний, воплощающих в себе, по сути, цель любого познавательного процесса. Эти всеобщность и необходимость достигаются, однако, не посредством апелляции к опыту, который в принципе не способен дать такого знания, а благодаря особым познавательным способностям человека. Наивысшее воплощение эти способности достигают в науке, истины которой, как считает Кант, и являют собой постоянно добываемые и обновляемые априорные синтетические суждения. Такие суждения уже существуют, т. е. они возможны. А вот **как** они возможны, спрашивает философ. Неслучайно главным вопросом всей «Критики чистого разума» и становится вопрос о том, **как** возможны априорные синтетические суждения, или, иначе говоря, как возможно новое, истинное знание, обладающее при этом непререкаемой всеобщностью и необходимостью.

Вся архитектура главной кантовской работы представляет собой последовательную конкретизацию этого главного вопроса, который оформляется в три тесно связанных между собой вопроса: а) как возможны априорные синтетические суждения в математике? б) как возможны априорные синтетические суждения в естествознании? в) как возможны априорные синтетические суждения в метафизике?

Отвечая на эти вопросы, Кант одновременно исследует общие для всех людей познавательные способности, или формы познания, применяемые в этих областях знания, – чувственность, рассудок и разум. Однако постепенно на первый план в тексте выдвигается вопрос о возможности таких суждений именно в метафизике, потому что математика и естествознание, по Канту, уже достигли требуемой нормы достоверности и дела здесь обстоят вполне благополучно. Теперь главным

вопросом кантовской теории познания становится вопрос о возможности метафизики как науки вообще. Обозначая контуры по-новому понимаемой метафизики, Кант полагает, что последняя должна заниматься исключительно самим разумом и задачами, возникающими из его недр, предлагаемыми ему его собственной природой, а не природой вещей. Эта наука и становится критикой чистого разума, где сам чистый разум понимается как разум, содержащий принципы безусловного, априорного знания. Более того, метафизика должна исследовать его источники и границы, освобождая разум от всякого рода заблуждений. Итак, главным предметом исследования Канта становится теоретический (познающий, а не действующий) чистый разум и его основные теоретические способности – априорные формы чувственности, рассудка и разума.

Тема 3. УЧЕНИЕ О ЧУВСТВЕННОСТИ И ЕЕ АПРИОРНЫХ ФОРМАХ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

1. Трансцендентальная эстетика и ее основные цели и задачи. Определение Кантом чувственности, выделение и исследование ее основных элементов.

2. Пространство и время – априорные формы чувственности. Основные характеристики пространства и времени. Критика Кантом ньютоновского и лейбницевского представлений о пространстве и времени.

3. Априорные формы чувственности и проблема непознаваемости «вещей в себе». Итоги трансцендентальной эстетики.

1. Трансцендентальная эстетика и ее основные цели и задачи. Определение Кантом чувственности, выделение и исследование ее основных элементов. Трансцендентальная эстетика становится первой частью трансцендентального учения о началах в «Критике чистого разума». Здесь Кант исследует нашу познавательную способность на этапе чувственного познания и одновременно пытается ответить на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения в математике? Он хочет показать, *как* наши чувственные восприятия – разрозненные, хаотические, субъективные – приобретают объективное, всеобщее и необходимое значение. Кант полагает, что только трансцендентальное истолкование чувственности, т. е., через поиски ее априорных форм, позволит ответить на главный вопрос трансцендентальной эстетики.

Само слово «эстетика» традиционно ассоциируется у нас с учением о прекрасном. Но во времена Канта учение об изящном искусстве,

прекрасном обозначали скорее словом «каллистика»; термин же «эстетика», восходящий к греческому «эстетикос» – чувствующий, ощущающий обозначал первую, низшую форму познания, отличающуюся от мышления. В XVIII в. под эстетикой понимали учение о чувственных ощущениях и только А. Баумгартен из школы Х. Вольфа стал использовать термин «эстетика» в значении, близком к современному, т. е. как учение об искусстве, о прекрасном. Здесь было бы уместно вспомнить и Лейбница, который, в частности, полагал, что существует чувственное восприятие истины и совершенного, такое представление и есть красота. Присоединение же к понятию «эстетика» понятия «трансцендентального» должно было привести, по Канту, к несколько иному по сравнению с привычным пониманию чувственности.

Кант начинает свою эстетику в духе, традиционном для сенсуалистической традиции. Для него «созерцание имеет место, только если нам дается предмет, а это, – продолжает он, – в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу» [1, т. 3; 127]. Под **чувственностью** он понимает поэтому «способность получать представления (восприимчивость) тем способом, каким предметы воздействуют на нас». «Посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; мыслятся же они рассудком, и из рассудка вытекают понятия». Так Кант расчленил человеческое познание на две способности – чувственность и рассудок, посвящая свою трансцендентальную эстетику исследованию чувственности и ее форм.

Среди элементов чувственности он выделяет: **ощущение** как «действие предмета на нашу способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его»; и **явление** как «неопределенный предмет эмпирического созерцания», в котором есть явление не предмета самого по себе, а лишь предмета созерцания, причем очень неопределенного. Итак, в явлении нам дан предмет, но единственное, что можно о нем узнать через явление, – это то, что он **есть**, существует, а вот **каков** он сам по себе, об этом явление нам ничего не говорит, ибо он, предмет, здесь крайне неопределенен. Здесь философ явно отходит от позиции сенсуалистов, полагавших, что через явление мы более или менее адекватно схватываем предмет. По словам российской исследовательницы Мотрошиловой, именно в этом отходе от сенсуалистической традиции и начинается завязываться сложный узел всей кантовской философии, который впоследствии все ее продолжатели либо силились развязать, либо, наоборот, завязывали еще жестче. И в самом деле, здесь его

критиковали не только сенсуалисты, но и субъективные идеалисты (в лице Фихте и др.) за то, что он признавал объективное существование мира вещей, ибо явления, согласно его же трактовке, не дают для этого каких-либо оснований. С другой стороны, Гегель обрушится на него с резкой критикой в своей «Науке логики» за тот барьер, который он установил между явлениями и вещами в себе, преуменьшая раскрывающую силу явлений.

Итак, в явлении, по Канту, предмет не определен. Но ведь предметы мы всегда воспринимаем как нечто целое и определенное, значит, считает Кант, должно существовать нечто такое, что как-то бы упорядочивало и организовывало мир наших ощущений. Это, по Канту, происходит, однако, не благодаря самим ощущениям или материи явлений, а благодаря некоему нечто, что составляет его формы. С помощью этих форм мы и получаем не хаотическое многообразие неопределенных ощущений, а явление, как вполне организованное и упорядоченное целое.

Итак, даже самый первоначальный контакт человека с миром предстает перед нами, по Канту, уже не как пассивный акт; даже здесь, в фундаменте чувственности, он усмотрел предшествующие опыту формы, что-то в нас самих, что сразу задает форму предметности и придает чувственности активный характер. Кант выявляет своеобразную процедуру обнаружения этих форм, которая осуществляется в два этапа:

а) отделение в представлении о теле всего того, что мыслит о нем рассудок (по Канту, это – сила, делимость, субстанция и т.д.);

б) отделение в представлении о теле также и того, что в нем принадлежит ощущению (цвет, твердость, и т. д.).

В итоге подобного редуцирования от этого эмпирического созерцания остаются лишь протяжение и образ – так называемые чистые созерцания, находящиеся в субъекте априори в качестве чистых форм его чувственности, в которых нет ничего из ощущений. Итак, мы имеем дело с созерцаниями, в которых нет ничего из ощущений! Но Кант имеет в виду здесь другой тип созерцания – чистое, доопытное, формами которого он называет пространство и время.

2. Пространство и время – априорные формы чувственности. Основные характеристики пространства и времени. Критика Кантом ньютоновского и лейбницевского представлений о пространстве и времени. Итак, пространство и время – это присущие субъекту до опыта чистые созерцания (в которых нет ничего из ощущений), упорядочивающие и организующие содержание чувственного познания и являющиеся объективными условиями его возможности (т. е. придающие

чувственным данным статус всеобщности и необходимости). Большое место в трансцендентальной эстетике уделяется установлению главных характеристик пространства и времени, которые кратко можно свести к следующим:

Пространство и время не являются эмпирическими понятиями, выводимыми из опыта (1), ибо в самом опыте, созерцая предметы, мы не в состоянии обрести такого представления о пространстве и времени, которое носило бы характер всеобщности и необходимости. Какие-то представления о пространстве и времени, разумеется, приходят к нам вместе с вещами, но в них не может, по Канту, быть гарантии всеобщности и необходимости. Однако, с другой стороны, мы всегда воспринимаем предметы как данные нам в пространстве и во времени, поэтому он рассматривает последние как необходимые априорные представления, лежащие в основе всех созерцаний вообще (2). Кант делает вывод, что наше сознание «изначально», «заведомо» до всякого опыта должно располагать всеобщими критериями, позволяющими устанавливать положение предметов, перемену ими места и констатировать отношения последовательности, одновременности. Эти всеобщие формы укоренены в сознании человека и предваряют любой акт эмпирического созерцания. Или, как характеризует их Кант, они есть априорные условия явлений. С этой точки зрения явления не могут быть даже мысленно удалены из пространства и времени; последние же, наоборот, могут быть абстрагированы от явлений и в этом смысле не зависят от них. Таким образом, они становятся условиями возможности самих этих явлений. Кант отмечает и то, что пространство и время не могут быть просто общими или дискурсивными понятиями (3), так как в отличие от последних, заключающих в себе множество различных представлений, существует единственное представление о пространстве и единственное представление о времени; и наконец, Кант характеризует пространство и время как бесконечно данные величины (4), добавляя еще одну характеристику, отличающую время от пространства – то, что время имеет только одно измерение, «различные времена существуют не вместе, а последовательно; различные же пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно»[1, т. 3; 136]. Отмечая специфику времени по сравнению с пространством, Кант сопрягает его с внутренним чувством, представляющим собой созерцание нами наших внутренних состояний; что же касается пространства, то оно соотносится у Канта с внешним чувством, т.е. с «представлением предметов, как находящихся вне нас, определяя их внешний вид, величину и отношение друг к другу». В этом смысле можно говорить о своего рода приоритете времени над

пространством, так как оно является априорным формальным условием *всех* явлений вообще (и внутренних, и внешних), а пространство ограничивается лишь внешними явлениями, будучи чистой формой этих внешних представлений. Кант объясняет это тем, что все представления – и внешние, и внутренние – сами по себе принадлежат как определения души к числу внутренних состояний, а значит, подчиняются формальному условию внутреннего представления, т. е. времени.

При обосновании всех этих характеристик пространства и времени Кант сознательно отмежевывается от двух господствовавших тогда в естествознании и философии пониманий пространства и времени. Прежде всего, он против того, чтобы толковать их как «некие действительные сущности», обладающие объективной реальностью и превращаемые поэтому в некие субстанции. Пространство и время не являются тем, что существовало бы само по себе, их нельзя отделять от вещей, как это делал Ньютон, полагавший пространство как некое «абсолютное» материальноеместилище тел вроде ящика, в котором собраны вещи. Кант против трактовки пространства как «самостоятельной реальности», существующей вне и наряду с вещами, ибо такой натурализм стирает специфику пространства и времени по сравнению с вещами. Философ был против и лейбницевского подхода, превращавшего пространство и время в отвлеченные от опыта отношения сосуществования и последовательности, полностью оторванные от самих вещей.

Итак, пространство и время не являются ни вещами среди вещей, ни материей, ни субстанцией и потому не должны с ними отождествляться. Отсюда **трансцендентальная идеальность** пространства и времени – они ничто, их нельзя причислить к предметам, они только их условия. Но их нельзя и совершенно отрывать от вещей, от человеческого отношения к вещам. Кант говорит здесь и об «**эмпирической реальности**» пространства и времени, являющейся обратной стороной трансцендентальной идеальности. Это значит, что они объективно значимы для всех предметов нашей чувственности, которые всегда с необходимостью существуют в пространстве и времени.

3. Априорные формы чувственности и проблема непознаваемости «вещей в себе». Итоги трансцендентальной эстетики. Одним из важнейших выводов трансцендентальной эстетики является вывод о том, что пространство и время не есть свойства самих вещей, или вещей в себе. Это лишь субъективные условия чувственности, формы всех явлений, которые даны до всех воспринимаемых предметов. Они существуют только с точки зрения человека, и нам не даны вещи в

себе, а пространство и время не являются формами этих вещей в себе, которые нам неизвестны.

Кант постоянно подчеркивает, что у пространства и времени нет абсолютной реальности, что это лишь условия опыта, которые связаны не с предметами, а с субъектом. Благодаря им становится возможным получить априорные синтетические суждения. Но эти источники априорного знания являются таковыми только потому, что они относятся к явлениям, а не к вещам в себе. Для вещей в себе они ничто. Противопоставляя вещи в себе и явления, философ полагает, что и сами вещи, и их отношения вовсе не таковы, как они нам являются. Уничтожьте субъект, все наши субъективные чувства и все свойства объектов, как и сами пространство и время, исчезнут. Как явления они существуют только в нас самих, каковы же предметы сами по себе – неизвестно. Вещь в себе здесь следует понимать как такую чистую действительную реальность (предмет как субъект), которая отличается от своих проявлений. Я – это не то, как меня видят, не мои слова, поступки и т. п. Это какой-то *х*, который вообще не может явиться, но не в смысле непознаваемости нам чего-то в опыте, а наоборот – в смысле высвобождения познавательных способностей нашего опыта, как считал Мамардашвили. Кант полагал, что человечество ни при каких условиях не подойдет к вещам в себе ближе, т. е. никогда не ответит на вопрос, каковы предметы сами по себе. Самое достоверное знание, считал он, является достоверным только для нас, так как согласуется с нашими априорными формами, и наше знание никогда не может выйти за пределы этих априорных форм. Не можем же мы встать на такую точку зрения, чтобы определять предметы изнутри их самих. Не будем забывать, что источником объективности (всеобщности и необходимости) знаний является у Канта не сам мир, а субъект – хотя и не эмпирический, а очищенный, трансцендентальный. В этом смысле непознаваемость вещей в себе означает всего лишь неспособность нашего ума познать в вещах что-то сверх того, что не может быть охвачено нашими априорными формами. Это не означает, что наши представления о вещах спутанны и неотчетливы; Кант имеет в виду здесь нечто совсем другое, что в них нет ничего, что принадлежало бы самим вещам, это – выражение явления **чего-то** и способ действия этого **чего-то** на нас. Но все это не значит в то же самое время, что этих вещей нет, что это иллюзия. Просто, по Канту, надо различать предметы как явления и как объекты сами по себе. Кстати говоря, это противопоставление вещи в себе явлению, вытекающее из положения о том, что пространства и времени нет для вещей в себе, имеет огромное значение для Канта, без него он бы не смог обосновать

всеобщий и необходимый характер знаний в математике. Это возможно, по Канту, только через априорные формы чувственности, без обращения к которой не может быть синтетических суждений априори (через понятия, без опоры на чувственность можно говорить только об аналитическом знании). Но синтетические суждения могут быть априорны, только если они опираются на формы чувственности, а не на сам чувственный материал. Суждения математики и есть таковые, так как она конструирует свой предмет, опираясь на чистые созерцания пространства (в геометрии) и чистые созерцания времени (в арифметике). Это и дает обоснование объективной значимости математических конструкций. Кант так и напишет, что «геометрия есть наука, определяющая свойства пространства синтетически и тем не менее априорно. Каким же должно быть представление о пространстве, чтобы такое знание о нем было возможно? Оно должно быть априорным, чистым, до всякого восприятия предмета, находиться в нас. Все геометрические положения имеют аподиктический (необходимый) характер и они не могут быть эмпирическими, или суждениями, исходящими из опыта»[1, т. 3; 132]. Таким образом, рассмотрение пространства и времени в качестве априорных форм чувственности познающего субъекта позволило Канту дать обоснование объективной значимости идеальных конструкций математики и ответить на вопрос, как возможны априорные суждения в математике.

Тема 4. УЧЕНИЕ О РАССУДКЕ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА.

1. Обоснование Кантом неразрывного единства чувственности и рассудка. Понятие о рассудке в философии Канта и основные пути его определения.
2. Обоснование Кантом необходимости существования трансцендентальной логики; ее отличие от логики формальной. Основные цели и задачи трансцендентальной аналитики.
3. Проблема синтеза в процессе познания и его основные этапы.
4. Понятия как начала чистого рассудочного знания и основные требования, предъявляемые к ним Кантом. Таблица категорий.
5. Трансцендентальная дедукция как одна из важнейших задач аналитики понятий, ее назначение и итоги.
6. Трансцендентальное единство апперцепции как высшее условие возможности всех синтезов рассудка и «объективности» знания.

1. Обоснование Кантом неразрывного единства чувственности и рассудка. Понятие о рассудке в философии Канта и основные пути его определения. Исследованию мышления и его форм – рассудка и разума – Кант посвящает свою трансцендентальную логику. Понятие рассудка в философии Канта имеет чрезвычайно емкое и многоплановое содержание. Философ определяет его в несколько этапов и в первую очередь сопоставляя его с уже охарактеризованной в трансцендентальной эстетике чувственностью. Здесь очень важно обратить внимание на то, что в гносеологии того времени господствовали два противоположных направления – сенсуализм и рационализм, каждое из которых отдавало главную роль в познании либо чувственности, либо мышлению, не видя принципиальной разницы между этими двумя познавательными способностями. Если для сенсуалистов интеллект был не более чем усовершенствованной чувственностью («в рассудке нет ничего, чего бы не было в чувствах», – писал Локк), то для рационалистов сама чувственность выступала в качестве потенциального интеллекта. Разрешая этот спор, Кант отмечает глубокое качественное различие этих двух форм познания. Так, чувственность для него – это «восприимчивость нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления», т. е. спонтанность познания. Кант был убежден, что «наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержать в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок. И ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой, так как они не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» [1, т. 3; 166]. В то же самое время философ настаивал на том, что всё это не даёт нам право «смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой». Поэтому он и различает эстетику как науку о правилах чувственности и логику как «науку о правилах рассудка вообще».

Итогом первого этапа определения рассудка посредством сопоставления его с чувственностью является следующий вывод: ***рассудок не есть способность созерцания, есть нечувственная способность познания, спонтанность познания, способность мыслить в определенной независимости от чувственных впечатлений.***

Кант, таким образом, жестко разводит два способа познания, две основные человеческие способности, видя коренное различие здесь в том,

что чувственность характеризуется неизменным присутствием предмета, его созерцанием, а рассудок представляет собой рассуждение о предметах без их непосредственного созерцания. И как бы ни были эти способности связаны между собой, как бы совокупно они ни действовали, их следует отличать друг от друга, видя специфику рассудка в не зависимости от чувственных впечатлений, его возможность мыслить спонтанно.

Следующий этап определения рассудка – это понимание его как *познание через понятия*, как *способность составлять суждения*, ибо, считает Кант, понятия не существуют сами по себе, а всегда увязаны в суждения. Само же познание и есть построение суждений. Канта здесь волнует вопрос о том, из чего проистекает эта удивительная человеческая способность составлять суждения. Так как еще до него все эти проблемы суждений, механизмов и логических форма познания – изучала формальная логика, Кант обращается к ее анализу, в то же время дополняя ее своей, по-новому понимаемой логикой – трансцендентальной. Ее значительная часть и посвящена именно проблеме рассудка, а также его взаимосвязи, синтеза с чувственностью. Поэтому чтобы продвинуться далее на пути определения и понимания рассудка, следует ответить на вопрос, что же представляет собой кантовская трансцендентальная логика и чем она отличается от традиционной формальной логики.

2.Обоснование Кантом необходимости существования трансцендентальной логики; ее отличие от логики формальной. Основные цели и задачи трансцендентальной аналитики.

Трансцендентальная логика является второй после эстетики частью трансцендентального учения о началах в «Критике чистого разума» Канта «наукой о правилах рассудка вообще», исследующей этот рассудок под углом зрения его априорных форм и структур. До Канта эти правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, изучала так называемая общая (формальная) логика. Имея дело с чистыми формами мышления, она, по Канту, отвлекалась от содержания познания и различий между его предметами, т. е. от всякого отношения познания к его объекту, рассматривая исключительно формы мысли как таковые. Высоко оценивая место и роль этой логики в познании и видя ее значение в том, что она осуществляет важную предварительную работу для трансцендентальной логики – дает правила для мышления при любом его содержании, Кант в то же время считает ее недостаточной. Он, по сути, говорит о разном гносеологическом статусе этих двух логик. Если считать, что целью познания является достижение истины, а логика должна указать критерий, то формальная логика в этом плане дает хотя и

всеобщий, но лишь отрицательный критерий – непротиворечивости формы мышления, который необходим, но недостаточен, так как знание не должно противоречить еще и предмету. Поэтому Кант обосновывает контуры принципиально новой логики, выражая тем самым первое в немецкой философии критическое отношение к формальной логике. Кант считает необходимым дополнить ее более глубокой логической концепцией, позволяющей решать новые, более сложные познавательные задачи. Обосновываемая им трансцендентальная логика должна была, по его мысли, заниматься и содержательной стороной знания, правда, априорного, соотнося его с предметами опыта; определяя «происхождение, объем и объективную значимость априорных знаний»

Называя ее трансцендентальной, Кант имел в виду то, что она «имеет дело только с законами рассудка и разума... лишь постольку, поскольку она априори относится к предметам». Она не вникает во все конкретные, субъективные процессы познания, рассматривая лишь некоторые «чистые возможности», имеющие всеобщее и необходимое значение. При этом содержательный характер трансцендентальная логика приобретает за счет ее тесной и постоянной связи с чувственностью, соединение которой с рассудком только и дает новое знание. Исследование происхождения знаний о предметах становится одной из главных задач трансцендентальной логики, которая и выясняет саму возможность применения априорного знания к предметам опыта. Свою трансцендентальную логику Кант подразделил на **аналитику и диалектику**. Первая излагает элементы чистого рассудочного знания и принципы, без которых не может быть мыслим ни один предмет; что же касается диалектики, то она является критикой рассудка и разума в его сверхфизическом применении.

Трансцендентальная аналитика – это часть трансцендентальной логики, в которой Кант обособляет рассудок и, соответственно, из всей области знаний выделяет те, которые имеют в нём свой источник. Здесь излагаются начала чистого рассудочного знания и те принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет. Важнейшей проблемой трансцендентальной аналитики становится вопрос о применении понятий рассудка к опыту, или участия априорного рассудочного знания в опыте. Трансцендентальная аналитика становится своеобразным канонem оценки эмпирического применения рассудка, главную функцию которого Кант видит в подведении многообразного чувственного материала, уже организованного с помощью априорных форм чувственности, под единство понятия, т. е. в **синтезе**.

3. Проблема синтеза в процессе познания и его основные этапы.

Здесь мы фактически переходим к еще одному этапу определения рассудка через выявление его главной функции в познания, которая, как уже отмечалось, заключается в синтезе, объединении всех разрозненных элементов познания, или т. н. «единстве разнородного». Это, по Канту, происходит «через способность рассудка составлять суждения» путем объединения разрозненных представлений [1, т. 3; 167]. Мы говорим: «Кай есть человек», следовательно, мы относим понятие «человек», которое применимо не только к Каю, к совокупности представлений о данном человеке. Значит, наш рассудок из многих представлений образует некое *единое обобщенное представление* как первый шаг на пути к понятиям. Эту способность Кант называет функцией, единством деятельности. Благодаря ей наш рассудок производит сложнейшие синтезирующие действия над представлениями, увязывая их с понятием, подключая к познанию огромную совокупность предметов. Так соединяются многие знания. Кант полагает, что эта способность образовывать обобщенные представления очень важна для людей, позволяя им не затеряться в мире многообразных впечатлений, обобщать их, присоединяя к познанию множество новых знаний.

Такое подведение многообразных представлений под одно, связывание многообразия в единство для получения из него знания Кант и называет *синтезом*. Он, в частности, пишет, что синтез – это «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания» [1, т. 3; 173]. Наличие этого многообразного в чистом созерцании становится одним из важнейших условий этого синтеза.

Другим таким условием философ считал синтез с помощью *«способности воображения»*; синтез, по Канту, и есть действие этой нашей способности. Кант полагал, что люди располагают продуктивным творческим воображением, и в той мере, в какой они ею обладают, они способны образовывать суждения, объединять многообразные представления в одно, применяя их и понятия к опыту. К этой способности присоединяется рассудок, и они постоянно друг с другом взаимодействуют. Именно способность воображения и помогает рассудку сводить многообразие представлений в единое представление. С помощью воображения рассудок применяет свои обобщенные представления и понятия к опыту. Далее философ пытается прояснить те механизмы познания и сознания, благодаря которым становится возможно возникновение понятий и их применение к опыту. Здесь мы фактически переходим к следующему, третьему, этапу синтеза, суть которого в

продуцировании и применении понятий. Но прежде чем перейти к аналитике понятий, резюмируем кратко уже рассмотренные нами основные этапы деятельности синтезирующих механизмов познания. Здесь следует вспомнить, что уже на этапе чувственности многообразие материала наших представлений как бы схватывается и упорядочивается с помощью априорных ее форм – пространства и времени. Затем, на следующем этапе осуществляется своего рода «охват», «просматривание» многообразного в едином акте познания. Имеется в виду синтез, как образование единого обобщенного представления. Далее в процессе синтеза знаний имеет место движение рассудка и способности воображения на пути к чистым рассудочным понятиям и осуществлению связи этих понятий с опытом (их «опрокидывания» на опыт). А это уже проблематика аналитики понятий.

4. Понятия как начала чистого рассудочного знания и основные требования, предъявляемые к ним Кантом. Таблица категорий. Как уже отмечалось, трансцендентальная аналитика является трансцендентальной потому, что осуществляет не обычный анализ такой познавательной способности, как рассудок, а представляет собой «расчленение всего априорного знания на начала чистого рассудочного знания», т. е. те начала и принципы, без которых нельзя мыслить предмет. В качестве таких начал Кант выделил «понятия» и «основоположения», откуда и последующее деление аналитики на аналитику понятий и аналитику основоположений.

Таким образом, Кант осуществил мало применявшееся до него «расчленение самой способности рассудка с целью изучить возможность априорных понятий, отыскивая их исключительно в рассудке как месте их происхождения и анализируя чистое применение рассудка вообще» [1, т. 3; 165]. Несколько забегаая вперед, отметим, что аналитика понятий включает в себя метафизическую и трансцендентальную дедукцию чистых понятий рассудка, в основе которых лежит идея о единстве чувственного и рационального в познании. Главной целью **метафизической дедукции** становится обоснование априорности чистых понятий. К ней мы и переходим.

Чистые понятия рассудка – это и есть те элементы или начала чистого рассудочного знания, «без которых нельзя мыслить ни один предмет». Кант предъявляет к ним следующие требования: чтобы они были 1) чистыми, а не эмпирическими, 2) принадлежали к мышлению (рассудку), 3) были первоначальными понятиями (а не производными), 4) чтобы их таблица была полной и заполняла всю сферу чистого рассудка. Причем, как считает Кант, эта полнота не может быть каким-то

агрегатом знаний, полученных из опыта; она является собой полноту только априорно-рассудочного знания как целого. Так как чистый рассудок сам составляет это самодовлеющее и абсолютно независимое от познания единство понятий, то и расширить его за счет каких-либо добавлений извне не представляется возможным. Вся аналитика понятий и выстраивается Кантом таким образом, чтобы раскрыть «тайну» происхождения чистых рассудочных понятий, анализируя их продуцирование и применение к опыту. Рассматривая последние в качестве форм связи многообразных представлений в суждениях – предикатов возможных суждений, Кант отыскивает единственный, как ему видится, путь к открытию основных чистых рассудочных понятий через исследование этих предикатов в главных видах суждений и выявление функции единства в суждениях. Каждая из четырех традиционно принятых в формальной логике форм суждений (количества, качества, отношения, модальности) и становится возможна только потому, что в ее основе лежит особое чисто априорное понятие синтеза, сочетающее данные чувственности с деятельностью рассудка. Это единство чистого синтеза, составляющее главное условие познания являющегося предмета, оказывается возможным только благодаря чистым рассудочным понятиям, которые априори относятся к предметам и которых, по Канту, столько, сколько существует основных форм суждений. Таким образом, к предметам опыта мы всегда обращаемся с помощью имеющихся в нас неких формальных образований, которые только и сообщают всеобщность и необходимость многообразию чувственности. Этими логическими формами нашего сознания являются чистые рассудочные понятия, или **категории**, с помощью которых многообразие чувственности как бы просматривается и связывается; через присоединение все новых и новых представлений получается новое знание (как синтез многообразного в едином акте познания). Кант выделил четыре класса таких чистых рассудочных понятий, или категорий: **количества** (единство, множество, цельность); **качества** (реальность, отрицание, ограничение); **отношения** (принадлежность и самостоятельное существование или субстанция и принадлежность, причинность и зависимость или причина и действие, общение, или взаимодействие между действующим и страдающим); **модальности** (возможность–невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность).

Согласно Канту, эта таблица выводится из одного общего принципа и устанавливает тесную связь суждений и понятий (1); она устанавливает субординацию и связь между категориями (2); показывает их общий

источник – логические функции в суждениях, в которых мыслится связь, единство понятий (3); устанавливает отношения внутри каждого класса через принцип триадичности, где каждая категория является самостоятельным и необходимым целым в триаде и в то же время есть необходимое звено в общей цепи категорий. Философ полагал, что его таблица категорий позволяет дать как бы полный план всей науки как целого, опирающейся на чистые априорные понятия, и разделить ее (эту науку) согласно определенным принципам; что она указывает все моменты и даже порядок спекулятивной науки. В этой схеме изложена «не полнота системы, а полнота ее принципов». Хотя Кант говорил, что при желании мог бы и это сделать, но не в этом видел свою главную задачу [1, т. 3; 212]. Именно благодаря существованию этих категорий и возможно, по Канту, чистое естествознание; эти субъективные условия мышления имеют объективную значимость, т. е. являются условиями возможности всякого познания предметов. У Канта можно найти высказывания, где он толкует категории как «понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений» и не категории выводятся из природы, а «природа должна сообразовываться с категориями». Не следует забывать, что речь здесь идет о чисто гносеологическом отношении, когда сама природа понимается не как нечто, существующее независимо от человека, а как совокупность явлений, уже «явленных» человеческому познанию. В таком смысле категории действительно «приписывают» природе свои законы, являясь условиями возможности познания предметов природы.

5. Трансцендентальная дедукция как одна из важнейших задач аналитики понятий, ее назначение и итоги. Считая главной задачей аналитики понятий не просто их продуцирование, но и применение к предметам опыта, Кант осуществляет наряду с метафизической и так называемую трансцендентальную дедукцию. Во многом под влиянием Юма, так и не сумевшего доказать априорное происхождение категорий (на примере категории причинности), Кант ищет строгое доказательство нечувственного происхождения категорий. Он делает это через открытие тождества категорий с логическими функциями рассудка в суждениях. Ядром его метафизической дедукции и стало доказательство неэмпирического происхождения категорий. Отсюда, однако, возникает целый ряд вопросов: как возможны такие относящиеся к предмету представления без воздействия предмета? На чем, далее, основано отношение представлений к предмету? Почему предметы чувств должны необходимо соответствовать понятиям рассудка, имеющим нечувственное происхождение? И вообще, почему все события в мире соответствуют

правилам рассудка, а не вытекают из вещей и их чувственных восприятий? Почему без правил рассудка ничего нельзя познать в опыте? Так, на примере категорий причины и следствия мы видим, что до опыта мы ничего не знаем о существовании такой связи между вещами; в опыте мы ее видим, но из него она не может быть выведена, так как коренится в рассудке. Ибо уже до всякого опыта мы должны располагать категориями причины и следствия. Все это вынуждает Канта искать доказательство правомерности и необходимости применения категорий в опыте, которые, будучи неэмпирического происхождения, доказывают априорный характер нашего знания. Именно поэтому трансцендентальная дедукция становится своего рода нервом всей критической философии. Кант так и скажет, что она нужна для того, чтобы не действовать слепо, чтобы довести критическое исследование до завершения. А главной ее целью является попытка объяснить тот способ, каким понятия (категории) априори относятся к предметам.

Настаивая на невозможности эмпирической дедукции категорий, так как последние не зависят от опыта, Кант сравнивает их с чистыми созерцаниями – пространством и временем, которые, по его мнению, не нуждались в такой дедукции. Они напрямую апеллируют к чувственности и наглядным представлениям, т. е. к предметам. В случае же с чистыми понятиями эта дедукция необходима потому, что их синтез осуществляется без предметов чувственности; более того, предметы могут являться нам и без отношения к понятиям, это не те условия, под которые предметы даются нам в наглядном представлении. Каким же образом, спрашивается, субъективные условия мышления должны иметь объективное значение и быть условиями возможности всякого познаваемого предмета? Если необходимость соотносить предметы с формальными условиями чувственности, по Канту, ясна, то с категориями дело обстоит не так просто. Наглядные представления не нуждаются в категориях, а опыт не доказывает их необходимости. И все же Кант полагает, что существуют два условия познания предмета: наглядные представления и понятия. Только при условии пространства предметы могут являться, но не предваряются ли они также априорными понятиями, как условиями, благодаря которым предмет (не представленный наглядно) мыслится как предмет и все эмпирическое знание должно соотноситься с понятиями, без которых нет объекта опыта. Понятия о предметах, считает Кант, вообще должны лежать в основе всякого опыта. Объективное значение категорий и заключается в том, что опыт возможен только посредством их, так как они необходимы и априори относятся к предметам опыта, и только с их помощью можно мыслить предмет опыта

вообще. Трансцендентальная дедукция, таким образом, и доказывает, что априорные понятия являются условиями возможности опыта.

Подведем некоторые итоги. Итак, трансцендентальная дедукция объясняет, каким образом категории могут априори относиться к предметам как объектам научного познания. Более того, она демонстрирует сам процесс **конституирования** доступных познанию объектов благодаря применению категорий к созерцаниям. Кратко она сводится к тому, чтобы доказать, что категории **предшествоуют** всякому отдельному опыту, что они возникают из самодеятельности рассудка и имеют объективное значение, т. е. относятся к предметам опыта. В этом смысле они делают **возможным** всякое познание, являются его неперенным условием. Только само мышление, считает Кант, является первоисточником всех возможных видов связей, выявляемых нами в предметном мире. Дело в том, что на уровне чувственного восприятия объекты познания как некие определенные целостности вообще еще не существуют, здесь мы имеем дело лишь с неопределенным, недифференцированным многообразием. Так как чувственное познание не отражает сами вещи, связь этого многообразного не может содержаться в чувственном созерцании. Кант субъективизирует, т. е. приписывает именно деятельности субъекта, не только пространственно-временные связи, но и те связи, свойства и отношения, которые мы выявляем в познаваемых нами предметах. Все это, считает он, мы связываем сами с помощью синтезирующей деятельности рассудка, который фактически и конституирует предметы опыта. Опыт становится возможен только посредством чистых понятий; они необходимо и априори относятся к предметам, и только с их помощью вообще может быть мыслим любой его предмет.

6. Трансцендентальное единство апперцепции как высшее условие возможности всех синтезов рассудка и «объективности» знания. Утверждая основополагающую роль рассудка в познании в качестве первоисточника всех возможных видов связей, выявляемых в предметном мире, Кант особую роль придает факту единства сознания самого мыслящего субъекта. Речь идет о так называемом трансцендентальном единстве апперцепции как единстве самосознания, производящем чистое наглядное представление «я мыслю», которое дано до всякого мышления и, в то же время, не принадлежит чувственности. Это представление, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть тождественным во всяком сознании. Иначе говоря, это единство сознания мыслящего субъекта, в отношении которого только и возможно представление о предметах.

Без этого изначального единства вообще не было бы возможно никакое синтезирующее действие, оно есть высшее объективное условие возможности всех синтезов рассудка и высшее условие «объективности знания» (в кантовском смысле). Исследуя это единство «со стороны» сознания субъекта, Кант называет его «трансцендентальным единством самосознания», которое является констатируемой априорной данностью. Это означает, что оно не может быть результатом познания или опыта; оно предшествует опыту, т. е. априорно и является условием возможности подведения многообразия чувственно наглядного представления под априорные понятия единства. Таким образом, именно принадлежность этого чувственного многообразия единому сознанию субъекта и становится высшим условием возможности всех синтезов. Проявления и функции этого невидимого единства Кант описывает через картезианское *cogito*, считая, что оно («я мыслю») должно сопровождать все мои представления, в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется у Канта созерцанием [1, т. 3; 191–192]. «Все многообразное в созерцании имеет необходимое отношение к (представлению) “я мыслю” в том самом субъекте, в котором это многообразие находится». Но это представление, по Канту, и есть акт спонтанности; т. е. нечто, не принадлежащее чувственности. Это – чистая апперцепция, самосознание, которое должно быть одним и тем же во всяком сознании. Единство апперцепции, по Канту, есть, дано изначальное в качестве внутреннего неотъемлемого человеческого свойства. Вопрос о том, каким образом оно могло бы быть выведено, Кантом не затрагивается, хотя он явно против рассуждений о какой-то «вложенности» его в человеческое сознание Богом. Трансцендентальное единство апперцепции делает возможным, таким образом, применение категорий рассудка к чувственным созерцаниям, так как «объект и есть то, в понятии чего объединено многообразное, схватываемое данным созерцанием». Это так называемое **объективное единство самосознания**, в отличие от **субъективного единства сознания** как данности сознания со стороны субъекта; а также **эмпирического единства сознания** – принадлежащего отдельному человеку и его опыту. Благодаря этому объективному единству все данное в созерцании многообразие объединяется в понятие об **объекте**, и благодаря чему для человека и его сознания конституируется весь познаваемый им предметный мир (в гносеологическом смысле). Опыт, а следовательно, и естествознание оказываются возможны благодаря наличию в рассудке априорных категорий и их применению к чувственным данным.

Отталкиваясь от единства апперцепции, Кант далее воспроизводит и другие синтезирующие механизмы нашего познания, главным образом те, благодаря которым многообразие представлений объединяется в предметные целостности. Речь здесь идет о так называемых *образе* и *схеме*. Выяснению этого вопроса философ посвящает специальную главу аналитики основоположений.

Само подведение наглядных представлений под чистые понятия и, соответственно, применение категорий к явлениям становится возможно только благодаря тому, что в нашем сознании существуют особые механизмы, связывающие чувственные созерцания с понятиями и образующие как бы целую систему таких ступенек, по которым можно постепенно переходить к понятиям. Существует, по Канту, нечто третье – некое опосредствующее представление, в одном отношении однородное с категориями, а в другом – с явлениями; с одной стороны, не содержащее в себе ничего эмпирического – чистое, интеллектуальное, а с другой – чувственное. Это и есть то, что Кант называет схемой, формальным и чистым условием чувственности, которое всегда является продуктом способности трансцендентального воображения. В свою очередь, схему как само представление об общем приеме способности воображения Кант отличает от образа, который доставляет понятию это представление. Причем в основе чувственных понятий лежат не образы предметов, а именно схемы, так как образ еще в значительной мере привязан к чувственным созерцаниям. И хотя он представляет собой уже некоторое отвлечение от чувственности – результат творческой работы рассудка и трансцендентального воображения, та общность, которая присуща понятию, здесь еще не достигается. Это лишь первый шаг к обобщению. Другое дело схема. Существовая в мышлении и обозначая, как уже отмечалось, само правило определения наглядного представления в соответствии с общим понятием, она продвигает познание дальше от чувственности – в сторону самого мышления. Она становится ближайшим шагом к понятию, начиная (опять же при всей ее связи с чувственностью) раскрывать «смысл» самого предмета, его суть самого по себе. Кант иллюстрирует эту мысль следующим примером. Понятие собаки обозначает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать форму четвероногого животного в общем виде, не ограничиваясь каким-либо единичным частным образом из сферы моего опыта или вообще каким бы то ни было возможным конкретным образом. Образ, следовательно, возможен только благодаря схеме и сочетается образ с понятием только посредством схем, которые не могут быть переведены ни в какой образ, ибо они есть ни что иное, как только

чистый, выражающий категорию синтез в соответствии с правилом единства вообще; продукт способности воображения, составляющий определение внутреннего чувства вообще в отношении всех представлений, соединяемых в одном понятии а priori согласно единству апперцепции. Схематизм нашего рассудка в отношении явлений, т. е. употребление рассудком схем, Кант называет «сокровенным искусством, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся проследить и вывести наружу». Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а схема чувственного понятия (как фигуры в пространстве) есть «продукт, монограмма чистой способности воображения а priori»[1, т. 3; 223].

Определенную роль в процессе перехода от чувственности к рассудку играет у Канта и **время**. Он полагает, что для установления их единства требуется нечто такое, что было бы однородно с явлением, но и однородно с категориями. «Поэтому, – пишет он, – применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории». Следовательно, любая категория может быть введена и рассмотрена только через какую-либо специфическую временную диалектику. Категории не могут браться независимо от чувственности и опыта и вне временных схем, ибо в таком случае они приобретают исключительно логическое значение (как у Гегеля).

Завершает трансцендентальную аналитику аналитика оснований, или трансцендентальное учение о способности суждения, в котором определяются априорные правила образования суждений. Все возможные априорные знания философ суммирует в таблице оснований как системе рассудочных знаний, совпадающей у него с фундаментом естественнонаучного знания. Итак, чистое естествознание возможно как наука потому, что в его основе лежат априорные понятия, а также правила их соединения в суждения и применения к явлениям, обуславливающие всеобщий и необходимый характер естественнонаучных истин.

Тема 5. УЧЕНИЕ О РАЗУМЕ И ЕГО ИДЕЯХ. АНТИНОМИКА ЧИСТОГО РАЗУМА.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА КАНТА

1. Трансцендентальная диалектика как «логика видимости» и ее основные задачи.

2. Понятие о разуме и его идеях. Классификация идей разума и их отличие от понятий рассудка.

3. Критика Кантом рациональной космологии. Учение об антиномиях чистого разума.

4. Постановка и решение Кантом проблемы свободы в границах теоретической философии. Кант о возможности метафизики как науки. Переход к проблематике практической философии.

1. Трансцендентальная диалектика как «логика видимости» и ее основные задачи. Трансцендентальная диалектика Канта, являющаяся еще одним большим разделом «Критики чистого разума», посвящена исследованию третьей, высшей познавательной способности человека – разуму.

В своей трансцендентальной диалектике философ как бы изолирует разум, рассматривает его специально, отдельно. И этой процедуре, несомненно, что-то соответствует в самой действительности. Имеется в виду та пресловутая «драма разума», которую Кант описал еще в предисловии к первому изданию, где речь шла об удивительной способности человека рассуждать о мире в целом, о природе как бесконечности, свободе и Боге. Иными словами, пользоваться такими понятиями, рассуждать о таких проблемах, которым не соответствуют предметы опыта. В учении Канта о разуме и пойдет речь об этой способности, находящей свое высшее воплощение в философии. Его интересует ***способность образовывать понятия о некоторых глобальных целостностях, широкомасштабных целокупностях, единствах многообразного,*** которую Кант и называет разумом. Когда свои понятия образует рассудок, они имеют смысл исключительно в границах опыта. Другое дело разум. Опыт относительно мира в целом в принципе невозможен, превышает возможности человека. Опыт относительно мира в целом никому не дан, даже человечеству как целому ни в данный момент, ни в виде суммы предшествующих и наличных опытов. И тем не менее мы ведь рассуждаем о мире в целом, строим такие понятия. В чем и состоит, по Канту, «драма разума»: ставить задачи, которые он не в состоянии разрешать. Наш разум постоянно выходит за пределы опыта, не может избавиться от своей роковой судьбы и здесь впадает в трагические ошибки иллюзии.

С исследования иллюзий, но не любых – эмпирических, логических и т. п., а трансцендентальных иллюзий, которые увлекают нас далеко за пределы эмпирического применения категорий и которые в принципе нельзя преодолеть, и начинается трансцендентальная диалектика Канта.

Он неслучайно называет ее *логикой видимости*, *логикой иллюзий*, в отличие от аналитики как *логики истины*, которая раскрывает реальные возможности априорного познания. Диалектика же исследует ложные притязания нашего разума, показывая чего и почему он не может, но хочет, достигнуть. Она призвана вскрыть видимость трансцендентных суждений разума, выходящих за пределы возможного опыта и эмпирического применения категорий, предохраняя нас от обмана видимости. И все же трансцендентальная диалектика не может добиться полного исчезновения видимости как таковой, ведь речь идет о естественной и неизбежной иллюзии самого нашего разума. «Существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, – пишет Кант, – не такая, в которой какой-нибудь простака запутывается сам по недостатку знаний, или которую искусственно создает какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разумных людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает его обольщать даже после того, как мы раскрыли его ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо все вновь и вновь устранять»[1, т. 3; 339].

Откуда же, по Канту, берется разум, как третья, высшая познавательная способность, и что же он собой представляет?

Вспомним, что главной функцией рассудка является осуществление задачи синтеза, объединения данных опыта. Однако, утверждает Кант, в мире явлений это объединение никогда не может завершиться, так как, исследуя ряд причин и действий, мы можем либо последовательно восходить от действия к причине, предшествующей ему, либо нисходить от причины к следующему за нею действию. Этот ряд причин и действий никогда не может быть завершен до тех пор, пока мы не покинем границ опыта. Итак, всякий синтез, совершаемый в пределах опыта, необходимо остается фрагментарным, частичным, не достигает безусловной законченности целого. В нашем же сознании, по Канту, неискоренимо заложена потребность в доведении синтеза опытного познания до безусловной законченности. Этой потребности и отвечает деятельность разума, который берет на себя задачу достижения абсолютной целостности в приложении понятий рассудка и стремится довести синтетическое единство, мыслимое в категориях, до абсолютно безусловного. В отличие от рассудка, ограниченного опытом, разум выходит за его пределы и пытается применить схемы рассудка к самим вещам. Кант пытается оценить такого рода знания как с логической, так и с гносеологической точек зрения, и все последствия при попытках применения форм рассудочного синтеза к познанию самих вещей, а не

опыта и явлений. Речь идет о сверхопытном применении категорий, что является, по Канту, отнюдь не простой ошибкой, а непреодолимым побуждением разума, который сознательно разрушает все границы, возведённые рассудком.

Задачами трансцендентальной диалектики, как учения о разуме и его идеях становится исследование такого трансцендентного применения категорий, их источника, видов и их критика. Кант видит задачи своей диалектики как чисто отрицательные, полагая, что запредельность вещей в себе исключает всякую возможность применения к ним знаний рассудка, что такое их применение приводит к трансцендентальной видимости, которая должна быть подвергнута жесткой, разоблачающей критике. Логика, применяемая как органон, как расширение знаний, становится для него не более чем логикой видимости, софистическим искусством. А это, по Канту, и есть диалектика, которая всегда была стремлением обман выдать за истину, подражая в этом логике. Кант назовет диалектику «ничтожной наукой», неплодотворной для философии. Непознаваемость вещей в себе как бы заранее предопределяет ее результаты, и она может служить только своего рода предостережением рассудка от софистического обмана, против сверхопытного расширения знаний. Однако, как мы далее убедимся, у кантовской диалектики есть и положительное содержание, так как ее идеи выполняют важную роль в процессе познания и практической деятельности людей.

2. Понятие о разуме и его идеях. Классификация идей разума и их отличие от понятий рассудка. С одной стороны, разум тесно связан с рассудком; разума отдельно от рассудка и чувственности не бывает. Но, с другой стороны, он качественно отличен от рассудка. Последний, по Канту, судит, опираясь на правила суждений, он всегда направлен на опыт. Нельзя, например, приписать предмету те свойства, которыми он не обладает. В разуме находит свое высшее и наиболее полное воплощение синтезирующая деятельность всего интеллектуального знания: разум умозаключает, т. е. осуществляет познание частного в общем посредством понятий, которых не может доставить рассудок. Итак, разум есть:

1) способность опосредованного, прямо не восходящего к опыту познания;

2) стремление к самому высокому обобщению, синтезу и единству познания. «Всякое наше познание, – пишет Кант, – начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцания и для подведения обработанного рассудком материала чувственности под высшее единство мышления» [1, т. 3; 340];

3) способность давать принципы, т. е. синтетические знания из понятий. Вырабатывая принципы, которые рассудок применяет к частным случаям, разум как бы подготавливает рассудку поле для деятельности, направляя сам процесс познания и ставя цели перед рассудком;

4) способность умозаключать, ведь познание по принципам и есть умозаключение, познание частного в общем посредством понятий. При этом не надо выходить в сферу опыта; овладевая этой способностью умозаключать, разум стремится, по Канту, «свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов и таким образом достигнуть высшего их единства» [1, т. 3; 344]. Но, конечно, при этом он имеет перед собой освоенное рассудком и несколько упорядоченное им многообразие опыта. Разум надстраивается над рассудком и снова дальше упорядочивает уже образовавшееся единство рассудочного знания. Таким образом, человеческий разум отработал приемы восхождения к всеобщему, его универсальному объему, а затем – умение получать «сообразно всеобщему», опираясь на него, знание об отдельных предметах. Все люди смертны / Кай человек / следовательно, Кай смертен. Здесь нам действительно не надо обращаться к опыту, чтобы получить этот вывод.

Самое главное в учении Канта о разуме – это, пожалуй, то, что *разум есть способность человека создавать всеобщности и мыслить с помощью них*. Кант забирается здесь на самую вершину мышления о всеобщем, где разум восходит к «абсолютно безусловному». Философ вводит здесь понятие *«идей разума»* или трансцендентальных идей, с помощью которых он обозначает понятия разума. При этом он призывает взять под защиту термин «идея» в его первоначальном платоновском значении.

Идеи разума – это то, что соответствует потребности разума в доведении синтеза до безусловной законченности. Это понятия разума, для которых чувства не могут дать адекватного предмета, так как мыслимое в них безусловное единство никогда не может быть найдено в границах опыта. Но хотя идеи разума и не могут быть показаны в опыте, и им не соответствует никакой опытный предмет, они, по Канту, не есть химеры. Более того, они очень важны для человека, выполняя в процессе познания роль своего рода идеалов знания – *регулятивных идей*, направляющих процесс познания; принципов, обязывающих нас стремиться к более широким обобщениям, не успокаиваясь на чем-либо достигнутом. Кант полагает, что идеи разума имеют большое значение и в практической деятельности людей, регулируя их поведение. Так, он приводит пример с идеей добродетели, показывая, что истинная

добродетель, с которой мы сравниваем все человеческие поступки, всегда находится только в голове человека. С ней никогда не может совпасть ни один человеческий поступок, но она все равно не химера, ибо любое суждение о моральном достоинстве человека возможно только при посредстве этой идеи, благодаря которой мы словно приближаемся к собственному моральному совершенству. Или идея свободы. Кант упоминает в тексте пресловутую платоновскую республику как вроде бы пример несбыточного совершенства, возможного лишь в уме. Но и от нее нельзя отмахнуться как от бесполезной под жалким предлогом ее неосуществимости. Он считает, что государственный строй, основанный на человеческой свободе, есть, во всяком случае, необходимая идея, которую следует брать каждый раз за основу при составлении конституции того или иного государства либо закона.

Таким образом, идеи разума произрастают, в конечном счёте, из опыта и повседневной жизни людей, но не непосредственно, а через посредство уже довольно развитой человеческой способности производить общее и работать с ним. И это осуществляет уже рассудок. От него мы затем переходим к всеобщему – так происходит скачок, рождается деятельность разума. А всеобщее – это и есть те совершенно особые целостности, которые по самой своей природе не имеют предметного характера.

Кант вновь обнаруживает своего рода «драму разума»: с его помощью человек имеет дело с тем, чего нет в опыте, что в нем в принципе нельзя показать; и в то же время эти мыслимые им всеобщности он все время будет пытаться толковать как предметные (персонифицировать Бога и т. п.). Такова судьба разума. Та самая его видимость, которой не избежать. Учение о разуме и должно стать исследованием всех этих трудностей, своего рода философским предостережением – не считать предметами то, что ими не является.

Далее все идеи разума философ подразделяет на три класса:

1) мир психологических идей, или исследование безусловного единства мыслящего субъекта;

2) мир космологических идей как построение безусловного единства ряда условий явлений;

3) мир теологических идей как изучение безусловного единства всех предметов вообще.

Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе, трансцендентальной науке о мире и трансцендентального познания Бога. В соответствие с этими тремя идеями разума предшествующая метафизика выстроила три дисциплины: рациональную психологию, рациональную космологию и рациональную теологию.

Так, рациональная психология пыталась из идеи разума о душе построить науку и подвести эту идею под опытный предмет. Но, говорит Кант, душу в принципе нельзя наблюдать в опыте, можно изучать только какие-то отдельные свойства и проявления духовной жизни и не более. Но человеческий разум неумолимо хочет толковать душу предметно, завершить здание, изучаемое рассудком, придав ему систематичность. И на этом пути он впадает в паралогизмы. Это – ошибочные умозаклучения, являющиеся таковыми потому, что те целостности, которые строит разум, соотносятся им с опытом о нашем Я и душевной жизни. А идея души не имеет никакого отношения к опыту. Кант отвергает рациональную психологию как науку, применяющую категории разума к тому, что не есть опытное данное; он считает возможным сохранить в философии лишь учение о трансцендентальной идее души как идее чистого разума, которая не имеет отношения ни к одному известному предмету и является лишь регулятивным принципом, трактуемым исключительно гносеологически. Это идеал знаний, то, что можно только мыслить, но нельзя доказать. С помощью этой идеи он придет затем к этическому обоснованию бессмертия души в своей практической философии.

3. Критика Кантом рациональной космологии. Учение об антиномиях чистого разума. Следующая наука, которая претендовала на существование в рамках предшествующей метафизики, – рациональная космология. Из понятия разума о мире она пыталась развить науку, отвечающую на вопросы о границах мира в пространстве и во времени, о природе элементов, из которых состоит мир, о возможности свободы в мире и т. п. Кант предупреждает нас, что мир как безусловное только идея нашего разума, он нам никогда не дан в опыте как его объект. А вот «разумничающая» метафизическая рациональная космология неправомерно пыталась применять категории к тому, что не является чувственно данным. Она рассуждает о воображаемом объекте – *мире как целом*. Трансцендентальная космологическая идея превращается таким образом, в рациональную космологию, которая как наука в принципе невозможна. Кант указывает и на главный критерий, по которому можно судить о невозможности какого-либо понятия. Если может быть показано, что оно в одно и то же время есть и «А», и «не-А», этим доказана его невозможность. Такое доказательство философ называет антиномией. Мы переходим здесь к *антиномике чистого разума*, которая является кульминацией всей его трансцендентальной диалектики, учением о противоречиях чистого разума и их роли в познании.

Как только мы в рамках рациональной космологии начинаем рассуждать о мире в целом, ставить вопросы о нем, мы неизбежно в

соответствии с четырьмя классами категорий приходим к четырем антиномиям, или группам противоречащих друг другу суждений. Это следующие четыре группы:

1. Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве / Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве.

2. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей и вообще существует только простое и то, что сложено из простого / Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

3. Причинность согласно законам природы есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность / Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы.

4. К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимое существо / Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне мира как его причины.

Антиномии, по Канту, и это очень важно подчеркнуть, это:

а) не любые, противоречащие друг другу суждения. Сюда явно нельзя отнести те, истинность которых может быть проверена в опыте. К ним относятся только предельно общие, воспаряющие над опытом знания, касающиеся всего мироздания в целом;

б) это обязательно доказанные суждения.

В выявлении их Кантом есть очень глубокий рациональный смысл. Нельзя в принципе в каждый данный момент, охватить мир в целом опытом, увидеть его конечным или бесконечным, делимым или неделимым. Опытные доказательства или опровержения этих суждений не могут поэтому претендовать на роль раз и навсегда обязательных. Это именно «умствующие», т. е. умом доказываемые и умом опровергаемые суждения. И человечество обречено на то, чтобы на каждой ступени своего развития иметь дело с такими положениями, которые всегда будут предметом наших споров. Логика оперирования Канта с антиномиями строится следующим образом: он сначала выводит их, затем последовательно доказывает (методом от противного) тезис и антитезис каждой антиномии, а затем разрешает их.

Доказательство тезисов и антитезисов показало, что каждое суждение рациональной космологии распадается на противоположные положения, которые, однако, покоятся на вполне разумных основаниях. Но при этом, как считает Кант, доказано и то, что как только разум начинает

рассуждать о мире как целом, он впадает в противоречие с самим собой. Эти суждения и демонстрируют не более чем противоречие разума с самим собой и антиномии – это его, чистого разума, проблемы.

Очень большое внимание Кант уделяет проблеме **разрешения противоречий**. Разум должен быть здесь абсолютно беспристрастным, не склоняться ни в сторону тезисов, ни антитезисов, не проявляя никаких своих интересов, чуждых интересам чистого познания. А ведь если внимательно взглядеться, то интересы разума в отношении антиномий могут разделяться между тезисами и антитезисами, причем, все тезисы сходятся в том, что утверждают бытие Бога, а антитезисы – его отвергают. Кант отмечает, что интерес религии и морали здесь на стороне тезисов; но можно выделить и спекулятивный интерес науки, который явно принимает сторону антитезисов.

Кант показывает на примере антиномий, как человеческий дух постоянно мечется между двумя крайностями, и в то же время он задает здесь тактико-стратегическую линию поведения философа в ситуации столкновения т. н. «умствующих» положений. Тот, в частности, должен оставаться на какое-то время лишь сторонним наблюдателем спора, лишь присматриваясь к нему, с тем чтобы решить, не пустой ли призрак сам его предмет. Должно иметь место свободное и беспрепятственное состязание обеих противоборствующих сторон. Более того, следует помнить, что действительно существуют проблемы, решение которых предполагает учет утверждений обеих сторон и что каждая из них равно имеет право на своей стороне.

Разум, по Канту, оказывается в состоянии разрешить антиномии, дойти до их сути – их **трансцендентальной видимости** – через исследование самого доказательства и основных аргументов этих положений. Дело в том, что и в тезисах, и в антитезисах антиномий принимается одна и та же предпосылка, что мир как целое нам дан и что как объект он познаваем.

Тезисы и доказывают временное начало мира, его пространственную ограниченность, несложность его составных частей, безусловную причинность и абсолютную необходимость Бога. Антитезисы – все с точностью наоборот. Если верна эта предпосылка, то и доказательства и тезисов, и антитезисов имеют силу с обеих сторон, если же она ложна, то в обоих случаях они теряют свое значение. Здесь-то Кант и увидел главную ошибку рациональной космологии.

Суть ее в том, что **мир как целое, как связь явлений нам не дан**, мы сами создаем его посредством своих представлений. **Он не дан нам ни**

как ограниченный, ни как неограниченный в пространстве и времени, и обе стороны антиномий одинаков неверны.

Главный источник трансцендентальной видимости Кант усмотрел:

а) с одной стороны, в непреодолимой склонности нашего разума восходить к безусловному, умопостигаемому (таковы все его идеи);

б) с другой стороны, «налагать» это умопостигаемое на мир явлений. Можно, по Канту, мыслить бесконечность, делить ее, опять же в мыслях, на части, но в чувствах, в опыте нам это никогда не дано.

В основе разрешения антиномий лежит идея Канта о том, что они имеют «диалектический» (иллюзорный) характер. Смысл, вложенный в понятие диалектики, здесь исключительно отрицательный. Для него это не более чем «логика видимости», заблуждения разума, в которые он впадает при отсутствии у него «дисциплины», предписываемой критикой. Разрешение космологической диалектики – это радикальное устранение ее из метафизики, прошедшей через «горнило критического исследования».

По Канту, существуют два способа устранения или разрешения антиномий. Две первые антиномии он назвал математическими, так как они касаются величины мира и его составных частей. Эти антиномии представляют собой *синтез однородного*, т. е. синтез явлений. Мир как целое мыслится и в тезисе, и в антитезисе только как явление. Поэтому в них одинаково ложны и тезис, и антитезис. Устранение первой и второй антиномий осуществляется следующим образом: «Так как мир не существует сам по себе (существует только идея мира), то он не существует ни как само по себе бесконечное целое, ни как само по себе конечное целое»[1, т. 3; 460]. Так же обстоит дело и со второй антиномией: «Поскольку не может быть дан весь ряд деления мира, постольку ложны как тезис о простоте компонентов мира, так и антитезис об их сложности».

Особенность же двух последних антиномий (динамических) Кант усматривает в так называемом «*синтезе разнородного*». В них мир как целое не обязательно должен быть только явлением. Причина и следствие, о которых, в частности, здесь идет речь, могут быть и разнородны. Следствие вполне может быть явлением – из опыта, а его причина – вещь в себе, идеей. Та же идея (вещь в себе) может быть и условием чувственного бытия в четвертой антиномии. Вследствие этого тезисы и антитезисы двух последних антиномий могут быть истинными, хотя и в разных отношениях: «свободная причинность» и «безусловно необходимая сущность» могут иметь место в мире ноуменов – умопостигаемом мире вещей в себе, трансцендентальных идей; между тем как в мире явлений может господствовать жесткая причинная

необходимость и не быть никакой безусловной сущности, т. е. Бога. Кант обращает свое пристальное внимание к третьей антиномии – антиномии свободы.

5. Постановка и решение Кантом проблемы свободы в границах теоретической философии. Кант о возможности метафизики как науки. Переход к проблематике практической философии. Тщательное исследование антиномии свободы приводит философа к следующим выводам. С одной стороны, полагает он, здесь постулируется естественная природная причинность. Прилагая ее к человеческой деятельности, мы обнаруживаем, что все человеческие поступки оказываются так или иначе причинно детерминированы теми или иными обстоятельствами. Применительно к чувственному миру Кант целиком признает факт наличия естественной причинности. Однако он не может на этом остановиться, полагая, что если нет свободы, то невозможны ни свободная воля, ни нравственное поведение, ни мораль в конечном счете. Следовательно, должна существовать и свобода в ее высшем, трансцендентальном смысле как «безусловная причинность, причина, которая не является, не может встретиться в ряду событий, а заключается в способности начать ряд событий от себя». Это значит, что человеческий разум способен «переместиться» в мир умопостигаемый и «жить» по его внутренним законам.

Таким образом, перейдя к «умопостигаемому» миру, Кант вводит закон свободы, нисколько не посягая при этом на ниспровержение свободной причинности. Человек, с его точки зрения, принадлежит не только эмпирическому миру, но и миру идей. А это подразумевает следование его так называемой «внеприродной причинности долженствования» и ее императивам. Это долженствование, по Канту, способно противостоять человеческим хотениям как механизмам природной причинности. Поэтому никакие ссылки на принуждение этой природной причинности не имеют силы в случае, если речь заходит о человеке как свободном существе. Если вы ссылаетесь на всемогущество необходимости и оправдываете свои поступки на уровне животного хотения – не говорите тогда о свободе, о достоинстве и чести. Ибо человек способен перевести свои действия в иную систему координат, ориентируясь на умопостигаемое, и не совершать поступков, которые, казалось бы, неизбежны в силу «законов природы», выходить за пределы эмпирического ряда явлений, хотя и не нарушать его последовательности. Но главное, свобода у Канта – это способность самопроизвольно начинать ряд событий (от себя), и разум человека, по Канту, всегда свободен, так как именно он, а не сила обстоятельств определяет поведение человека.

Одним из важнейших вопросов кантовской «Критики чистого разума», вслед за возможностью априорных синтетических суждений становится вопрос о том, как возможна свобода человека. Неслучайно время, в трактовке Канта, присуще только явлениям, ибо только таким образом и можно было «спасти свободу». Отсутствие времени, т. е. жесткого сцепления причинно-следственных связей, в умопостигаемом мире делает возможным наличие причинности качественно иного рода – причинности «через свободу», благодаря которой человек способен пересмотреть им содеянное, «отменить» время, изменив его ход.

Заключительные разделы «Критики чистого разума» представляют собой переход для исследования сферы нравственности – практического разума. Именно здесь Кант выявил, что все свои интересы (и спекулятивный, и практический) разум объединяет фактически в трех вопросах, ставших поистине сакраментальными: что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?

Это и есть непосредственный переход к миру нравственности – учению Канта о практическом разуме, к которому мы и переходим, вкратце подводя итоги теоретической философии Канта.

Критика рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии, составлявших в сумме тогдашнюю метафизику, показала ее невозможность как науки. Кант полагает, что она невозможна как наука и не является ею, так как невозможно «конститутивное» применение трансцендентальных идей (так как нет соответствующих им в опыте вещей). Но отвергнув старую метафизику, Кант сохранит ее как конечную цель всей философии, полагая, что осуществленное им критическое исследование чистого разума дает возможность преобразовать метафизику и сделать ее подлинной наукой, основанной на познании принципов чистого разума.

Тема 6. ЭТИКА И. КАНТА.

УЧЕНИЕ О СООТНОШЕНИИ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

1. Учение Канта о свободной воле, долге и нравственном законе.
2. Категорический императив и его основные формулировки.
3. Проблема свободы в практической философии Канта. Постулаты чистого практического разума.
4. Соотношение теоретического и практического разума в философии Канта.
5. Кант о соотношении морали и религии.

1. Учение Канта о свободной воле, долге и нравственном законе.

Принято полагать, что заслуги Канта в области этики не менее велики, чем в гносеологии. Дело в том, что во многом именно его интерес к этической проблематике и, в частности, трудности, возникшие на пути решения проблемы свободы, побудили его взяться за «Критику чистого разума». Закончив работу, Кант вновь возвращается к метафизике нравственности, основной интерес к которой возник у него еще в 60-е гг. XVIII в. Своего рода стимулом для обнародования этической концепции стало для него написание в 1773 г. рецензии на книгу протестантского проповедника И. Шульца. Тот заявил, что все в мире подчинено строгой необходимости, а значит, нет свободы и всякое наказание как возмездие за несправедливое поведение несправедливо. Кант усмотрел в этом фатализм, превращающий поведение человека в игру марионеток, и устраняющий всякое представление о долге и ответственности. В заключительной части рецензии он напишет, что «должно предположить свободу воли в совершении поступков, без которой нет нравственности. Если человек не хочет быть игрушкой своих инстинктов и склонностей и желает в своем честном образе жизни поступать сообразно вечным законам долга — он должен признать свободную волю» [1, т. 4, ч. 1; 217].

Первым систематическим изложением этических идей Канта стала его работа «Основы метафизики нравственности» (1785), целью которой явилось обоснование главного принципа, или закона, нравственности. В заключительной части работы Кант разъяснил свой замысел в отношении критического анализа практического разума, который найдет свое воплощение в одноименной работе 1788 г. — «Критике практического разума». Далее, уже в преклонные годы, философ опубликует свою завершающую работу по проблемам этики под названием «Метафизика нравов».

Как и теория познания, этика излагается Кантом на достаточно сложном, профессионально-философском языке с использованием как уже хорошо известных слов и выражений — счастье, долг, совесть, воля, так и специфических кантовских терминов. К ним можно отнести: автономию и гетерономию воли, максимы и императивы воли, гипотетический и категорический императивы.

Кант начинает свою этику с описания напряженного противоборства между человеческим стремлением к счастью, с одной стороны, и доброй волей как следованием долгу с другой. Специфически этической разновидностью интересующей его свободы и становится у него «свободная (добрая) воля». Он пишет: «Нигде в мире, да и нигде вне его невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без

ограничения, кроме одной доброй воли. Рассудок, остроумие и другие дарования духа, а также свойства темперамента в некоторых отношениях весьма хороши и желательны, но могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добра воля» [1, т. 4. ч. 1; 228]. Точно также, считает он, обстоит дело с «дарами счастья – власть, богатство, почёт, даже здоровье – все это не может доставить удовольствие наблюдателю, если человека не украшает добрая воля. Она составляет непереносимое условие даже достоинства быть счастливым» [1, т. 4, ч. 1; 228]. Кант очень своеобразно относится к счастью. Во главу угла в человеческих делах он ставит не счастье, не оно является точкой отсчета. Хотя это вовсе не означает, что Кант требует вообще отказаться от счастья. Дело в том, что человек, с одной стороны, не может не стремиться к счастью, не следовать элементарным законам жизни, поступать по законам способности желания, т. е. устремлению к удовольствию». Ведь «способность желания коренится как бы в самой человеческой жизни, а может быть даже и тождественна ей». Но, с другой стороны, как бы ни были утонченны, добры основания человеческого поведения, опирающегося на склонности и желания, стремление к счастью и т. п., они не могут быть прообразом истинно морального поведения. Потому что совершая что-то нравственное просто по сегодняшней доброй склонности, из удовольствия, мы завтра можем изменить этой склонности, если на чашу весов будет положен более сильный соблазн или же опасность, сопряженная со следованием по дороге добра. Итак, по Канту, нельзя опираться на склонность делать добро. На первом месте при оценке поступков человека должно стоять понятие *долга*. Только в том случае, если никакая склонность не побуждает, когда поступок совершается без всякой склонности, исключительно из чувства долга – тогда он приобретает настоящую моральную ценность. Интересно и то, что поступок, совершенный из чувства долга, имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той *максиме*, согласно которой он был совершен. Кант как бы заостряет противоречие между склонностями, стремлением к удовольствию, счастьем и нравственным долгом. «Долг – есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону». Итак, поступок из чувства долга должен совершенно устранить влияние склонности и, следовательно, «остается только одно, что может определить волю: объективно – закон, а субъективно – чистое уважение к этому практическому закону, или максима (субъективный принцип воления) – следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям» [1, т. 4, ч. 1; 236].

Моральный закон, по Канту, существует в сознании всех людей как неизменная данность, имеющая абсолютную ценность. Это еще одна априорная форма, но уже практического, действующего разума, суть которой в определении оснований воли как способности направлять наши намерения и действия. Добрая воля, будучи основой нравственности, всецело определяется моральным законом, с которым она, по сути, тождественна. «Созерцание морального закона» и есть то, что безмерно возвышает человека, его ценность «как мыслящего существа».

Важной составляющей учения о доброй воле является идея Канта о ее автономии, т. е. полной независимости от каких бы то ни было внешних факторов. За такую абсолютизацию долга и отрицание моральной ценности тех добродетельных поступков, которые не им мотивированы, этику Канта часто называют ригоризмом, под которым понимают суровое, непреклонное, а порой и мелочное соблюдение каких-либо правил и принципов. Шиллер в своей знаменитой эпиграмме так представил позицию великого философа: «Ближним охотно служу, но увы! Питаю к ним склонность / Вот и гложет меня; вправду ли нравственен я? / Нет другого пути: стараясь питать к ним презренье / И с отвращеньем в душе делай, что требует долг». Вряд ли эта эпиграмма справедлива по отношению к Канту и его позиции, ведь, заявляя о том, что долг не должен совершаться по склонности, он в то же время никогда не утверждал, что он должен проистекать из отвращения, ведь последнее есть не что иное, как та же склонность, хотя и отрицательная. Кант пытается исключить любые склонности, ибо когда долг исполняется по склонности, очень трудно определить, почему он вообще исполняется и является ли он долгом вообще. Нравственность, таким образом, не может быть основана на чем-то случайном, ситуативном, в таком случае она теряет характер чистоты.

2. Категорический императив и его основные формулировки. Базовым понятием этики Канта, которое фиксирует общезначимое нравственное предписание, имеющее силу безусловного принципа человеческого поведения, является категорический императив. Мы уже упоминали, что, как и в гносеологии, в своей практической философии Кант ищет всеобщие и необходимые законы, определяющие поступки людей. Поэтому он ставит вопрос о том, существуют ли такие законы применительно к практическому разуму, а также что такое мораль и как она возможна. Нравственность может и должна быть абсолютной, всеобщей, общезначимой, т. е. иметь форму закона. Представление о законе самом по себе становится для Канта определяющим основанием воли, тем, что мы и называем нравственностью, имманентно присущей

самой личности, поступающей, согласно этому представлению, безотносительно к ожидаемому результату. Таким принципом воли, определяющим нравственность наших поступков, является, согласно Канту, общая законосообразность поступка, а не какой-то определенный, конкретный закон. Это означает, что Я всегда должен поступать только так, чтобы Я также мог желать превращения моей максимы (моего личного принципа) во всеобщий закон. Кант называет его императивом или правилом, которое характеризует долженствование и выражает объективное принуждение к поступку. Тот факт, что сама по себе воля не всегда полностью сообразуется с разумом, означает, что ее определение сообразно с законом есть принуждение – веление разума к субъективному несовершенству воли, формула которого и есть императив.

Все императивы Кант делит на гипотетические (поступки, объективно необходимые как средства для достижения какой-либо цели) и категорические – поступки, объективно необходимые сами по себе, безотносительно к какой-либо цели. Категорический императив заключает в себе и закон, и необходимость максимы – быть сообразным с этим законом; при этом он не содержит в себе никакого условия, которым бы он был ограничен, кроме самой всеобщности закона вообще. По Канту, существует только один такой закон: **«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»** [1, т. 4, ч. 1; 260]. Хотя у него можно найти не одну его формулировку, а точнее, несколько интересных расшифровок категорического императива. Кант пишет, в частности, что «так как всеобщность закона, по которому происходят действия, составляет то, *что* собственно называется природой в самом общем смысле (по форме), т. е. существованием вещей, то императив долга мог бы гласить и следующим образом: поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [1, т. 4, ч. 1; 261]. У Канта есть еще одна часто упоминаемая формулировка категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился к нему только как к средству [1, т. 4, ч. 1; 270].

Однако в любой из этих формулировок нет конкретных указаний на то, какие именно максимы должны выступать в роли принципов всеобщего законодательства, что, по мнению самого философа, является свидетельством чистоты и априорности открытого им закона, отсутствия в нем элементов эмпирического. Категорический императив Канта определяет, таким образом, только форму морального поступка, ничего не

говоря о его содержании, т. е. дает форму, в которой бы не было оснований для безнравственных поступков. Эту форму Кант изложил в виде категорического императива, ответив, по существу, на вопрос о том, **как** должен поступать человек, если он хочет приобщиться к подлинно нравственному. Нравственно человек поступает лишь тогда, когда возводит в закон своих поступков долг перед человеком и человечеством, и в этом смысле ничто другое быть нравственным не может.

3. Проблема свободы в практической философии Канта. Постулаты чистого практического разума. Практическая философия, или учение Канта о чистом практическом разуме, изложено во второй после «Критики чистого разума» выдающейся работе философа – «Критике практического разума» (1788). Эта критика осуществляется Кантом в сопоставлении практического разума с теоретическим (спекулятивным) чистым разумом и само ее деление, как и построение работы, строго соответствует построению «Критики чистого разума».

Прежде всего Кант объясняет, что его исследование должно доказать существование чистого практического разума и осуществить критику его практической способности, с допущением которой твердое основание приобретает трансцендентальная **свобода** в ее абсолютном значении. Тем самым «Критика практического разума» развивает дальше основные результаты первой «Критики» Канта, доказавшей, что между свободой и необходимостью не существует логического противоречия, что они могут быть совместимыми характеристиками одного и того же предмета, рассматриваемого в различных отношениях – вещи в себе в умопостигаемом мире и явления в мире эмпирическом. «Критика практического разума» не удовлетворяется доказательством возможности мыслить единство свободы и необходимости; это «можно» она превращает в «есть», т. е. возможность свободы здесь доказывается и она превращается в действительность, в опору всего здания кантовской моральной философии.

Мы уже выяснили, что необходимым условием совершения поступков в соответствии с моральным законом является свобода доброй воли, преодолевающая противонравственное сопротивление эмпирических условий, в которых живет человек. В свою очередь сам категорический императив, как тоже было показано, будучи необходимым и общезначимым моральным законом практического разума, является единственным определяющим основанием свободной и доброй воли. Требование поступать так, чтобы максима индивидуальной воли могла иметь силу принципа всеобщего законодательства, является, по Канту, собственным априорным законодательством практического разума,

способностью воли действовать на основании представления о законе независимо от чувственных склонностей, природной причинности и эмпирических условий. Оно и определяет свободу в положительном смысле. Именно осознание необходимости следовать нравственному закону Кант называет долгом, подчинение которому и уважение к закону возвышают человека над собой как частью эмпирического мира и превращают его в свободную от условий этого мира с присущим ему механизмом естественной причинности личность. Свобода переносит нас в умопостигаемый порядок вещей, интеллигибельный мир, к которому Кант приходит от открытого им морального закона, характеризуемого в качестве «закона причинности через свободу». Постулируемый интеллигибельный мир он отождествляет с миром вещей в себе. При этом само понятие «вещей в себе» приобретает в границах практической философии совершенно иной смысл по сравнению с тем, который оно имело в его гносеологии. К традиционному их значению как того, чем предметы являются сами по себе, независимо от познания и его чувственных и логических форм Кант добавляет понимание их в качестве особых объектов умопостигаемого мира. Наряду со *свободой* он относит сюда *бессмертие души* и бытие *Бога*.

Признавая неискоренимость присущего человеку «радикального зла» (в том смысле, что из-за своей слабости человек не может долго и естественным образом находиться в состоянии напряжения и потому предается стихийному ходу событий – распущенности), а также веруя в неустранимость живущего в душе человека требования гармонии между нравственным поведением и счастьем, Кант вынужден был перенести эту гармонию из эмпирического мира в мир интеллигибельный. Он говорит о необходимости такого справедливого соответствия добродетели и счастья, считая, что последнее возможно лишь в силу принадлежности человека не только эмпирическому, но и сверхчувственному миру при допущении бессмертия души и бытия Бога. Необходимая связь добродетели и счастья дает в итоге высшее благо, являясь его необходимой предпосылкой. Так мы приходим к трансцендентным и гипотетическим для теоретического разума идеям, которые становятся допущениями, имеющими необходимое и конститутивное значение лишь в качестве *постулатов* практического разума, и которые следует просто принять в качестве его требований. Выводя их, философ серьезнейшим образом полагает, что нравственная жизнь на земле и счастье должны быть обязательно связаны между собой. Однако в реальной жизни, считает он, этой связи нет, потому что добродетель и счастье (чаще он называет последнее блаженством) различаются своим происхождением: источником добродетели является

чистая воля, а источником счастья как объекта опыта выступают наши желания. Так как причинная связь возможна только как соединение объектов опыта, то добродетель никак нельзя признать причиной и, тем более, следствием счастья. Однако практический разум требует, по Канту, принятия высшего блага, предполагающего, в свою очередь, единство добродетели и счастья, без которого не может быть высшего блага и предмета практического разума. Так возникает антиномия практического разума с самим собой. Если теоретический разум запрещает возможность такой причинной связи и ее познаваемость, то практический разум, наоборот, требует этого.

4. Соотношение теоретического и практического разума в философии Канта. В связи с разрешением этой антиномии Кант раскрывает очень важный для его философии вопрос об отношении теоретического (спекулятивного) и практического разума. Оба они суть способности чистого разума. Функция первого – познание, функция второго – нравственность; объект познания – чувственный мир; объект (продукт) воли – мир нравственности. Теоретический разум направлен на природу и призван «определять» предмет и его понятия; практический разум направлен на свободу и призван «производить» нравственный предмет и его понятия. Законы теоретического и практического разума находятся в противоречии друг с другом и тем самым нарушают единство разума. Но этого, по Канту, быть не должно, и антиномию разума следует разрешить. Природа и свобода, мир чувственный и интеллигибельный не координированы между собой как две равноправные области. Интеллигибельное есть последняя основа эмпирического. Спекулятивный разум не может ни понять эту связь, ни отрицать ее; он может только отрицать ее познаваемость, но признает возможность ее мыслимости; значит, он не может препятствовать требованию практического разума, который говорит о *примате* интеллигибельной сферы. Теоретический разум должен повиноваться велению практического разума. Подобно тому, как интеллигибельное относится к эмпирическому, а свобода – к природе, так и практический разум относится к спекулятивному. Это соотношение, принцип зависимости спекулятивного (теоретического) разума от практического, философ назвал **«приматом чистого практического разума»**. Таким образом, практический разум становится более авторитетной интеллектуальной инстанцией; опора на моральный закон позволяет ему постичь «объективную реальность» того, что было непознаваемо для теоретического разума вследствие ограниченности возможностей последнего. Бог есть для него не более чем трансцендентальная идея, о которой не может быть какого-либо знания;

что же касается практического разума, то он придал определенный смысл «теологическому понятию первосущности как главному принципу высшего блага в умопостигаемом мире», показывая, что высшее благо, делающее добродетельную личность счастливой, осуществляется в потустороннем, умопостигаемом мире. Высшее благо, как и надежда на счастье, начинается только при допущении бессмертия души и бытия Бога как высшей причины всего сущего, обеспечивающей полное соответствие между счастьем и нравственностью. Так, в отличие от теоретического разума, впадавшего в паралогизмы при попытке доказать бессмертие души, практический разум вводит понятие «бессмертие души» через допущение бесконечной длительности ее существования, «необходимой, – писал Кант, – для соразмерности с моральным законом в высшем благе». Точно так же, при попытке решить антиномии теоретический разум выдвигает недоказуемое понятие «умопостигаемого мира», а практический разум приходит к «космологической идее умопостигаемого мира и к осознанию нашего в нем существования, опираясь при этом на реальность свободы воли». Разумеется, такого рода «доказательства» свободы воли, бессмертия души и бытия Бога, связываемые с практическим разумом, не являются теоретически обоснованными положениями; они выдвигаются Кантом только для подкрепления его априорного морального закона. Сам философ и не настаивает на чем-то большем, когда пишет, что «моральный разум требует понятия высшего блага, его осуществления, требует условий, при которых это добро только и может быть осуществлено», поэтому он требует свободы, бессмертия души, бытия Божия; они необходимы для осуществления высшего блага. Он полагает, что это утверждение не есть познавательное суждение или теоретическое положение, а есть моральное требование, практический постулат. Осуществить высшее благо – наша высшая цель, а принятие условий, при которых эта наивысшая задача может быть решена – необходимая потребность нашего разума. Основанные на подобной потребности нашего разума утверждения и есть, по Канту, его постулаты. Мы лишь постулируем способность свободы, бессмертие души, бытие Бога, и эти постулаты несколько не расширяют спекулятивного познания; они с необходимостью нужны нам для обоснования морального закона.

В заключении своей работы Кант высказывает знаменательную фразу, вдохновившую не одно поколение: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звёздное небо надо мной и моральный закон во мне*». Однако благоговение, удивление и уважение не могут заменить познания законов мироздания и «изучения моральных

задатков нашей природы». Хранительницей науки на этом пути «к учению мудрости» всегда должна оставаться философия, «в утонченных изысканиях которой публика <...> должна проявлять интерес к ее учениям, которые могут ей стать совершенно понятными только после подобной разработки».

5. Кант о соотношении морали и религии. Учение о нравственности органично перетекает у Канта в его учение о религии. Так как о способности свободы, о бессмертии души и бытии Бога у нас, по Канту, нет другой достоверности кроме моральной, то эта достоверность не может быть умозрением рассудка, т. е. знанием. Однако тем не менее есть полная достоверность; убеждение – это вера, основанная на разуме, или как ее называет сам философ, чистая вера разума, практическая вера. Её предметом является вечная жизнь и Бог. В духе этой веры и нравственный долг должен считаться Божественной заповедью. Долг есть побуждение воли, и в этом смысле он – содержание нравственности, долг как предмет веры (как Божественная заповедь) – предмет религии в границах чистого разума. Так из практического разума – учения Канта о нравственности – вытекает религия. Не вера становится здесь содержанием долга, а наоборот долг – содержанием веры. Нравственное значение долга не обусловлено религиозным значением, наоборот: они считаются обязанностями не потому, что они есть Божественные заповеди, но они считаются Божественными, потому что они – обязанности. Не учение о нравственности, таким образом, выводится из учения о вере, а учение о вере – из учения о нравственности. Поэтому критическая философия никогда не будет заключать в себе теологическую мораль, не будет ее и обосновывать, как это показано уже в первой критике, опровергнувшей по сути все доказательства бытия Бога.

В более поздних работах Кант опять вернется к мысли о независимости морали от веры в Бога («Религия в пределах только разума» 1793 и др.) Правда, здесь он попытается смягчить категоричность некоторых своих прежних выводов, заявляя, что «мораль неизбежно ведет к религии». Но это означает лишь то, что человеку, уважающему моральный закон, почти неизбежно приходит на ум мысль о желательности существования потустороннего мира, в котором бы осуществлялось соответствующее нравственным достоинствам людей высшее благо для них, что возможно лишь при допущении бытия Бога, как высшего морального законодателя. Суть моральной религии, которую Кант выводит из морали, заключается в «стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как Божественных

заповедей». Единственная истинная религия должна содержать в себе только нравственные законы.

Тема 7. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ. УЧЕНИЕ КАНТА О ВЕЧНОМ МИРЕ

1. Философия истории. Кант о роли противоречий в социально-историческом развитии.
2. Кант о «вечном мире».

1. Философия истории. Кант о роли противоречий в социально-историческом развитии. Сущность своих взглядов на всемирную историю с позиций трансцендентального идеализма Кант изложил в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). Здесь же он попытался обосновать конечную, высшую цель всей истории человечества.

Прежде всего философ провозглашает идею о закономерном характере общественного развития. Все человеческие поступки определяются общими законами природы, и, как бы глубоко ни были скрыты причины поступков отдельных людей, применительно к человеческому разуму в целом мы можем говорить, что его развитие есть закономерный ход, в основе которого лежит развитие, хотя и медленное, человеческих первичных задатков. Люди в своих стремлениях, полагает Кант, действуют не инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану. Преследуя собственные интересы и действуя каждый по своему усмотрению, нередко неразумно и в ущерб другим, люди незаметно для самих себя идут к неведомой цели природы, словно за путеводной нитью, и содействуют этой цели. Впоследствии эту мысль о несовпадении личных целей и общественных результатов человеческого разума Гегель назовет «хитростью разума». Философ, по Канту, должен открыть в этом бессмысленном ходе человеческой истории *цель природы*, на основании которой и возможна история согласно этому плану природы. Кант пытается обнаружить эту путеводную нить исторического развития человечества. Он полагает, что «все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития» [1. т.6; 8].

Эти природные задатки человека (как единственно разумного существа на земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде. Ведь для такого развития природы нужен необозримый ряд поколений, которые бы последовательно передавали друг другу свое просвещение, чтобы, наконец, довести эти

задатки до такой степени, которая полностью соответствовала бы цели природы. Индивид смертен, род бессмертен.

Большое внимание Кант уделяет анализу тех средств, которыми пользуется природа, чтобы развить задатки людей. Человек должен всецело произвести их из себя – своим собственным разумом производя то счастье и совершенство, которого он заслуживает. Таким средством, которым пользуется природа, чтобы осуществить полное развитие человеческих задатков, является, по терминологии Канта, **антагонизм**, т. е. противоречие, столкновение человеческих интересов, эгоизм, честолюбие – страсти и стремления, противоречащие нравственному идеалу и в то же время являющиеся единственным средством, ведущим к его осуществлению. При этом идеалом человечества, по его мнению, является «всеобщее правовое гражданское общество», достижение которого есть реализация тайного, т. е. непостижимого для человеческого разума, плана природы о конечном предназначении человека на земле. Главное в достижении этого идеала составляет обеспечение личной свободы всем членам общества и гармоническое сочетание этой свободы с законами, одинаково обязательными для **всех** граждан. Это справедливое гражданское устройство является высшей задачей природы для человеческого рода, так как только через решение ее природа может достигнуть остальных своих целей в отношении человеческого рода. Кант сравнивает жизнь людей в таком гражданском союзе с жизнью деревьев в лесу, которые «именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и выше, и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми» [1, т. 6; 13]. По Канту, эта проблема достижения такого общества самая трудная и решается она человеческим родом позднее всех других. Трудна она и потому, что сам человек – существо несовершенное, более того, он нуждается в правильном понятии о природе государственного устройства, а для этого нужен очень большой опыт и добрая воля, чтоб еще и принять такое устройство. Поэтому оно будет иметь место лишь очень поздно, после множества тщетных попыток.

Кант говорит об одной из важнейших и необходимых предпосылок для создания правового строя, который обеспечил бы посредством законов (т. е. ограниченного принуждения) свободу личности. Такой предпосылкой является мир между народами, установление «законосообразных внешних отношений между государствами», которые исключили бы войны между ними, ибо

последние, будучи хаотическим состоянием межгосударственных отношений, препятствуют и без того «медленной работе» внутреннего совершенствования образа мыслей граждан, их нравственному развитию. Философ вновь возвращается к мысли о том, что человеческая история является выполнением тайного плана природы, суть которого состоит в том, чтобы с помощью совершенного государственного устройства полностью развить все человеческие задатки. Большое место Кант уделяет выяснению места, роли и значения просвещения и воспитания, благодаря которым и осуществится нравственное совершенствование каждого человека.

Всемирную историю, кажущуюся совершенно беспорядочной. Кант понимает как развивающуюся по определенному плану природы и хотя проникнуть в этот тайный механизм достаточно сложно, тем не менее, руководствуясь этой идеей, историю можно представить как *систему*. Кант выделяет в качестве составных частей этой развивающейся системы: Древнюю Грецию, Рим, германские народы, где своеобразным критерием развития становится «закономерный ход улучшения государственного устройства». Именно гражданское устройство, его законы, внешние политические отношения благодаря всему лучшему, что было в них, способствовали возвышению народов. Кант считает, что таким образом он обнаруживает ту путеводную нить, которая способна объяснить столь запутанный клубок человеческих дел и, более того, предсказать будущие государственные изменения и открыть утешительные перспективы на будущее. Без принятия этого плана природы нельзя надеяться на то, что когда-нибудь человеческий род достигнет, наконец, того состояния, когда все его природные задатки разовьются и его назначение на Земле будет исполнено.

В своей философии истории Кант, таким образом, отказывается от теологического понимания истории и рассуждает в духе традиционных просветительских идей, объясняющих ее естественными причинами. Большую роль в историческом процессе он отводит естественным потребностям людей, а также конфликтам между ними, которые и являются источником исторического движения человечества к своей великой цели – всеобщему правовому гражданскому обществу.

2. Кант о вечном мире. Важное место в социальной философии Канта занимают проблемы войны и мира, а также установления состояния «вечного мира» между государствами. В трактате «К вечному миру» (1795) он подробно анализирует и формулирует главные средства достижения и сохранения мира.

Своей работой Кант продолжил ряд предшествующих философских сочинений на тему о путях и средствах уничтожения войн и достижения вечного мира между народами. В Древней Индии, в эпоху античности и средние века, многие мыслители рассуждали на эту тему. В эпоху Просвещения Э. Роттердамский, Я. А. Коменский, Ж.-Ж. Руссо и др. также рассуждали о вечном мире, пытаясь в своих работах осуществить вековую мечту человечества.

Главной особенностью учения Канта о вечном мире стало то, что он неизбежность вечного мира попытался обосновать, используя, главным образом, социологические аргументы, а не моральные, как это делалось до него.

Философ формулирует, а затем подробно разъясняет ряд **предварительных** статей договора о вечном мире между государствами, принятие которых должно постепенно привести к вечному миру:

1. Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны.

2. Ни одно самостоятельное государство не должно быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни куплей, ни в виде дара.

3. Постоянные армии должны со временем полностью исчезнуть.

4. Государственные долги не должны использоваться для внешнеполитических дел.

5. Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств.

6. Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира.

Далее он формулирует так называемые **«окончательные»** статьи, призванные обеспечить уже достигнутый между государствами мир на вечные времена. По сути, Кант ставит здесь вопрос о социальных предпосылках вечного мира. Первой такой предпосылкой, речь о которой идет, соответственно, в первой окончательной статье, является то, что «гражданское устройство в каждом государстве должно быть **республиканским**» [1. т. 6; 267]. Именно такое устройство берет свое начало в чистом источнике права и потому является безупречным по самому своему происхождению, открывая перспективы вечного мира. Основанием здесь становится то, что для решения вопроса о том, быть войне или нет, требуется согласие граждан, которые хорошенько

подумают, прежде чем начать «столь скверную игру, ведь все тяготы войны им придется взять на себя». Основным принципом республики у Канта – это правовой порядок, гласность и отделение исполнительной власти от власти законодательной. Более того, республика – это не обязательно отсутствие монарха, так, к примеру, Фридрих II правил страной «республикански». Республика есть не форма государства (автократия, аристократия, демократия), а форма правления, которая в принципе совместима и с монархией как автократией, и с аристократией, но только не с демократией, так как последняя, по Канту, всегда есть деспотизм, неспособный обеспечить ни личную свободу граждан, ни господство закона, ни равенство перед ним граждан.

Второй окончательной статьей договора о вечном мире является **федерализм** свободных государств, который есть основа международного права, гарантирующая вечный мир. При этом под федерализмом философ имеет в виду не федеративное объединение различных государств в единое государственное целое, а **союз народов**, который тем не менее не должен быть «государством народов», ибо такое государство привело бы к порабощению одного народа другим. Таким образом, сохраняется национальный суверенитет.

Третья окончательная статья договора о вечном мире гласит, что «право всемирного гражданства должно быть ограничено условиями всеобщего гостеприимства», т. е. «всемирное гражданство» ограничивается лишь правом гостеприимства в чужой стране. При этом каждый человек должен иметь возможность посетить любую страну, не подвергаясь при этом каким-либо нападениям или враждебным действиям; каждый народ имеет право на свою территорию, и ему не должно угрожать порабощение со стороны пришельцев. В качестве примера негостеприимного поведения он приводит чудовищную несправедливость цивилизованных государств в отношении коренных народов Америки. Насилие так и не принесло европейцам никакой выгоды, как, впрочем, и настоящего дохода.

Кант говорит и о гарантии вечного мира, которую дает «великая в своем искусстве **природа**». Именно объективный механизм самой человеческой природы гарантирует социальный прогресс и достижение вечного мира. Несмотря на антагонизмы между людьми и многочисленные столкновения их интересов, войны и т. п., приведшие в итоге к расселению их по всему миру, они же вынуждают людей регулировать отношения друг с другом с помощью специально устанавливаемых законов и норм. Эгоизм не только противопоставляет

людей друг другу, но и побуждает их вступать в отношения сотрудничества и взаимопомощи. Аналогичные механизмы распространяются и на отношения между народами и государствами, когда эгоистические интересы заставляют их устанавливать определенные правовые нормы и содействовать их соблюдению. Этого требует разум, категорический императив. Кант считает наивным апеллировать к прирожденной доброте человеческой природы, как это делали многие до него; по его мнению, само стихийное развитие всего негативного, злого в людях и в их отношениях друг с другом ведет с необходимостью к преодолению социального зла. Именно «мудрость природы» соединяет «силой взаимного корыстолюбивого интереса» те народы, которых никакое «понятие права всемирного гражданства» не может оградить от насилий и войн. Эту мудрость, целесообразность природы, способствующую согласию людей через разногласие даже против их воли, он называет *судьбой*, провидением, «глубоко скрытой мудростью высшей причины, предопределяющей этот обычный ход вещей и направленной на объективно конечную цель человеческого рода» [1, т. 6; 279]. Именно она составляет естественный, хотя и не познанный, механизм развития человечества, благодаря которому природа гарантирует вечный мир и обязывает человечество «работать во имя этой цели».

Есть у Канта еще одна, так называемая *«тайная»*, статья договора о вечном мире, которая сводится к следующему: *государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира*. Для государства будет весьма благоразумно искать поучения о принципах своих отношений с другими государствами у философов, хотя для него это может быть весьма унижительно, так как последние являются его подданными. Поэтому следует привлекать их *негласно*, считает Кант, делая из этого своего рода тайну, но философы должны свободно и публично *высказываться* об общих максимах ведения войны и заключения мира (это они уже сами будут делать, лишь бы им не запрещали). Это, правда, не означает, что государство должно предпочесть принципы философа решениям юриста; это мнение следует просто *выслушать*. И здесь Кант приводит логику из другой своей знаменитой работы – «Спор факультетов» (1798), согласно которой, философ, в отличие от юриста, только применяющего законы, может исследовать, нуждаются ли они сами в улучшении. Низшее положение философского факультета он считает высшим и, хотя о философии и говорят, что она *служанка* богословия, но из этого еще не совсем ясно, «идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее

шлейф» [1, т. 6; 289]. В отличие от Платона, Кант не ожидает, что короли будут философствовать, а философы станут королями; этого, считает он, не следует и желать, так как «обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность. Нет и оснований упрекать этот класс в *пропаганде*, так как по своей природе он не способен создавать сообщества и клубы» [1, т. 6; 289].

Работа включает в себя и два *приложения*, в первом говорится о расхождении между моралью и политикой в вопросе о вечном мире, а во втором – о согласии политики и морали с точки зрения понятия публичного права. Главной идеей обоих приложений, как явствует уже из их названий, становится вечная и потому всегда актуальная проблема о том, как соотносятся между собой политика и мораль. По Канту, здесь возможны два варианта: когда мораль приспособляют к интересам политики и когда политику подчиняют морали. Причем первую возможность обычно избирают так называемые политические моралисты, подгоняющие принципы под цели. Кант убежден, что между политикой как практическим правоведением и моралью как теоретическим правоведением не может быть спора, если только саму мораль понимать как совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы должны себя вести, а не как учение о благоразумии, позволяющее выбрать наиболее подходящие средства для реализации тех или иных личных целей. Последнее есть отрицание морали вообще, считает он.

Единство морали и политики возможно, считает Кант, только на основе *права*, т. е. все политические максимы должны исходить из чистого понятия правового долга (из долженствования, принцип которого дан а priori чистым разумом). Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило государству. При этом гарантией такого единства может стать только *гласность*, о чем и идет речь во втором приложении. Здесь философ формулирует трансцендентальную формулу, или принцип публичного права, согласно которому «несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью». Эту тему права, в принципах которого внутреннее убеждение сочетается с внешним принуждением, он продолжит затем в своей «Метафизике нравов» – работе, где также будет затронута тема вечного мира, однако здесь Кант будет менее оптимистичен, чем в рассматриваемом трактате. Здесь

вечный мир он будет рассматривать уже не в качестве практически достижимой цели, а, скорее, как неосуществимую идею. И тем не менее, несмотря на всю его утопичность, вечный мир остается, по Канту, необходимым императивом внешней политики – «императивом надежды». Кант убежден, что вечный мир есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и становится все ближе к осуществлению.

Тема 8. РАЗВИТИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ГЕРМАНИИ ПОСЛЕ КАНТА.

НАУКОУЧЕНИЕ И. Г. ФИХТЕ

1. Борьба вокруг философского наследия Канта: «Популярная философия» К. Г. Рейнгольда; скептицизм Г. Э. Шульце; С. Маймон и Ф. Г. Якоби против кантовской «вещи в себе».

2. Становление философских воззрений И. Г. Фихте. Обоснование философии как системы трансцендентального идеализма. «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (1797).

3. Наукоучение Фихте и его основоположения.

1. Борьба вокруг философского наследия Канта: «Популярная философия» К. Г. Рейнгольда; скептицизм Г. Э. Шульце; С. Маймон и Ф. Г. Якоби против кантовской «вещи в себе». Характеризуя особенности становления и развития немецкой трансцендентально-критической философии, мы отмечали, что она представляет собой *преемственный ряд систем идеализма, органически связанных между собой*; каждый философ после Канта, начиная выработку собственной концепции, целиком опирается на идеи своего предшественника. В этом плане интересно проследить логику развития немецкой философии после Канта. Учение Фихте, будучи важным ее звеном, немыслимо без Канта, в свою очередь, без Фихте не могут быть поняты учения Шеллинга и Гегеля, каждое из которых представляет собой, по сути, решение тех проблем, которые обнаруживают себя в учении их предшественников. Философия Фихте становится, таким образом, логически закономерным этапом последующего развития трансцендентальной философии Канта.

Процесс распространения кантовской философии не следует представлять упрощенно – как своего рода ее «триумфальное шествие». Учитывая то, что эта философия была чрезвычайно сложна, ее идеи – новаторские, в том числе и для образованной публики; многие ее просто не поняли, объявив при этом непонятной и даже нелепой. Кое-кто из

кантовских современников попытался высмеять идеи Канта и объявить их образцом путаницы (Николаи, Гердер и др.) Так, Гердер говорил, что согласно философии Канта «даже с господом Богом и собственной женой надо разговаривать не иначе, как “трансцендентально-критически”».

Многие поняли в философии Канта лишь то, что все человеческое познание – созерцательно, чувственно и что сверхчувственное не имеет права на существование. Отсюда его учение попытались вообще свести к обновленной версии Локка и английского эмпиризма-сенсуализма. Однако Кант никогда не был эмпириком; он полагал, что наше чувственное познание возможно только при посредстве чистых понятий, данных нам априори.

Ссылаясь на этот априоризм, многие попытались свести Канта к априоризму Лейбница, который также акцентировал роль изначально присущих нам рациональных форм познания, а до него этому следовали Декарт, Спиноза и Вольф. Отрицая элемент новизны в учении Канта, его попытались представить как своего рода соединение Лейбница с Локком, а точнее, как их эклектическое сочетание. Хрестоматийным примером, подтверждающим столь непростое шествие кантовских идей, стал следующий случай: в 1791 г. Королевская Академия наук в Берлине объявила конкурс на тему «Каковы действительные успехи, сделанные метафизикой в Германии со времен Лейбница и Вольфа?» Победителем стал профессор Шваб из Тюбингена, отрицавший какие-либо успехи.

Необходимо было пробудить интерес к кантовским работам у просвещенной публики, учитывая их действительную сложность. Этому во многом способствовал Иоганн Шульц из Кенигсберга с его знаменитыми «Пояснениями к “Критике чистого разума”», работы Готлиба Гуфеланда из Йены, а также опубликованные в печати письма о кантовской философии Карла Людвига Рейнгольда. Постепенно к концу XVIII в. критическая философия Канта занимает ведущие позиции в университетах Германии, а также Голландии, Англии, Франции и Италии.

Одним из первых кантианцев и, соответственно, проповедников философии Канта стал Рейнгольд из Йены, полагавший, что это учение, особенно его нравственная составляющая, должно стать достоянием широкой общественности. Однако на этом пути он видел и некоторые препятствия. Главным из них он считал трудности кантовской теории познания, которая к тому же казалась ему недостаточно обоснованной. Логику его рассуждений кратко можно свести к следующему. Сначала Кант устанавливает факты познания, а затем от них идет к познавательным способностям, при помощи которых он объясняет эти же факты познания. Образуется круг: познавательные способности выводятся

из фактов, которые сами сначала были обоснованы познавательными способностями. Более того даже если на это закрыть глаза, то Кант, по словам Рейнгольда, дает лишь основания познания, а не реальные основания. А его критика чистого разума всего лишь пропедевтика метафизики, которой к тому же не достаёт подлинного фундамента. Необходима наука не только о познании и познавательных свойствах разума, а целостная система критической философии. С точки зрения Рейнгольда, такая система требует *единого исходного принципа*, который должен быть именно единственным и выражать первоначальный, очевидный каждому при посредстве одной лишь голой рефлексии, факт. А именно, он должен происходить не из опыта, а из нас самих, требуя для своего утверждения только нашего сознания и совпадать с ним. Это, по Рейнгольду, и есть наше сознание. Таким образом, факт сознания – это единственно возможное содержание этого первого принципа, фундамент всей критической философии. Итак, критической философии необходим единый исходный принцип, в роли которого может выступать только само сознание, его факт. Именно это положение мы найдем в философии Фихте в логически завершенном виде.

Рейнгольд называет этот исходный принцип представлением – тем, что отличается в сознании и от представляемого, и от представляющего и в то же время относится к ним обоим. Анализируя затем природу этого представления, Рейнгольд также возвращается к кантовской вещи в себе, которая останется у него, как и у его предшественника, конечной причиной, аффицирующей материю (содержание) представления. Что же касается формы представления, то она целиком выводится Рейнгольдом из субъекта. Эту вещь в себе Рейнгольд, как и Кант, назовет непознаваемой, непредставляемой. Отсюда познание в отношении своего реального основания становится, по мысли Рейнгольда, просто необъяснимым, а критическая философия Канта – ущербной.

Следующий шаг на пути развития критической философии в Германии связан с деятельностью профессора Шульце. Будучи ярким выразителем идей скептицизма, он вошел в историю философии под именем Энесидема (именно так в честь древнего скептика уроженца Крита, он назвал свое главное философское произведение). Шульце-Энесидем показал, в частности, что в критической философии Канта следует идти либо вперед, либо назад, что так называемая «элементарная философия» Рейнгольда ничего не решила, не сняла ни одного противоречия ортодоксального кантианства. Философ выступил резко против кантовской вещи в себе. Ход его рассуждений при этом выглядел следующим образом. Согласно Канту, считает Шульце, вещь в себе не познаваема, и в то же время

именно воздействие ее на чувственность вызывает в ней (чувственности) созерцания. Но если вещь в себе не познаваема, то откуда Кант знает, что она является причиной познания, ведь о ней тогда ничего не должно быть известно, в том числе и то, что она аффицирует нашу чувственность. Если согласиться с этим утверждением Канта об аффицировании вещью в себе нашей чувственности, то надо согласиться и с определенной познаваемостью вещи в себе, а это нелогично. Ведь тогда нельзя говорить о непознаваемости вещи в себе и познаваемости только явлений. И Шульце делает вывод о том, что именно вещь в себе затемняет всю критическую философию и делает ее задачу неразрешимой. Ибо невозможным становится обосновать всеобщий и необходимый характер познания (а это и есть главная задача критической философии), ведь его реальное основание подпадает под вещь в себе. Если вещь в себе познаваема, то верен догматизм (так во времена Канта называли материализм). Если она не познаваема – верен скептицизм. В любом случае выходит, что на развалинах кантовского учения вновь возрождаются докантовские воззрения. Поэтому если критика разума хочет сохранить свое значение, то она должна отказаться от вещи в себе. Последняя не должна полагаться ни познаваемой, ни непознаваемой; она вообще не должна полагаться, а подлежит упразднению.

Еще один шаг на пути критики философии Канта и преодоления противоречий его философии был сделан Соломоном Маймоном, который показал, что для развития критической философии надо сделать шаг вперед и только в одном направлении – понятие вещи в себе должно быть устранено. Философ полагал, что ее нельзя рассматривать даже как некий неизвестный x , а только как нечто сравнимое с корнем из мнимого числа – $\sqrt{-a}$. Материал нашего познания, как полагал Маймон, не дается нам через нечто, находящееся вне сознания, он возникает не вне сознания, а находится в нас самих, в сознании; другое дело, что возникает он не сознательно, а без непосредственного осознания этого процесса и без знания как причины, так и способа возникновения данного материала. Идеи Маймона оказали впоследствии большое воздействие на взгляды представителей марбургской школы неокантианства и, в частности, на их представление о познании как чистом, беспредпосылочном процессе, когда мышление само формирует свой предмет.

Таким образом, на пути от Канта к Рейнгольду и далее нельзя было повернуть обратно к Юму и Беркли, сделав вид, что критической философии и вовсе не было; надо было идти только вперед. И если мы теперь соединим идеи «элементарной философии» Рейнгольда и скептицизм Энесидема, то есть идеи о единстве исходного принципа и

невозможности вещи в себе, то на деле должен получиться результат в виде наукоучения Фихте. Путь, который критическая философия прошла от Канта до Фихте, оказался логически закономерным. Отрицание вещи в себе привело ее к чистейшему идеализму без какой-либо метафизической нагрузки кантианства.

Итак, обоснование и развитие критической философии предполагало:

- 1) дедукцию ее основных категорий из одного принципа;
- 2) устранение материалистического или догматического остатка в виде вещи в себе.

Здесь следовало упомянуть еще одного мыслителя, резко выступавшего против кантовской вещи в себе, – Якоби, который называл ее тем предположением, без которого нельзя войти в «Критику чистого разума» и с которым невозможно в ней остаться. Он рассуждал при этом примерно так: если у Канта нет бытия вещи в себе вне нас как чего-то реального, то и в нас не может быть никакой способности, назначение которой – воспринимать это реальное вне нас, опосредствовать его и т. п. Следовательно, чувственность не имеет никакого значения. Неясно, как критика может вводить способность, существующую лишь при условии, которое она же и упраздняет. В этом Якоби видел главное противоречие учения Канта. Без него не войти, а с ним – не остаться.

Так или иначе, все критики Канта видели главный недостаток его философии в вещи в себе как в том, что существует вне наших познавательных способностей. Также критиковали его за отсутствие в учении единой основы, единого исходного принципа, вместо которого философ выдвигал фактически два момента, не согласующихся друг с другом и не способных составить вместе искомое единое целое. Последовательное развитие критической философии и должно было устранить эту половинчатость, превратить ее в целостный, последовательный идеализм. Это, собственно говоря, и сделал Фихте, которого многие современники назовут самым чистым, типичным выразителем критической философии, мессией спекулятивного разума, сыном совершенно чистой в себе и через себя существующей философии. Канта же многие станут рассматривать лишь как его предшественника – «кенигсбергского крестителя» (Якоби).

2. Становление философских воззрений И. Фихте. Обоснование философии как системы трансцендентального идеализма. «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (1797).

И.Г.Фихте родился 19.05.1762 г. в Раменау. Учился в Йенском и Лейпцигском университетах, был домашним учителем, профессором Йенского университета, а с 1810 г. – первый ректор Берлинского университета. Умер 27.01.1814 г.

Учение Фихте предстает перед нами в роли непосредственного продолжения учения И. Канта. Сам Фихте не без оснований говорит, что его учение – это всего лишь «правильно понятая философия Канта, единственно возможная форма, превратившая критическую философию трансцендентального идеализма в единый слиток, систематизированный и вместе с тем более понятный». В то же время он пытается существенно переработать эту философию. Да, гений Канта открыл ему истину, но не показал при этом ее оснований; да, Кант обладает правильной философией, но только со стороны ее результатов, но опять же не оснований. Фихте уверен в том, что он один понял эту философию и, более того, открыл новый фундамент, из которого легко можно развить всю эту философию целиком. Сам Кант, кстати говоря, считал учение Фихте совершенно несостоятельной системой, чисто логической конструкцией, попыткой «выковырнуть из нее объект». Свою философию он считал вполне завершенной системой, а не каким-то введением, которое требует дальнейшего развития. Он опубликовал все эти свои идеи в письме в Йенской «Всеобщей газете», которое завершил словами: «Боже, спаси нас от наших друзей, с врагами мы справимся сами».

Фихте ставит перед собой цель – обосновать философию как совершенно очевидную науку, как согласованное, несокрушимое целое. Как и Кант, в своем трактате «О понятии наукоучения или так называемой философии» (1794) он ставит вопрос: возможна ли философия как наука? И отвечает: да, но лишь в том случае, если она: 1) мыслится как необходимая система; 2) покоится на одном, абсолютно достоверном принципе. Если нет этой системы, а знание состоит из многих, самих по себе может быть и достоверных, рядов, оно все равно несовершенно. Фихте пишет: «Правда, наше жилище в этом случае стояло бы крепко, но оно не было бы единым, скрепленным в одно целое зданием, а собранием комнат, из коих нам было бы невозможно переходить из одной в другую. Это было бы жилище, в котором мы бы всегда блуждали и с которым мы бы никогда не освоились. В нем не было бы света, и мы со всеми нашими богатствами оставались бы бедны, ибо мы их никогда бы не переглядывали, никогда бы не рассматривали как целое и никогда бы не могли знать, чем мы, собственно, обладаем...» [4, т. 1; 31].

Речь здесь идет именно о требовании и даже претензии на системную целостность, системный характер знания, что является характерной чертой не только немецкой, но и всей классической западноевропейской

философии. Здесь заключена гарантия естественной упорядоченности мира, наличия в нем гармонии и порядка, а также возможности его рационального постижения.

Это требование системности тесно связано у Фихте с другим принципом его философии: система должна покоиться на очевидном, хорошо известном положении, не выводимом из какого-либо другого положения, и лежащем в основе гармонической связи системы. Значение всей системы основывается на достоверности этого первого положения, которое должно быть абсолютно достоверно еще до связи со всеми другими положениями, и из которого могут быть выведены все другие положения или принципы. Таким образом, возникает замкнутая система, описывается круг, так как в конце мы вновь должны будем вернуться к этому же первому положению, но уже как к последнему результату системы. Именно так, по Фихте, будет доказана очевидность всей системы.

Наука, занимающаяся проблемами достоверности первого принципа и непосредственно вытекающих из него принципов, или основоположений, а также выявлением способа связи первопринципа с производными от него основоположениями, и есть «наука о науке вообще», или *наукоучение*. Это – наука о содержательных и формальных аспектах науки как таковой и об основных условиях всякого знания. Такая наука, по Фихте, и есть философия. Поэтому философия по своей сути и есть наукоучение.

Следующий шаг на пути обоснования наукоучения Фихте – его «Первое введение в наукоучение» (1797), где он излагает основную точку зрения своей философии, которую квалифицирует как *трансцендентальный идеализм*. В этом первом введении Фихте устанавливает коренную противоположность его философии как философии свободы (а его наукоучение и есть система знаний о закономерных и необходимых действиях человеческого духа в его свободном акте рефлексии) всем догматическим системам, утверждающим зависимость человека от вещей. Делает он это следующим образом.

Философия, по Фихте, должна обосновать знание, ответить на вопрос об основах опыта, который всегда есть продукт двух факторов – нашего представления о вещах (интеллигенция) и самих этих вещей. Наукоучение может пойти здесь двумя путями: взять в качестве оснований опыта либо интеллигенцию, либо вещи сами по себе. Первая точка зрения есть идеализм, вторая – догматизм. И хотя обе они кажутся на первый взгляд вполне вероятными, надо выбрать какую-либо одну, так как они взаимно

исключают друг друга. Итак, что же выбрать, спрашивает философ? На одной стороне – самостоятельность интеллигенции, а значит, наша духовная сущность, свобода, на другой – самостоятельность вещи самой по себе, по отношению к которой мы сами выступаем только в роли следствия некоей независимой от нас причины, как зависимые от нее, несвободные существа. На одной стороне наше Я выглядит активным, свободным и продуктивным, на другой – оно лишь пассивный продукт; здесь все детерминировано, фаталистично. Далее Фихте очень образно с присущими ему красноречием и эмоциональностью рассуждает о том, как эти две точки зрения связаны с человеческими склонностями и потребностями. Он пишет: «...есть два основных вида людей. Одни, еще не возвысившиеся до полноты чувства собственной свободы и абсолютной самостоятельности, находят самих себя лишь в представлении вещей; <...> Только через вещи, как от некоего зеркала, отображается для них их образ; если лишить их вещей, вместе с ними теряется и их собственное «я»; ради самих себя они не могут отказаться от веры в самостоятельность вещей, ибо сами они существуют лишь вместе с ними. Тот же, кто сознает свою самостоятельность и независимость от всего, что находится вне его, – а этого можно достигнуть, лишь сделав себя чем-либо независимо от всего, через самого себя, – тот не нуждается в вещах в качестве опоры для своего “я” и не может пользоваться ими, потому что они упраздняют и обращают в пустой призрак эту самостоятельность» [4, т. 1; 459–460]. Иначе говоря, только люди, склонные к самостоятельности, требуют веры в свободу, самостоятельность интеллигенции и принимают принцип идеализма. Другие же, те кто в своем мышлении и чувствовании не более чем продукты вещей, любят эту зависимость и находят спокойствие в состоянии рабства, верят в самостоятельность вещей и принимают принцип догматизма.

Выходит, что выбор философской точки зрения решается чуть ли не характером и направлением воли человека. «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек, ибо философская система – не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою того человека, обладающего ею. Дряблый от природы или расслабленный духовным рабством, ученой роскошью или тщеславием характер никогда не возвысится до идеализма» [4, т. 1; 460].

Конечно, не следует упрощать эти рассуждения Фихте, будто он и в самом деле считал, что каждый выбирает философию для себя, как модный фрак. Он обосновывает невозможность догматизма в силу

ущербности его исходного принципа. Ведь если вещь сама по себе – причина и основа всего, то образуется непрерывная цепь причин и следствий, в которой одно вытекает из другого, но **ничто не может стать объектом для себя**. Все действует лишь вовне, ничто не способно к деятельности, обращенной на себя, нет в этой цепи точки, в которой бы вещь превратилась в представление, стала объектом интеллигенции, где бы из вещи проистекала интеллигенция. А вот интеллигенция, по Фихте, есть двойной ряд: она не только есть, но и знает это свое бытие, это и деятельность, и вместе с тем созерцание, осознание этой деятельности. Вот почему только идеализм, исходящий из интеллигенции, а не вещи, является единственно возможной точкой зрения применительно к поискам оснований опыта.

Теперь из этого принципа Фихте и объяснит опыт как систему наших необходимых представлений, как из интеллигенции возникает опыт. Она, т.о., должна пониматься как производящее основание, как деятельностный принцип.

3. Наукоучение Фихте и его основоположения. Итак, главным принципом наукоучения становится принцип интеллигенции; но это и есть его абсолютно первое безусловное основоположение. Фихте считает, что мы сразу его найдем, обратив внимание на сам факт нашего сознания. Первое условие, при котором возможно знание, есть сознание, субъект, Я. Все факты эмпирического сознания говорят за то, что нечто (чем бы оно ни было) полагается в нашем сознании, в Я. Но как может что-нибудь полагаться в Я, если сначала не положено само Я? Таким образом, в основе объяснения всех фактов эмпирического сознания лежит то, что до всякого полагания в Я прежде полагается само Я. Это основание, по Фихте, гласит: Я должно быть (Я есмь). Но так как Я не может быть положено ничем другим, как только собой, то первоположение переформулируется следующим образом: Я полагает первоначально свое собственное бытие. При этом бытие Я – проявление его собственной активности, его деяние, а не просто факт, именно поэтому Я не просто есть, а «Я полагает само себя». С этого деяния и начинается знание, а наукоучение – с усмотрения этого деяния. «Я полагает свое собственное бытие» и означает требование – создай себя, осознай себя. С этого и начинается философия.

Я как индивид, как сознание, и Я как самосознание – разные вещи. То, что Я есть по рождению, воспитанию не есть еще Я сам, не есть моя сознательная деятельность. Мое собственное дело – самосознание, оно делает меня самим собой, превращает мою зависимость в свободу. Поэтому Фихте и начинает свое учение с требования: «Воздвигни свое Я,

осознай себя, стань самостоятельным, свободным и пусть все, что ты есть, что ты думаешь и делаешь, будет поистине твоим собственным делом».

Вся философия Фихте становится философией свободы, а ее единственной точкой зрения является субъективный идеализм. Только с его помощью он мог создать философию свободы, показать единство познания и деятельности, самостоятельность человеческого Я, которые отвергал философский догматизм. Фихте считал, что люди просто обязаны принять его учение, ибо иначе они никогда не смогут осознать свою свободу. Вот почему он так страстно, «огнем и мечом», проповедовал свою философию, а его современники должны были осознать это заложенное в самой человеческой сущности стремление к свободе, отсюда и обязательно-принудительное значение его наукоучения для всех людей. Крайние абстракции фихтеанской дедукции вполне переводятся на язык исторических реалий того времени – века Просвещения, века движения человечества в сторону все большей свободы. Эта свобода, к которой стремились все передовые умы и силы эпохи, утверждалась философией Фихте в качестве неотъемлемого атрибута человеческого Я.

Во «Втором введении в наукоучение» философ четко обозначил, в каком отношении находится его наукоучение к философии Канта. Характеризуя свое первое основоположение, Фихте утверждает, что в этом акте самомышления, благодаря которому Я впервые возникает для себя, в одно целое соединены действие и созерцание этого действия. Причем, это действие не может быть познано опосредствованно, через понятия; оно дано нам непосредственно в созерцании. Это непосредственное созерцание есть интеллектуальное созерцание. Кант различал созерцание (чувственность) и мышление (рассудок) и отвергал понятие интеллектуального созерцания как одно из основных понятий предшествующего ему рационализма. У него созерцание всегда чувственно; непосредственно даны лишь чувственные впечатления, интеллект же с помощью своих понятий связывает многообразие чувственности. Таким образом, по Канту не может быть непосредственного созерцания при помощи интеллекта (исключая божественный интеллект). У человека активность интеллекта заключается в определении формы познаваемого, но никак ни его содержания. Человек – не творец мира и его созерцание всегда только чувственно.

Что касается Фихте, то для него в акте самосознания, созерцая, Я одновременно и порождает созерцаемое; этот акт и есть интеллектуальная интуиция, «непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто

произвожу» [4, т. 1; 489]. Расхождение с Кантом достаточно серьезное, ибо Фихте считает возможным вывести из первопринципа «Я есмь Я» не только форму, но и все содержание сущего. Поэтому он отвергает кантовский постулат о двух способностях нашего сознания – чувственности и рассудке, а вместе с ним и положение о вещах в себе, как существующих вне познающего субъекта и аффицирующих наше сознание (чувственность). Фихте полагает, что кантовская вещь в себе ограничивает им же (Кантом) введенный принцип активности нашего сознания и порождает целый ряд трудностей и противоречий в его учении. Допустив интеллектуальное созерцание, Фихте устранил вещь в себе как одну из важнейших предпосылок критической философии. По Фихте, нет ничего вне Я, что хоть как-нибудь определяло бы его деятельность: она всецело определяется ею самой. Однако свое положение философ пытается подкрепить ссылками на Канта, утверждая, что тот, якобы, тоже допускал интеллектуальную интуицию в виде понятия трансцендентального единства апперцепции [см. там же; 503]. При этом Фихте не замечает, что этому кантовскому понятию он дает иное толкование и отводит ему не ту роль, которая была у него в «Критике чистого разума». Так, у Канта трансцендентальное единство апперцепции сопровождало все представления в сознании, являясь высшим условием всей синтезирующей деятельности рассудка. Однако у него и речи не было о том, чтобы выводить из этого первоначального единства самосознания все содержание сознания, что, собственно, и делает Фихте, который усматривает лишь внешнюю видимость различия с Кантом. Он пишет: «По Канту всякое сознание лишь обусловлено самосознанием, т.е. содержание его может быть обосновано чем-нибудь вне самосознания (находящимся); результаты этого обоснования не должны лишь *противоречить* условиям самосознания; они только не должны *проистекать* из него. Согласно наукоучению, всякое сознание определено самосознанием, т.е. все, что происходит в сознании, *обосновано, дано, создано* условиями самосознания; и вне самосознания для него нет никакого другого основания» [4, т. 1; 503-504]. Иначе говоря, у Фихте все содержание сознания должно быть выведено из самого сознания, его первопринципа «Я есмь Я».

Кант резко выступил против этого положения и недвусмысленно разъяснил недопустимость использования понятия трансцендентального единства апперцепции в таких целях. Он подчеркнул, что оно есть акт, в котором мне открывается только то, что я существую и больше ничего относительно меня самого: как я существую и т. п. Только синтез мышления и чувственности дают мне это знание. Мы для себя являемся

вещью в себе и познаем себя лишь постольку, поскольку сами себе являемся.

Фихте рассуждает иначе. Он спрашивает: а не является все-таки акт апперцепции актом созерцания с помощью рассудка, не порождается ли в нем впервые само наше Я? Это фактически тождественно вопросу о том, существовало ли наше Я до этого акта созерцания или оно впервые здесь и возникло? Философ полагает, что в этом акте «Я мыслю» оно и рождается впервые. При этом он отождествляет сознание и самосознание, считая, что до акта самосознания вообще не было сознания, что сознание является продуктом свободного акта самоотождествления. Поэтому и философию свою он начинает с требования: стань самосознательным субъектом – и тогда только ты станешь философом! Мысли, следи, как это происходит!

Устранив дуализм источников познания и элиминировав кантовскую вещь в себе, Фихте признал первичность самосознания, как мышления, направленного на себя, и вторичность сознания, как мышления о другом. В связи с этим чрезвычайно важным и логически необходимым в его философской системе стал вопрос о том, как можно из Я – самосознания, этого первопринципа «Я есмь Я», вывести весь существующий мир; как выйти из круга саморефлексии к другому, ибо непосредственно дано только Я?

Фихте полагает, что так же непосредственно достоверно и безусловно как то, что «Я есмь Я», и противоположное ему – «не-Я не есть Я». Только Я полагается первоначально, поэтому и противопоставлять можно только этому Я, и противопоставлять может только само это Я. Противопоставляемое Я есть не-Я. Поэтому **второе основоположение наукоучения** гласит: «Я полагает не-Я». При этом оно вовсе не означает, что человек творит мир вещей и т. п. Пресловутое фихтеанское не-Я – это не вещи вне меня, или природа, как нечто находящееся вне моего сознания. Не-Я – это объект, представление, которое возможно при единственном условии – существовании субъекта, для которого что-то может стать объектом. Объект представляется как «не-Я» только при условии Я. Без Я нет не-Я, нет объекта как представления.

Второе положение точнее может быть определено и как «Я полагает не-Я в Я» (ведь мы уже выяснили, что не-Я находится тоже в Я). Только когда положено само Я, по отношению к нему может быть противоположение, т. е. возможно полагание не-Я. Поэтому Фихте определяет его еще точнее: Я полагает в Я вместе Я и не-Я, т. е. полагает в себе противоположное, или, что то же самое, полагает себя как единство противоположностей, противоречие. Оно требует решения. Следовательно, в Я необходима деятельность, разрешающая

противоречие, создаваемое двумя первыми действиями. Решение этого противоречия есть поэтому *третье необходимое* деяние интеллигенции, выражаемое в третьем основоположении. Решение это возможно только через такое деяние, которое не уничтожает значение обоих первых основоположений. Поэтому оно в определенной мере обусловлено двумя первыми.

Я и не-Я – противоположности, т. е. они взаимно уничтожают себя или всецело, или частью. Но они не могут уничтожить друг друга всецело, так как тогда ни Я, ни не-Я не могли бы быть более положены, так как само Я было бы уничтожено, что противоречит первому положению. Невозможно, чтобы одно из них было всецело уничтожено другим. Уничтожено было бы Я или не-Я; но без Я не может быть и не-Я, что противоречит обоим основоположениям. Полное уничтожение не-Я противоречит второму основоположению.

Но ведь противоположности должны друг друга уничтожать. Единственный способ – чтобы они уничтожались частью, т. е. ограничивали бы друг друга. Значит следует допустить их делимость, т. е. способность к ограничению; вследствие делимости возможно требуемое Я объединение Я и не-Я. Эти делимые Я и не-Я, полагаются неким третьим, обеспечивающим единство противоположностей. Это третье – тоже Я, но Я неделимое, абсолютное: **«Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я».**

Фихте считает, что эти три основоположения наукоучения единственно возможны. Все другие выводятся из третьего основоположения, которое гласит: «Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я». Я и не-Я полагаются оба через Я и в Я, как ограниченные друг другом. Их объединение есть их обоюдное ограничение. В этом обоюдном ограничении с очевидностью содержатся два действия: 1) не-Я ограничивается через Я; 2) Я ограничивается через не-Я. Или, «Я определяет не-Я», и «не-Я определяет Я». Но так как абсолютное Я полагает это обоюдное ограничение Я и не-Я, то оба эти положения в их полной формулировке будут гласить: 1) Я полагает не-Я как определенное через Я; 2) Я полагает самого себя как определенное через не-Я.

Я определяет не-Я, Я полагает не-Я как определенное через Я; т.е. оно поступает, оно практическое Я. На этом положении строится практическое наукоучение Фихте.

Я определяется через не-Я, Я полагает само себя как определяемое через не-Я; т.е. нечто противостоит Я; Я имеет объект, оно представляющее, теоретическое. На этом положении строится теоретическое наукоучение. Итак, наукоучение делится на практическое и

теоретическое – два координированных ряда, образующих вместе связанное целое. При этом реальность не-Я может быть уяснена только из теоретического Я, а необходимость последнего – только из практического. Речь идет о единстве практического и теоретического Я, ибо деятельность субъекта не исчерпывается только познанием, отражением. Я прежде всего действующее; теоретическое Я – лишь условие, предварительная ступень действия, часть практики.

В учении о «теоретическом Я» Фихте осуществляет дедукцию категорий – тождества, отрицания и ограничения. Здесь он показывает сложный диалектический характер субъекта. В учении о «практическом или деятельностном Я» он развивает свои идеи о праве, государстве и нравственности. Так из одного основоположения Фихте вывел две человеческие способности – теоретическую и практическую – как взаимосвязанные и взаимообуславливающие себя способы реализации деятельности субъекта. Вся сфера независимых от Я объектов выступает в теоретическом сознании «как продукт бессознательной деятельности и полагаемых ею ограничений». Полагание этих ограничений, как и теоретическое Я в целом, необходимо для практического Я, ставящего себе цели и реализующего их. Так деятельность Я становится самодостаточной, абсолютной деятельностью, которая сама обеспечивает себя задачами, хотя и делает это совершенно бессознательно. Фихте постоянно подчеркивает, что то Я, которое ставит «препятствия», и то, которое их преодолевает, не знают друг о друге. Мир, природа порождаются бессознательной деятельностью абсолютного Я, но при этом они не являются чем-то самодостаточным. Так, природа, по Фихте, есть всего лишь препятствие для преодоления его практическим субъектом, который сам того не осознавая, все больше приближается к тождеству с самим собой. Идеалом этого движения становится совпадение индивидуального и абсолютного Я и осознание производного характера всей предметной сферы человеческой деятельности как отчужденной от субъекта и выступающей в качестве внешней по отношению к нему. Хотя полное достижение этого идеала является, по Фихте, в принципе невозможным, так как оно привело бы к прекращению абсолютной человеческой деятельности.

Социально-исторические взгляды Фихте, располагающиеся в границах его практической философии, претерпевают своеобразную эволюцию – от идеалов Великой французской революции к идее национального патриотизма и национальности как коллективной личности. Он рассматривает развитие общества как процесс перехода от

бессознательного господства разума через всеобщее падение нравов к сознательному царству разума.

Место и значение Фихте в истории философии определены его вкладом в развитие критической философии после Канта – постановкой и решением задачи изучения фундаментальных основ человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. Это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и последовательном развитии из единого принципа, что и было сделано Фихте, который осуществил реформу критической философии и определил основную цель и направление ее дальнейшего развития. Философия Фихте оказала большое влияние на последующее развитие немецкой философии в лице Шеллинга, наметившего выход из области теории познания в область философии природы как необходимой ступени развития самого духа.

Тема 9. ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ Ф.В.Й.ШЕЛЛИНГА. НАТУРФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ЭТАПЫ РАЗРАБОТКИ.

1. Место Шеллинга в развитии немецкой трансцендентально-критической философии. Этапы жизненного пути мыслителя и его философская эволюция. Шеллинг и Россия.
2. Натурфилософия Шеллинга, ее цели и задачи. Основные принципы философии природы.
3. Переход от философии природы к философии тождества и формулировка её основных принципов. «Общая философия природы» – как завершающее обоснование природы с позиций абсолютного идеализма. Историческое значение натурфилософии Шеллинга.

1. Место Шеллинга в развитии немецкой трансцендентально-критической философии. Этапы жизненного пути мыслителя и его философская эволюция. Шеллинг и Россия. Ф. Шеллинг (1775–1854) – виднейший представитель немецкой трансцендентально-критической философии. Наряду с Гегелем он является создателем одной из последних всеобъемлющих систем философского идеализма, охватывающей, по сути, *все* стороны действительности; учения, высоко абстрагированного, во многом отвлеченного от реального мира и избыточно схематичного, что не помешало ему оставить серьезный вклад в истории человеческой мысли.

Шеллинг родился 27 января 1775 г. в г. Леонберге. В 1790 г. в 15-летнем возрасте он становится студентом факультета богословия Тюбингенского университета (вместе с Гегелем и Гельдерлином), в 23 года (1798) – профессором в Йене, где сближается с кружком романтиков (братья Шлегели, Новалис, Шлейермахер и др.) Последующий период его жизни связан с Баварией – Вюрцбургом (1803 – 1806), а затем Мюнхеном (1806–1820), где он становится членом Академии наук и генеральным секретарем Академии изящных искусств. В 1820–1826 гг. – профессор Эрлангенского, с 1827 г. – вновь Мюнхенского, а с 1841 г. – Берлинского университета. Умер в 1854 г.

Долгое время в отечественной литературе была принята идея о том, что место и значение Шеллинга в мировой философии не так уж и велико, так как он «отрекся от разума и попал в западню веры». Такого рода оценки часто базировались на высказываниях молодого Энгельса, посещавшего лекции Шеллинга в Берлинском университете. Философская эволюция Шеллинга интерпретировалась таким образом, что в последний и наиболее длительный период своей деятельности (примерно с 1810 г.) он отошел от основных и считавшихся прогрессивными принципов немецкой классической философии. Считалось также, что даже в ранний, наиболее интенсивный по результатам, период своего творчества он не сумел, якобы, развить ни одной идеи, которая бы затем более полно и систематично не была представлена в философии Гегеля.

Определение места Шеллинга как в немецкой так и в мировой философии и оценки его творчества должны носить более объективный и взвешенный характер. Важно проследить, с постановки каких задач начинается его собственный путь в философии и насколько успешно они им реализуются. Следует также вскрыть внутреннюю логическую взаимосвязь учения Шеллинга с идеями Гегеля, показать, что именно ранние работы Шеллинга стали своего рода связующим звеном между идеями Канта и Фихте, с одной стороны, и Гегеля – с другой. Таким образом, если бы не эти произведения Шеллинга, деятельность Гегеля могла бы внешне выглядеть не связанной с имманентным философским развитием, идущим от Канта и Фихте.

Шеллинг сыграл значительную роль в дальнейшем разворачивании проблематики критической философии. Так, начиная с Канта, эта философия ставила перед собой задачу изучения глубочайших основ самопознания, т. е. человеческого Я, субъекта как активного творческого начала. После Канта это критическое самопознание нуждалось в систематическом завершении и единстве, но как только эта цель была достигнута, встала не менее важная задача – найти выход из области теории познания в область философии природы как необходимого объекта самого духа. Значение Шеллинга в немецкой философии определяется

тем, что именно на его долю выпала задача осуществить грандиозный переход от самопознания к миропознанию, основанному на принципах кантианско-фихтеанского критицизма. Философский путь Шеллинга и, соответственно, порядок решаемых им проблем можно представить следующим образом: от самопознания к миропознанию, а от него – к богопознанию, что соответствует таким разделам его творчества, как натурфилософия, трансцендентальный идеализм, философия абсолютного тождества, философия откровения.

Особо следует отметить роль и значение идей немецкого мыслителя применительно к русской философии. Тема «Шеллинг и Россия» занимает специальное место в истории философии, так как именно Шеллинг надолго стал властителем дум этой страны, где его знали и ценили не меньше, а, может даже и больше, чем в родной Германии. Русское шеллингианство составило целое направление в духовной жизни России. Среди наиболее известных поклонников учения великого немецкого философа следует назвать имена врача Д. М. Велланского – одного из первых переводчиков работ Шеллинга на русский язык, лицейского учителя Пушкина филолога и философа – А. И. Галича, поэта и дипломата Ф. Тютчева, а также, В. Ф. Одоевского, П. В. Киреевского, С. П. Шевырева, Д. В. Веневитинова и др. Определённое влияние идеи Шеллинга оказали и на П. Я. Чаадаева, Н. В. Станкевича, В. Г. Белинского, М. А. Бакунина и К. С. Аксакова. Им особенно импонировали шеллингианские поиски Бога и человека, понимание души как части природы, доступность его работ по сравнению с очень сложными для чтения произведениями Канта и Гегеля.

Шеллинг также любил русскую культуру и философию, усматривая в последней много общего с его собственными взглядами – акцентирование нравственной проблематики, придание особой роли искусству и литературе. Полагая, что религиозное чувство давно выродилось на Западе, он обращал свой взгляд в сторону страны, где, на его взгляд, реализовывались многие из идей его религиозной философии.

2. Натурфилософия Шеллинга, ее цели и задачи. Основные принципы философии природы. Прежде чем выработать свою точку зрения, Шеллинг целиком находился под влиянием идей Фихте. Все его работы до середины 1790-х – «О возможности философии вообще» (1794), «О Я как принципе философии...» (1795), «Философские письма о догматизме и критицизме» (1796) – представляют собой не более чем великолепные комментарии к наукоучению его гениального предшественника. В 1795 г. Шеллинг публикует статью «Новая дедукция природы», в которой высказывает очень важную для всего его

последующего развития мысль о *свободе*, как о безусловном, лежащем в основе всего сущего абсолютном бытии, принципе мира и природы. Отсюда следует, что каждое бытие есть обнаружение и явление этой свободы. Свобода же в явлении есть не что иное, как жизнь, следовательно, все обладает жизнью, в том числе и природа, и в этом плане между нею и духом нет противоположности. Именно эта мысль Шеллинга определила смысл всей его последующей философии.

Шеллинг приходит к осознанию собственной задачи изнутри фихтеанского учения. Расхождение между мыслителями наметилось в понимании природы. Если Фихте направлял свой интерес главным образом на то, как субъект сам определяет и формирует себя, и оставлял вне рассмотрения бессознательно действующее и творящее природу Я, то, по Шеллингу, такое Я и не есть еще собственно субъект; чтобы стать таким, оно должно пройти длительный путь бессознательного природного развития. Шеллинг был убежден, что начинать философию сразу с самосознающего Я неисторично; следует вернуться к его истокам, изобразив весь генезис самосознания и тем самым необходимость его появления. Так, анализу самосознания оказался предпослан анализ природы, которая предстала у Шеллинга как бессознательное творчество самого духа, необходимый продукт его развития, им же самим – духом и созерцаемый.

При этом Шеллинг различает сознание, дух как субъект в качестве абсолютно свободной чистой деятельности, с одной стороны, и дух как предмет, продукт развития природы с другой, т. е. дух как сознательное и как бессознательное. Философия, по мысли Шеллинга, должна стать по своей природе генетической, воспроизводить дух как в его бессознательном, так и в сознательном развитии; стать своего рода реконструкцией и природы (а это и есть дух в его бессознательном развитии), и собственно духа; познанием как истории природы, так и самосознания. На этом этапе его эволюции учение Шеллинга распадается на две части – философию природы и философию трансцендентального идеализма (теорию познания). При этом философия природы становится важной и необходимой частью трансцендентального идеализма, чего не было у Фихте, видевшего в природе только не-Я, не имеющее значения самостоятельной реальности. Шеллинг придает ей это значение, создавая свое натурфилософское учение. Именно отсюда и начинается его самостоятельное развитие как философа.

Основной проблематикой натурфилософии Шеллинга с критической точки зрения становится выяснение вопроса о том, как мир приходит к

тому, что он познается человеком. Как осуществляется этот переход от непознаваемости к познаваемости, от незнания к знанию? Все эти вопросы целесообразно было бы свести к следующему: как из природы возникает дух или как природа (в человеке) приходит к знанию? Хотя и в специфической форме, Шеллинг продолжает развитие критической философии. Подобно своим предшественникам – Канту и Фихте – он фактически решает вопрос **об условиях познания**: как человек, будучи явлением природы (т. е. предшествующим познанию), начинает познавать природу или как природа приходит к тому, что она познается человеком? С этой точки зрения знание возникает как необходимый продукт разума, заложенный и организованный природой в человеке.

Шеллинг пытается исследовать природу до той самой ступени её развития, когда возникает знание. При этом он распространяет диалектический метод Фихте на анализ природных процессов, провозглашая основные принципы своей натурфилософии:

а) **принцип единства природы и духа**. Возводя его в ранг основополагающего, Шеллинг руководствуется главным вопросом всей критической философии: как возможно познание природы как объекта вне нас? Это становится возможным потому, что природа существует как бессознательный интеллект, как необходимое творчество духа, его продукт. Следовательно, она может быть его объектом, т. е. познаваемой. Дух и природа, по Шеллингу, это одно и то же: дух развивается и осуществляется в форме природы, а последняя реализует законы духа;

б) **принцип всеобщего развития и единства мира**. Огромная заслуга Шеллинга состояла здесь в том, что он дал мощный импульс для развития естествознания своего времени, показав, что все явления природы едины, что даже неорганической природе присуще единство всех ее физических сил – электричества, магнетизма и химических процессов. В органике он предвосхитил многие идеи дарвинизма, говоря о естественном прогрессивном развитии и возникновении органических форм из одной первоначальной. Шеллинг много писал и о связи неорганической природы с органической, явно превосходя здесь Канта, отказавшего естествознанию своего времени в возможности познать естественную историю развития жизни даже в ее простейших формах. Неслучайно современники Шеллинга считали его философию природы, или умозрительную физику, единственно оригинальной великой идеей, появившейся в Германии в области свободного умозрения после главного сочинения Канта. Впервые со времени новейшего развития естествознания здесь была подвергнута общему обзору вся область

физики, и эта наука «была освобождена от того наследственного заблуждения, что организм не может быть выведен из имманентных законов учения о природе». Шеллинг впервые установил, что мир – это органическое целое, а организм, бывший прежде лишь «обременительным придатком физики», – центр физики. Провозглашенный им принцип единства природы, отсутствия в ней разобщенных субстанций и неразложимых первоэлементов подготовил почву для многих естественнонаучных открытий (Эрстеда о связи между электричеством и магнетизмом, Гальвани, Вольты, Лавуазье, Пристли, Фарадея и др.);

в) **принцип полярности.** Согласно этому принципу, тождество электричества, магнетизма, химических, биологических и интеллектуальных процессов состоит в том, что действие везде определяется противоположностями, т. е. всякое природное тело есть результат взаимодействия противоположно направленных сил. Философия природы, по Шеллингу, и должна воспроизвести ход развития бессознательного интеллекта (природы), исследуя то внутреннее противоречие, которое наполняет его и приводит в движение;

г) **принцип развития или творчества природы,** обнаруживающий себя в этом внутреннем ее противоречии. Природа находится в изначальном движении; покой, устойчивость здесь лишь относительны. Отсюда знаменитое шеллинговское: природа не только *natura naturata* (продукт), но и *natura naturans* (продуктивность, деятельность, субъект). Развитие осуществляется в ней как своеобразная «иерархия организаций»: от объективного – к субъективному через так называемое потенцирование – возрастание субъективности, восхождение ее форм.

3. Переход от философии природы к философии тождества и формулировка ее основных принципов. Историческое значение натурфилософии Шеллинга. Для философии природы Шеллинга, как, впрочем, и для всей его философии, характерно отсутствие какой-либо целостной, единой концепции, пронизанной одной главной идеей. Шеллинг излагает свою натурфилософию в следующих статьях: «Идеи к философии природы» (1797), «О мировой душе» (1798), «Первый набросок системы философии природы» (1799), «Введение к наброску системы философии природы» (1799). Однако любую из выше упомянутых статей нельзя рассматривать как звено в последовательно развертывающейся цепи. Скорее, в каждой из них Шеллинг совершенно по-новому формулирует свою задачу, прибегает к повторам и т. п. Это очерк, который всё время отливается в новые формы. Сначала это часть теории познания, призванная заполнить пробелы фихтеанского

наукоучения; затем – самостоятельная часть его философской системы. Разработав же философию тождества, Шеллинг предпримет попытку и философию природы обосновать уже с помощью нового открытого им принципа тождества. Неслучайно Гегель, его непосредственный философский последователь, охарактеризует натурфилософскую концепцию как «собрание отдельных идей», в котором мысли Шеллинга находятся «в постоянном течении», а его философия природы «не представляет собою организованного, расчлененного целого, а состоит больше в нескольких всеобщих моментах, которые единственно только и являются тем, что остаются одинаковыми в разных изложениях». Рассмотренный ранее натуралистический вариант его философии природы и по времени, и чисто концептуально предшествует философии тождества. Следующий вариант уже непосредственно основывается на этой философии тождества, более того, он имеет, скорее, теософский оттенок. Итак, натурфилософия Шеллинга проходит два фазиса своего развития, отделенные друг от друга философией тождества, которая сама вытекает из первого и в свою очередь обосновывает второй фазис. На первом этапе, выясняя вопрос о том, как из природы возникает дух, знание, мыслитель приходит к выводу, что развитие природы осуществляется через потенцирование – постепенное динамическое возвышение ее форм в сторону возрастания субъективности.

В 1801 г. Шеллинг напишет «Изложение моей системы философии», где обозначит главные проблемы уже по-новому осмысленной им натурфилософии: 1) исследование материи и ее форм, реконструкция динамического процесса и его ступеней в формах магнетизма, электричества и химизма (динамика); 2) реконструкция жизни, исследование организации и основных форм проявления жизни (органика). Если главной идеей его динамики становится исследование природы в качестве познаваемого объекта как сплошного динамического процесса, основными факторами которого становятся силы притяжения и отталкивания, то в органике Шеллинг пытается распространить динамические принципы применительно к природе органической, живой. На этом этапе развития его натурфилософии намечается переход Шеллинга на позиции объективного идеализма, ибо сама природа, рассматриваемая ранее как субъект, как деятельностная продуктивность, постепенно превращается в перманентное объективирование бесконечного абсолютного субъекта. Так натурфилософские идеи органично перетекают в его учение о тождестве. Это не означает возникновения в принципе нового варианта философии природы, а предполагает, скорее, более широкую, чем ранее, постановку задач и,

быть может, более глубокое их обоснование. Здесь на первый план выступают те вопросы, которые ранее полагались как пограничные, а не собственно натурфилософские. Это прежде всего вопрос *об отношении природы и духа*, а также *что такое природа и как она возможна*. Заметим, что эти вопросы непосредственно перекликаются с кантовским «что такое знание и как оно возможно?» и фихтеанским «что такое самосознание и как оно возможно?».

Итак, природа – это творческая активность и одновременно познаваемый объект, творящий принцип и объект созерцания. Шеллинг спрашивает: как она может быть и тем и другим? В этом и состоит суть вопроса о том, как возможна природа. Решается он следующим образом. Оказывается, что природа не есть безостановочная творческая чистая деятельность – в таком случае мы не могли бы познать ее и представить в качестве объекта. Она есть и процесс, и продукт одновременно. Причем деятельность не переходит в продукт целиком, не растворяется и не исчерпывается в нем, а продолжается дальше. Шеллинг говорит о единстве деятельности и продукта, в чем и заключается стремление природы к бесконечному развитию. Каждый её продукт становится как бы пунктом в ее эволюционном развитии, в котором сконцентрирована творящая природа. Так природа становится познаваемой благодаря тому, что на определенном этапе ее эволюции творческая деятельность ограничивается, отливается в конкретную форму – продукта. А весь бесконечный ряд развития первичного продукта природы-априори складывается из перехода от одной её формы к другой, из постоянной смены ее форм, того, что Шеллинг образно обозначил бесконечной метаморфозой природы. Как же возможно познание природы как метаморфозы? Шеллинг вводит здесь понятие «материи» – некоего постоянного субстрата всех изменений, в котором продукт фиксируется и является уже как устойчивый субстрат всякой смены. Природа оказывается познаваемой лишь как материя, и все, что ранее говорилось о природе как продукте, Шеллинг переносит теперь на материю. Природа познаваема лишь как продукт, продукт пребывающий, как материя, как своеобразное равновесие ее внутренних сил. Далее он исследует материю как динамически восходящий ряд, как субъект, под углом зрения ее творящей деятельности. Необходимыми ступенями этого ряда становятся: магнетизм, электричество, химизм, а затем осуществляется подъем материи на более высокую ступень ее развития – органическую. В представленной таким образом картине развития природы мыслящий человек, или субъект, появляется на высшей ступени ее потенцирования.

Так природа становится первичной по отношению к Я, мыслящему субъекту.

Таким образом, на завершающем этапе разработки философии природы после того, как была написана работа «Система трансцендентального идеализма», место философии природы в отношении теории познания (или наукоучения Фихте) существенным образом меняется. Из учения, призванного заполнить пробелы наукоучения, философия природы сначала раздвигает границы этого наукоучения, а затем становится обособленной и независимой от него частью. Она начинает требовать коренного преобразования всей предшествующей критической философии исходя из собственных принципов, сам же Шеллинг осознает потребность в создании оригинальной системы философии, совершенно независимой от Фихте. Его натурфилософия приобретает при этом все более трансцендентальный характер. Это особенно видно при освещении вопроса о соотношении философии природы и теории познания.

Шеллинг полагает, что они относятся друг к другу так, как природа относится к Я (сознанию). Она, считает философ, не может быть только объектом познания, феноменом, но и имеет реальное значение. Это – реальность, развитие которой предшествует сознанию и, более того, она обуславливает его. Поэтому философия природы не может быть только частью теории познания; она сама должна дать «физическое объяснение идеализма» (т. е., учения о сознании и познании), а также показать, что отделение сознания от природы есть «намерение самой природы, которая уже издали наметила путь к высоте, которой она достигла с помощью разума». Сознание, поэтому, не есть первоначало, с которого следует начинать, нельзя упускать всю предварительную историю сознания, которая и есть развитие природы. Логически из этого вытекает, что субъективным идеализмом философия быть не может, так как она не может вывести сознание с помощью средств уже готового сознания. Хотя философия природы – это тоже идеализм, но это не идеализм Я, а идеализм природы, который первоначален по отношению к идеализму Я. Шеллинг так и говорит, что если остаться на позиции Фихте, то невозможно выйти за границы сознания и постигнуть предмет до его вступления в сознание. Ведь Я – это только высшая потенция развития природы, сама же природа есть депотенцированное Я, и субъект, и объект одновременно, из которого затем возникает субъект-объект сознания.

Итак, природа есть первопринцип, первично-субъективное и вместе с тем, объективное начало. Именно она сама в своем развитии приходит к

самосознанию, которое есть итог, сумма, результат этого саморазвития природы. В философии природы мы, по Шеллингу, как бы отвлекаемся от созерцающего Я, субъекта, и вместо него акцентируем внимание на бессознательной деятельности, природе, этом бессознательном субъект-объекте.

В этом пункте философия природы органично перетекает в философию тождества, согласно которой существует только один мир, в котором заключено все: и природа, и дух. Речь идет о некоем первоначальном единстве субъективного и объективного, служащем исходным пунктом любого развития – абсолютной индифференции, из которой через потенцирование осуществляется возвышение субъективного из объективного. Однако при этом принцип тождества субъекта и объекта сохраняет роль основного содержания развития как всего мира, так и каждой из его ступеней. Все в мире есть единство субъективного и объективного, а различия между ними обусловлены лишь количественным преобладанием того или другого. Выходит, что природа и реальна, и идеальна одновременно, т. е. существует независимо от нашего познания ее, которое ею и обусловлено, и в то же время включает в себе самой условия этого познания и его принципы. Так Шеллинг выходит за рамки субъективного идеализма Фихте, вкладывая в основу самой природы принципы ее же познания. Свое учение, познающее тот принцип, из которого с необходимостью следует действительный мир, заключающий в себе и природу, и дух, абсолютное тождество субъекта и объекта, идеального и реального, Шеллинг назовет **абсолютным идеализмом**.

Последние сочинения Шеллинга по философии природы – его «общая философия природы» – это обоснование природы с позиций абсолютного идеализма. Здесь мир становится тождественен идее – объектом абсолютного знания, а природа все больше отождествляется с Божественной жизнью, превращаясь в откровение Божественного мира идей. Абсолютное становится Богом, вначале тождественным природе, а затем ее духовной первоосновой, абсолютной волей к откровению самого себя, богопознанием. Философия природы постепенно становится источником возрождения религии, а сам Шеллинг чувствует себя мыслителем, призванным возвестить эту новую эпоху всему миру: эпоху тождества духовного мира в науке, религии и искусстве. Он напишет, что чудеса истории, загадки религии, отвергаемые невежеством, будут раскрыты нам природою. Здесь улавливается программа всей его будущей деятельности – вывести из сущности природы истинность религиозного созерцания, естественной религии с ее чудесами и загадками.

Завершая разговор о философии природы Шеллинга, следует еще раз отметить, что во многом именно она составила основной вклад мыслителя в историю мировой философии. Многие из сформулированных Шеллингом принципов были подтверждены затем развитием естествознания, а ряд гениальных идей и открытий этого естествознания были, в свою очередь, предвосхищены чисто умозрительным путем именно этим философом.

Тема 10. СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА ШЕЛЛИНГА. УЧЕНИЕ ОБ АБСОЛЮТНОМ ТОЖДЕСТВЕ

1. Соотношение философии природы и системы трансцендентального идеализма в учении Шеллинга. Структура философии трансцендентального идеализма, ее основные цели, задачи и методологические принципы.

2. Границы теоретической и практической философии. Философия искусства – высшее, завершающее звено системы трансцендентального идеализма.

3. Шеллинг о задачах философии тождества. Философия откровения позднего Шеллинга.

1. Соотношение философии природы и системы трансцендентального идеализма в учении Шеллинга. Структура философии трансцендентального идеализма, ее основные цели, задачи и методологические принципы. Первой попыткой построения Шеллингом собственной системы взглядов, сознательно опирающейся на выводы, полученные в ходе выработки идей и подходов философии природы, явилась вышедшая в печать в апреле 1800 г. «Система трансцендентального идеализма». Это предполагало критическое переосмысление философских идей, доминировавших в Германии в последней трети XVIII в., – главным образом кантианства и фихтеанства, а также изменение места философии природы по отношению к теории познания. Из учения, призванного заполнить пробелы фихтеанского трансцендентального идеализма и бывшего его неотъемлемой частью, философия природы превращается в самостоятельное учение. Более того, она постепенно раздвигает свои границы и теперь, исходя уже из ее положений и принципов, Шеллинг начинает перерабатывать всю предшествующую критическую философию.

Шеллинг ставит в качестве главной цели своей работы – «расширить трансцендентальный идеализм до тех пределов, которые позволят ему

стать тем, чем он действительно должен быть, а именно системой знания» [5, т.1; 228]. При этом он был окончательно убежден, что учение его предшественника и наставника – Фихте – здесь не может быть использовано в качестве эталона. Заявка на оригинальную версию трансцендентального идеализма привела вначале к активной полемике в виде переписки Шеллинга и Фихте, а затем и к полному разрыву отношений между ними.

В Предисловии к «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг четко сформулировал цель данной работы, показав фактически, что ограниченный субъективный идеализм Фихте, изображающий мир лишь таким, каков он есть в представлении субъекта, должен быть дополнен «посредством изложения всех частей философии в их единой последовательности». Философия, по Шеллингу, не может быть субъективным идеализмом, т. е. она должна вывести сознание не из него самого, а из природы, ведь именно она, будучи и субъектом и объектом одновременно, порождает из себя сознание, которое является высшей потенцией этой природы. Поставив перед собой задачу – осмыслить человеческое знание во всей его системности и целостности, т. е. «дать идеализм во всей полноте» и доказательности, Шеллинг представил саму философию в виде «непрерывной истории самосознания, для которой все известное из опыта служит лишь памятником и документом». Чтобы точно и полно отразить этот ход истории самосознания, Шеллинг попытался тщательно отделить друг от друга отдельные ступени его развития и представить их в строго определенной последовательности, когда Я поднимается до сознания в его высшей потенции. Особую важность в показе истории самосознания философ придает «параллелизму природы и интеллигенции» (т. е. разума). Раскрыть его в полной мере, как он считал, может лишь по-новому изложенная трансцендентальная философия, которая только в сумме с натурфилософией тождественна всей философии как таковой.

Во Введении к своей работе Шеллинг последовательно раскрывает суть самого понятия трансцендентального идеализма и специфику его задач по сравнению с задачами натурфилософии. Полагая, что философия должна объяснить факт соответствия наших представлений предметам (или субъективного объективному, интеллигенции – природе) и утверждая тождество субъективного и объективного, Шеллинг тем не менее считал, что ни один из этих двух факторов познания не может быть признан изначально зависимым от другого без тщательного рассмотрения. При этом он признавал здесь два возможных пути рассуждений, или две стороны проблемы, первую из которых уже разрешила философия

природы, показав, как природа становится объектом наших представлений, как она приходит к знанию (интеллекту): сам интеллект возникает из природы, которая и есть не что иное, как развивающийся интеллект. Но есть, по Шеллингу, и другая сторона проблемы – вопрос о том, как интеллект приходит к природе или как к субъективному присоединяется объективное начало, согласующееся с ним. Это, по мысли Шеллинга, и становится главной проблемой трансцендентального идеализма. Таким образом, если натурфилософия считает первичным объективное и из него выводит субъективное, то трансцендентальная философия вынуждена идти в противоположном направлении. Исходя из субъективного как первичного и абсолютного начала, она должна вывести объективное. Тем самым она становится другой необходимой и основной наукой философии.

Шеллинг наметил предварительное *деление* своей трансцендентальной философии, предметом которой стало у него само знание, или «знание вообще». Он выводит это деление из ряда изначальных убеждений самого обыденного сознания. Наши представления, считает он, соотносятся с вещами, как их копии, которые возникают необходимо, или принудительно. Этим первым изначальным убеждением Шеллинг определяет первую задачу своей философии, решение которой он относит к области *теоретической философии*, – объяснить, каким образом представления могут абсолютно совпадать с вещами, существующими независимо от них. Следующее, столь же изначальное убеждение, заключается, по Шеллингу, в том, что представления возникают в нас посредством свободы, без какой-либо необходимости. Отсюда он выводит вторую проблему философии: каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится, причем изменено так, что оно полностью совпадет с мыслимым. Объекты, таким образом, определяются здесь самими нашими представлениями, которые возникают произвольно и обуславливают возможность нашей свободной деятельности, вытекающей, в свою очередь, из преобразующего, или, практического интеллекта. Решение этой задачи мыслитель относит к области *практической философии*. Анализируя эти задачи, Шеллинг столкнулся с противоречием, разрешая которое, он попытался дать свой вариант преодоления разделения философии на теоретическую и практическую, которое имело место в предшествующей трансцендентальной философии. В самом деле, как интеллект может быть одновременно копирующим и полагающим цели, зависимым и независимым от вещей? Ответ Шеллинга предполагает признание наличия предустановленной гармонии между двумя мирами –

идеальным и реальным, существования одной и той же деятельности, посредством которой производится объективный мир и находит свое выражение воление, т. е. деятельность, которая создает объекты и копирует их. По Шеллингу, это не две разных, а единая продуктивная деятельность, которая в продуцировании мира продуктивна бессознательно, а в свободном волении – продуктивна сознательно. Из этого ее единства вытекает соответствие вещей и представлений, объективного и субъективного, бессознательного и сознательного (Шеллинг явно повторяет здесь идею Фихте об интеллектуальной интуиции, полагая, что предметы познаются непосредственно в момент их появления).

Отсюда мыслитель выводит последующие разделы своей философской системы. Изначальное тождество деятельности, которая производит мир, и той, которая находит свое выражение в волении, предстает перед нами, по Шеллингу, в продуктах первой, и эти продукты являют собой результат деятельности – сознательной и бессознательной одновременно. Так природа и как целое, и в своих отдельных продуктах представляется философу, с одной стороны, сознательным творением и в то же время продуктом слепого, бессознательного интеллекта. Иначе говоря, здесь действует слепой разум, но продукты его деятельности всегда целесообразно определены, ибо природа действует согласно слепым целям, механически давая образцы и приводя их в исполнение. Согласно Шеллингу, «природа целесообразна, не будучи объяснима в своей целесообразности». Философия, занимающаяся целями природы, или телеология, и есть та область, где теоретическая и практическая философия объединяются. Этот раздел философии Шеллинг называет **философией природных целей**. Выше упомянутое тождество он обнаруживает не только в природе, но и в самом субъективном – в сознании, в Я. Примером такого творчества он считает эстетическую деятельность, или искусство, каждое произведение которого может быть понято именно как продукт этой одновременно сознательной и бессознательной деятельности. Выходит, что и реальный мир природы, и идеальный мир искусства являются продуктами одной и той же деятельности (или сочетанием двух деятельностей – бессознательной и сознательной). Другое дело, что в первом случае речь идет о бессознательном, а во втором – о сознательном творчестве. Отсюда Шеллинг постулирует в виде самостоятельных частей его системы трансцендентального идеализма философию природных целей и **философию искусства**. Причем, именно последняя, как мы увидим, у него оказывается «общим органом философии и заключительным

аккордом во всей её архитектонике». Таким образом, именно художественно-эстетическое созерцание, а не научное познание, не рассудок и не разум мыслитель ставит в центр своей философии. Структура его системы предстает тем самым в виде четырех элементов:

- система теоретической философии, которая отвечает на вопрос, как интеллект познает мир;
- система практической философии, которая отвечает на вопрос, как практический интеллект преобразует этот мир, приводя его в порядок;
- философия природных целей, анализирующая творческую, целеполагающую деятельность природы;
- философия искусства, отвечающая на вопрос, как интеллект творит мир.

Однако прежде чем непосредственно перейти к изложению своей системы трансцендентального идеализма, Шеллинг формулирует методологические основания (или, как он сам их называет, основоположения), опираясь на которые он собирается решать поставленные задачи. Речь идет о так называемом *органе* трансцендентальной философии, в роли которого у Шеллинга выступает внутреннее чувство, своего рода интеллектуальное созерцание, которому отводится решающая роль в познании и природы, и Я (интеллигенции) [5, т. 1; 241]. Он объясняет это тем, что единственным непосредственным объектом трансцендентального рассмотрения является субъективное, которое никак не может стать, подобно объекту математики, объектом внешнего созерцания: духовное постигается только изнутри, благодаря самосознанию, которое и есть единство созерцания и рефлексии. Здесь же Шеллинг провозглашает свою мысль об эзотерическом характере философии (тезис, критикуемый позднее Гегелем в «Феноменологии духа»), считая, что склонность к ней не может быть распространена более чем склонность к поэзии.

Далее продолжит разговор на тему методологии, сформулировав наряду с «органом» *принцип и метод* трансцендентальной философии. В роли так называемого принципа он дедуцирует то условие, благодаря которому только и возможна интеллектуальная интуиция (т. е. интеллект, который одновременно и действует, и созерцает себя в этом действии). Таким условием, по Шеллингу, становится самосозерцание, или самосознание. В Я попадает лишь то, что оно само только и порождает; Я само становится для себя своим объектом [5, т. 1; 244-245]. Под методом же Шеллинг понимает непрерывность развития Я, которое постоянно действует и одновременно рефлекирует свою деятельность, переходя от

акта рефлексии к новому более высокому действию, а от него вновь к акту рефлексии и т. д. Так, впервые в философии Шеллинг представил Я (сознание) не как нечто готовое, а как необходимый ряд актов, как нечто, находящееся в состоянии постоянного развития, как бы заставив его возникнуть перед своими глазами. Задачи трансцендентальной философии конкретизируются им теперь следующим образом: воспроизвести, или выразить в виде последовательного ряда актов, «историю самосознания», как необходимое развитие Я с помощью интеллектуальной интуиции. При этом Шеллинг акцентирует различие между самим развитием интеллекта и направленным на него созерцанием, между объектом и субъектом, реальным и идеальным рядами, оригиналом и копией. Истина может быть достигнута лишь тогда, когда оба ряда совпадут, тогда и «подражание удалось совершенно». Сама философия с этой точки зрения становится единственной наукой, рассматривающей двойной ряд, своего рода свободным подражанием, повторением первоначального ряда актов, на которые распадается единый ряд самосознания, анамнезом (припоминанием), как называет ее Шеллинг. Так, еще за семь лет до гегелевской «Феноменологии духа» Шеллинг обосновал идею историзма в развитии человеческого познания. Он показал «одиссею человеческого духа» в его движении от самых первоначальных к высшим ступеням развития.

2. Границы теоретической и практической философии. Философия искусства – высшее, завершающее звено системы трансцендентального идеализма. Изложение содержания системы трансцендентального идеализма Шеллинг начинает с третьего, главного, раздела, посвящая его теоретической философии; соответственно, четвертый, пятый и шестой разделы представляют собой изложение остальных трех частей – практической философии, философии природных целей и философии искусства. Самым большим по объему и, пожалуй, важным по степени значимости становится у него третий, главный, раздел (теоретическая философия, или собственно теория познания). В чисто количественном плане он почти в два раза превышает четвертый раздел (практическую философию) и в котором он реконструирует основные *эпохи* (ступени) развития теоретического Я-интеллекта:

1) от первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания, когда Я не осознает ни себя, ни своей деятельности, осуществляемой бессознательно и представленной пока в сознании только в виде ее результатов – как объект, вещь. Интеллект на этой ступени развития предстает как «страдающий», аффицированный извне положенным –

вещью, которая на самом деле оказывается всего лишь его же деятельностью в виде не-Я, просто пока не знающей себя;

2) от творческого созерцания до рефлексии, когда предметом ощущения становится уже не нечто внешнее типа вещей, а продукт самого созерцания – ощущение. Интеллект оперирует здесь с предметами без их непосредственного присутствия – на уровне представлений, не осознавая своей деятельности, он познает ее продукты и делает это вполне сознательно;

3) от рефлексии до «абсолютного волевого акта», когда теоретический интеллект оказывается и связан, и свободен одновременно: он по-прежнему скован своим материалом в виде объектов, данных ему в созерцании, но в то же время он свободен в том, как он их рассматривает. На этом этапе акт деятельности уже отличается Шеллингом от продукта этого акта, сама деятельность – от ее объекта; деятельность впервые как таковая вступает теперь в сознание. Результатом рефлексии является уже не объект и не представление о нем, а понятие, суждение и т. п.

Преодолев скованность предметами созерцания и приступив к познанию своей необходимой деятельности, интеллект начинает отличать от нее деятельность свободную и сам становится свободным, т. е. существующим для себя и как субъект, и как объект. Тем самым он подпадает в сферу рассмотрения *практической философии*. С эпохи свободного воления начинается отсчет совершенно иного рода деятельности Я – ряд его самосознательных актов, благодаря которым, по Шеллингу, возникает мир так называемой «*второй природы*» (заслуга первой формулировки этого термина принадлежит именно Шеллингу, а не Марксу, как это было принято в советской историко-философской традиции). Практическая философия и представляет собой изложение его взглядов на проблемы социальной философии – воспитания, свободы, права, морали, истории и т. д. Вся эта проблематика будет впоследствии выведена Гегелем в такой части его учения, как философия духа. Причем, многие интересные догадки, традиционно приписываемые историками философии Гегелю, впервые будут высказаны именно Шеллингом в его практической философии, хотя, быть может, и не всегда в таком систематическом изложении, как у его последователя. Речь идет, к примеру, о понимании истории как прогрессе в осознании свободы; о свободе, как осознанной необходимости и т. п.

В своей практической философии Шеллинг сумеет пробиться через многочисленные рубежи, старательно укрепленные его великими предшественниками – Кантом и Фихте, противопоставившими

свободную целесообразную деятельность людей естественной необходимости. С помощью главной идеи всей своей философии – идеи тождества – он сводит к единству отражение мира и обращенную на него сознательную деятельность преследующего свои цели человека. Волевая практическая деятельность, по Шеллингу, есть не что иное как «продолженное созерцание», так как здесь имеет место даже не переход, а развитие Я, продолжение того, что в теоретическом интеллекте – созерцании – осуществлялось скрыто и бессознательно. Эта мысль также найдет свое отражение в учениях Гегеля и Маркса в виде идеи о единстве познания и преобразования мира.

Философия природных целей излагается Шеллингом очень кратко. Шеллинг мотивирует это тем, что являемое в природе изначальное тождество сознательной и бессознательной деятельности не находит своего последнего основания в Я как результате сознательной человеческой деятельности и собственном продукте субъективного, рассмотрением которого занимается трансцендентальная философия.

И, наконец, завершает учение дедукция так называемого всеобщего органа философии, или основных положений *философии искусства* согласно принципам трансцендентального идеализма. И хотя по объему этот раздел его философии тоже не очень велик, в содержательном плане он представляет собой большую важность. Дело в том, что именно здесь Шеллинг, по сути, достраивает все здание системы и делает основополагающие выводы об отношении философии искусства к системе философии в целом, более того, он подводит итоги своего философствования на данном этапе собственной эволюции.

Шеллинг считает, что в философии искусства должна быть разрешена последняя задача трансцендентального идеализма – показать, как Я завершает свое развитие и самосозерцание. Оно впервые должно познать самого себя в своей сущности, в единстве теоретической и практической деятельности, свободы и необходимости, бессознательного и сознательного. Шеллинг считает, что недостаточно, что Я *есть* такое тождество; оно должно само увидеть его, созерцать его – и не просто как объект, а как объект, положенный им самим, как свой продукт. По мысли философа, «нужно объяснить, каким образом само Я может сознать первичную гармонию объективного и субъективного».

Шеллинг так и не нашел этого тождества в философии истории (практической философии), так как здесь оно было снято ради свободы «действия», путем отпадения от тождественности субъективного и объективного, сознательного и бессознательного. Однако эта свобода

должна все же выступить в качестве объективного начала; еще до того, как стать объектом сознательной деятельности, она обнаруживает себя в природе. В силу же того, что в системе трансцендентальной философии акцент был сделан на рассмотрение именно субъективного, искомое тождество должно быть обнаружено не в бессознательно целесообразном природном продукте, а именно в результатах сознательной человеческой деятельности. Последняя при этом рассматривается как собственный продукт самого Я, причем такой продукт, где это совпадение может и созерцаться, и осознаваться самим Я. Эта задача может быть реализована только созерцанием искусства. Самосозерцание Я и завершается у Шеллинга в таком объекте, в котором оно (Я) познает свой собственный продукт и при этом вполне осознает эту свою деятельность. Шеллинг считает, что такой специфический продукт и есть произведение искусства. Художественная деятельность, имеющая глубоко творческий характер, одновременно и свободна, и в то же время подчинена принуждению; она обдумана и импульсивна, сознательна и бессознательна. Только в искусстве оказывается возможным добиться превращения субъективного в законченную объективность, только здесь происходит разрешение противоречия, присущего самой природе философии. При этом Шеллинг имеет в виду факт вечной разобщенности в ней двух рядов – субъективного и объективного.

Искусство потому и приобретает статус высшего момента системы, что оно «беспрестанно все вновь и вновь подтверждает то, что философия не может дать во внешнем выражении, а именно наличие бессознательного в его действовании и продуцировании его изначального тождества с сознательным». Шеллинг пишет, что «искусство есть для философа наивысшее именно потому, что оно открывает его взору святая святых, где как бы пламенеет в вечном и изначальном единении то, что в природе и в истории разделено, что в жизни и в деятельности, так же как в мышлении, вечно должно избегать друг друга. Представление о природе, которое искусственно строит философ, для искусства изначально и естественно. То, что мы называем природой, – поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами. И если бы загадка могла бы открыться, мы увидели бы одиссею духа, который, удивительным образом заблуждаясь, в поисках себя бежит от самого себя, ибо сквозь чувственный мир за полупроницаемой дымкой тумана лишь мерцает, как мерцает смысл в словах, некая страна фантазии, к которой мы стремимся» [5, т. 1; 484]. Шеллинг заканчивает изложение своей системы трансцендентального идеализма следующим замечанием: он полагает, что её можно считать завершённой, если она возвращается к своей исходной

точке. Это, по его мнению, и произошло, ибо изначальная гармония между субъективным и объективным, данная первоначально лишь в интеллектуальном созерцании, сделалась теперь объективной. Тем самым исследуемый объект – само Я – дошло до той точки, в которой оно находилось в самом начале философствования. Искомая гармония Я с самим собой была установлена через ряд ступеней прогрессивного развития системы, или, по Шеллингу, через так называемое «потенцирование»: от первой и простейшей потенции в самосознании (теоретического Я, созерцающего мир) – до высшей, эстетической потенции – художественного Я.

3. Шеллинг о задачах философии тождества. Философия откровения позднего Шеллинга. Следующий этап философского развития Шеллинга – его система абсолютного тождества, целью которой было согласование двух противоположных полюсов его учения – натурфилософии и трансцендентального идеализма, которые разными путями шли к рассмотрению одной и той же проблемы. Натурфилософия показала возникновение сознания из природы (здесь «объективное есть первое»), природа с необходимостью «создала» дух, а последний с такой же необходимостью познает этот процесс. Причем процесс познания предстает здесь у Шеллинга как его идеальное повторение, построение в сознании того, что природа уже «пережила» в своем развитии.

Путь трансцендентального идеализма является противоположным натурфилософии, так как здесь осуществляется дедукция объекта из субъекта, т. е. зафиксировано «субъективное как начало». Шеллинг так комментирует задачи натурфилософии и трансцендентального идеализма: «Или объективное есть первое и тогда возникает вопрос: как возникает субъективное, которое совпадает с объективным?» (натурфилософия); «Или субъективное взято как начало, и тогда задача заключается в следующем: как возникает объективное, которое идентично с субъективным?» (трансцендентальный идеализм).

Шеллинг считает, что наше мышление наталкивается на необходимость согласования обоих рядов, которым явно не хватает единого основания в виде *абсолютного тождества* субъекта и объекта, природы (материи) и духа, которые предстают теперь как два порядка одного и того же непрерывного процесса. Следует отметить, что здесь он очень четко уловил одну из важнейших тенденций развития всей предшествующей философии, направленную на преодоление противоположности субстанции и субъекта, природы и духа, необходимости и свободы. Он попытался отыскать то, что лежит вне и выше всякой их противоположности. Соответственно сфере изысканий и

принципу подхода к ней эта ступень в развитии его философии получила название «философии тождества» как, впрочем, и все учение Шеллинга.

Свое учение об абсолютном тождестве он развивает в следующих работах: «Изложение моей системы философии» (1801), «Об абсолютной системе тождества и ее отношении к новейшему рейнгольдовскому дуализму» (1802), а также в диалоге «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей» (1802).

Шеллинг начинает с анализа двух крайностей: догматизма, сделавшего природу независимой от субъективного знания, и субъективного идеализма Фихте, поставившего мир в зависимость от субъективного знания, но при этом уничтожившего реальность природы. При этом он идет по пути не субъективного, а, как он говорит, абсолютного идеализма, выводящего все в действительности из абсолютного знания. Мир, по Шеллингу, обусловлен этим абсолютным знанием, так как глубочайшая и сокровенная сущность всех вещей и есть всеединство – тождество, которое, в свою очередь, и есть знание.

Необходимым выражением всеединства, своего рода формой его существования, вытекающей из его сущности, является самопознание. Из самопознания всеединства с необходимостью следует и его самополагание в виде S-O (субъект-объекта). Оно, это всеединство, равно самому себе, абсолютное тождество становится и его сущностью, и его формой, исключая всякое изменение и разнообразие. Шеллинг даже удваивает термин, чтобы подчеркнуть и его абсолютное единство, и его абсолютное равенство самому себе, а чтобы адекватнее выразить и то, и другое, он называет его «тождество тождества».

Будучи тождеством субъективного и объективного, шеллинговский абсолют не есть ни дух, ни природа, а безразличие обоих – тотальная индифференция (подобно точке безразличия полюсов в центре магнита), содержащая в себе возможность всех определений. В сфере абсолютного тождества нет различия между объективным и субъективным, они могут иметь место только вне абсолютного тождества – в единичном бытии, единичной вещи.

Далее философ попытался решить очень непростой для него вопрос о переходе от абсолютного к миру, от сущности к явлению, от бесконечного к конечному и, наконец, от единства к разнообразному. Это необходимо было для того, чтобы показать путь к развитию самой действительности; ведь, согласно Шеллингу, само абсолютное тождество не есть ни результат предшествующего развития, ни синтез различных моментов, а некое изначальное непосредственное тождество. Спрашивается, как в нем должно произойти раздвоение этого абсолютного субъект-объекта,

которое станет и условием возможности самопознания, и условием развития мира как такового? Ясно, что такое раздвоение на субъект и объект предполагает их какое-то различие, которое трудно представить в границах абсолютно неразличимого тождества. Шеллинг усматривает здесь выход в следующем. Он полагает, что каждая ступень (потенция) процесса развития мира, будучи абсолютным тождеством и индифференцией субъективного и объективного, характеризуется в то же время чисто количественным различием между ними. А так как все ступени развития мира тесно связаны друг с другом, они образуют своего рода бесконечный ряд потенций, вечным и неизменным основанием которых является абсолютное тождество.

Выходит, что в абсолютном тождестве (S-O) ступени-потенции отличаются друг от друга только количеством субъективного и объективного: ступени, в которых превалирует момент объективного, составляют реальный ряд; ступени, в которых преимущество на стороне субъективного, – идеальный ряд. Однако Шеллинг считает совершенно невозможным как существование чистого мышления, так и чистой протяжённости в духе Спинозы. Его противоположности не являются таковыми в полном смысле этого слова, так как не существуют друг без друга. Противоположность заключается здесь лишь в форме количественного различия, в качестве перевеса одного элемента, т. е. субъективного или объективного, над другим. Именно поэтому существует только их единство, тождество; одна и та же сущность полагается то с перевесом субъективности, то объективности. Они могут быть лишь противопоставляемы друг другу, но не взаимоуничтожаемы; противоположны не как сущности, а по их величине и направлению, как положительные и отрицательные факторы. Они действуют в противоположных направлениях, приводят друг друга к индифференции, так как всегда соединены друг с другом. Иначе говоря, в действительности всегда полагается только тождество, хотя и с перевесом субъективности или объективности, и это единство не может быть уничтожено, так как они не могут полагаться в отдельности. Эти взгляды Шеллинга будут подвергнуты затем резкой критике со стороны Гегеля, который покажет главные недостатки философии тождества. Он противопоставит ей свою философию абсолютного идеализма, радикально перестроив при этом шеллинговское абсолютное, сделав его не только субстанцией, но и субъектом. В самом деле, в абсолютно индифферентном тождестве не может произойти никакое дифференцирование, и, следовательно, путь от абсолютного мира к миру дифференцированных вещей и предметов оказывается в принципе невозможен, как, впрочем, и

от предметов действительности к индифферентному тождеству абсолюта. Уж очень они оторваны друг от друга.

Сам же Шеллинг попытается представить точку зрения философии тождества в виде своего рода схемы, где он изобразил две прямых одной величины и противоположного направления, которые представляют собой две половины одной прямой, посередине которой находится точка индифференции. Эта линия очень напоминает магнит, серединой которого является точка безразличия, а на концах находятся противоположные полюса. Причем, каждая часть магнитной линии – это тоже своего рода магнит с теми же самыми свойствами индифференции и полярности. Он так и напишет, что «философия природы и трансцендентальная философия – противоположные полюса философии, философия тождества – точка индифференции, на которой может правильно и устойчиво стоять лишь тот, кто построил ее исходя из совершенно противоположных направлений». Природа и дух, согласно этой схеме, выступают не как два противоположных, координированных ряда, что противоречило бы его учению о единстве развития мира, о прогрессивно восходящем ряде вещей и о природе как предварительной ступени развития духа.

Заключает философию абсолютного тождества Шеллинга изложение его метода потенцирования, суть которого заключается в следующем. Мир как явление является рядом потенций одной и той же сущности – S-O, который от минимума субъективности возвышается до её максимума, как прогрессивное освобождение последней. Эта идея будет затем развита Гегелем в «Феноменологии Духа». Мир – это являющаяся Вселенная, каждая ступень развития которой есть выражение мирового принципа. Низшая ступень здесь материя, высшая – истина и красота, познающая и создающая мир субъективность, или субъективное в его совершенном самовыражении.

В последние десятилетия своей жизни Шеллинг создает так называемую философию откровения, или «позитивную философию». Ее основные идеи прозвучали и в более ранних работах – «Философия религии» (1804), «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809) и др. Шеллинг много рассуждает здесь о том, каким образом происходит рождение мира из абсолюта, и делает вывод о невозможности рационально объяснить этот факт. Он считает его иррациональным, первичным фактом, коренящимся не в разуме, а в воле – слепой и бессознательной и потому не могущей быть предметом философии, осуществляющей рациональное выведение всего сущего из исходного принципа. Свою рациональную философию (он называет ее негативной наукой разума) он считает необходимым теперь дополнить

позитивной, в которой первичным становится уже не само сущее, а его содержание – иррациональная воля, которая постигается только в «опыте», ассоциирующемся у Шеллинга с мифологией и религией. Так Шеллинг отходит от ряда натуралистических принципов своей философии природы в сторону теософии и мистики, что, однако, не следует оценивать исключительно негативно. Можно попытаться взглянуть на его переориентацию от науки и разума к миру откровения и иррациональной воли и несколько по-другому. Так, отход от веры во всемогущество разума мог означать предвидение им того тупика, в который заведет человечество путь безудержного прогресса науки и разума. Это потребует пересмотра ряда основополагающих смыслов человеческой деятельности; того, что позднее, Ницше назовет «переоценкой всех ценностей», хотя, быть может, и несколько в другом смысле. Интересно, что первую роль в этой грядущей переоценке Шеллинг отводил именно философии (позитивной), полагая, что только она сможет воспитать человека разумным и наделенным высокими нравственными качествами, наделить его стремлением к истине, добру и красоте. Его идеи о необходимости «перебросить мост» между разумом и природой, об уважении природы и восстановлении ее в цивилизации чрезвычайно важны и сегодня. Высоко должна быть оценена и идея Шеллинга о роли искусства в процессе воспитания личности, о корреляции эстетического воспитания с этической практикой человека, о том, что путь человека к свободе и нравственности лежит именно через искусство и красоту.

Место Шеллинга в истории философии определяется осуществленным им переходом от субъективно-идеалистического наукоучения Фихте к объективному идеализму и принципам развитой им диалектической натурфилософии. Ранние работы Шеллинга стали важным связующим звеном между философией Канта и Фихте, с одной стороны, и учением Гегеля, с другой, которому Шеллинг во многом передал сам принцип своей философии. Учение Шеллинга оказало большое влияние на философскую мысль XIX–XX вв. Опираясь в своих основаниях на два начала – абсолютный разум и слепую сверхчувственную волю, оно стало теоретическим истоком для самых различных философских систем как рационалистического (Гегель), так и иррационалистического толка (Шопенгауэр), оказав благодаря последнему воздействие на философию жизни, а через нее на экзистенциализм.

**Тема 11. Г. В. Ф.ГЕГЕЛЬ (1770–1831).
«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» КАК ПЕРВЫЙ ВАРИАНТ
ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА,
«ИСТИННЫЙ ИСТОК И ТАЙНА ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ»**

1. Философия Гегеля – завершающее звено в развитии немецкой трансцендентально-критической философии. Этапы жизненного пути и философской эволюции мыслителя.

2. Место «Феноменологии духа» в системе идей гегелевской философии. Проблема интерпретации данной работы в философии 19-20 вв.

3. Критика шеллинговского абсолюта и понимание Гегелем природы философского знания. Обоснование научности философии и историзма в понимании истины.

4. Структура, задачи и метод выполнения «Феноменологии духа».

5. Развитие самосознания как центральная проблема работы. Основные ступени эволюции самосознания: сознание, самосознание, разум, дух, религия, абсолютное знание.

1. Философия Гегеля – завершающее звено в развитии немецкой трансцендентально-критической философии. Этапы жизненного пути и философской эволюции мыслителя. Г. В. Ф.Гегель (1770–1831) – немецкий философ, создатель философской системы, являющейся не только завершающим звеном в развитии немецкой трансцендентально-критической философии, но и одной из последних всеобъемлющих систем классического новоевропейского рационализма.

Гегель родился 27.08.1770 г. в Штутгарте. С 1788 по 1793 г. – студент Тюбингенского теологического института (вместе с Шеллингом и Гельдерлином), с 1794 г. – домашний учитель (Берн, Франкфурт), с 1801 по 1806 г. – преподаватель Йенского университета, в 1808–1816 г. – директор гимназии в Нюрнберге, в 1816–1818 г. – профессор Гейдельбергского, с 1818 г. – профессор, а с 1829 – ректор Берлинского университета. Умер в 14.11.1831 г.

В отличие от Фихте и Шеллинга, Гегелю, как и Канту, нелегко было создать собственную систему философии. В продолжение ряда лет он изучает и осваивает огромный материал. Становление его философских воззрений начинается с усвоения античного классического наследия. Греческий мир, его духовная культура и философия станут для него навсегда своеобразным духовным отечеством, а в государстве древних эллинов Гегель найдет искомый идеал нравственно-эстетического

состояния общества. Он глубоко изучает и современное ему общество – его политику, экономику и культуру, близко знакомится с литературой Просвещения Германии, Франции и Англии. Постепенно все научные дисциплины того времени входят в орбиту его рассмотрения. Именно благодаря этой энциклопедичности и присущему ему искусству систематизации Гегель сумел переработать и обобщить в рамках своего учения чуть ли не весь материал современного ему человеческого знания. Хотя, в первую очередь, его интересы всегда были связаны с историческим знанием, проблемами истории человеческого духа.

После длительного осмысления достижений современной ему философии Гегель начинает самостоятельную академическую деятельность в Йене. Вначале, как и Шеллинг, в качестве последователя критической философии Канта и Фихте, затем – как единомышленник Шеллинга и, наконец, после поворота последнего в сторону теософии Гегель порывает с системой абсолютного тождества и приступает к разработке собственного оригинального учения. Осознание собственной задачи и формулировка её основной идеи в виде абсолютного духа как бесконечно законченного в себе бытия, открывающего себя в процессе познания, были осуществлены им еще во **франкфуртский** период творчества. Именно тогда Гегель наметил в общих чертах трехчленное деление своей системы: 1) абсолютный дух, как он существует «в себе», или «идея в себе», составляющая предмет логики; 2) дух в своем «инобытии», как он является чем-то внешним «для себя», в качестве природы (натурфилософия); 3) дух, достигший себя «в себе и для себя» и завершивший свое необходимое развитие (философия духа). Каждая из этих частей подразделяется далее по триадическому принципу диалектики. Эта схема будет реализована, однако в работах более позднего периода.

Первым выражением его системы абсолютного идеализма станет написанная им в **йенский** период работа под названием «Феноменология духа» (1807), правда, еще раньше – в 1801г. – здесь же, в Йене, он напишет первое свое сочинение «О различии между системами философии Фихте и Шеллинга». В следующий – **нюрнбергский** период – Гегель публикует «Науку логику» (1812–1816) в 2-х томах. В **Гейдельберге** – «Энциклопедию философских наук» (1817), где впервые в систематической форме изложит свою по-новому понимаемую систему философии. Завершающий этап творчества Гегеля связан с **Берлином**, где после опустошительной войны с французами начался процесс возрождения прусского государства посредством воспитания юношества. Духовными средствами предполагалось возместить то, что государство

потеряло физически, т. е. путем создания широкой системы школ и университетов, которые должны были способствовать возрождению немецкой нации. Особая роль здесь отводилась философии, способной методически осветить ход развития мира. В 1818 г. Гегель был приглашен возглавить философскую кафедру, а затем – с 1829 г. и университет. При этом его взгляды на Пруссию и прусское государство переменились. Если до войны он критиковал его как военное централизованное государство, не соответствовавшее его античным идеалам, то теперь, в его возрождении он увидел, главным образом, воспитательное государство, построенное на принципах разума. Поэтому философ включил в сферу своей философии интересы этого государства, а сама философия должна была теперь приобрести деятельную роль в области национального развития и возрождения, способствуя познанию мира и воспитания человека путем методического развития мышления. В берлинский период творчества Гегель читает много лекций, разрабатывает философию религии и философию истории, завершая собственную систему философии. Его учение приобретает характер школьной философии, ее читает не только он сам, но и многие другие преподаватели, появляются многочисленные ученики и последователи.

2. Место «Феноменологии духа» в системе идей гегелевской философии. Проблема интерпретации данной работы в философии XIX-XX вв. Первой из крупных работ Гегеля, явившейся в то же время первым выражением его философской системы абсолютизма, стала написанная им в Йене «Феноменология духа». Эта работа посвящена анализу форм развития или явлений (феноменов) знания. Подготовлена к печати в 1805 – 1806 гг., опубликована в 1807 г. под названием «Система науки. Первая часть. Феноменология духа» (одним из заголовков книги является также «Наука об опыте сознания»). На русский язык переведена в 20-е гг. XX в. Г. Шпетом, хотя впервые была издана в СССР лишь в 1959 г. – в четвертом томе собрания сочинений Гегеля.

Несмотря на уведомление о будущих публикациях «прочих частей» гегелевской философии, последние в свет так и не вышли, и «Феноменология духа» навсегда осталась не только первой, но и единственной частью его системы в данной редакции. В 1812 г. Гегель радикально изменит структуру своего учения, в котором феноменология уже не будет фигурировать в качестве самостоятельного раздела. Изложенная кратко по новой схеме в «Энциклопедии философских наук», его система предстанет уже как состоящая из логики, философии природы и философии духа, как она и подается в традиционном изложении. В связи с этим в истории философии постоянно возникал ряд вопросов

относительно соотношения «Феноменологии духа» и новой системы Гегеля, а также ее первой части – логики. В самом деле, круг вопросов и их решение в логике – первой части нового варианта его системы – и в «Феноменологии духа» как первой (и единственной) части её исходного варианта, не совпадают, ибо основополагающая часть содержания «Феноменологии духа» была затем включена Гегелем в третью часть его системы – философию духа. С другой стороны, «Феноменологию духа» можно считать своего рода введением к гегелевской логике, а следовательно, и всей его философии в целом, так как кульминационным пунктом работы стало дедуцирование Гегелем понятия абсолютного знания, что, по сути, является своеобразным предвосхищением и результатом «Науки логики» и всей его системы. И все же «Феноменология духа» остается во многом как бы самостоятельным произведением, стоящим несколько особняком по отношению к гегелевскому философскому наследию в целом. Сам мыслитель не оставил нам однозначного и ясного ответа на этот вопрос; известно, что в более поздние годы Гегель так и не пожелал внести какие-либо серьёзные изменения в текст работы, хотя был в значительной мере не удовлетворен им. Это, по-видимому, могло бы быть объяснено не столько ностальгическими воспоминаниями об эпохальных событиях начала века, совпавшими с годами его раннего творчества, сколько более весомыми причинами чисто теоретического характера, не позволившими ему органично вписать полученные здесь результаты в общую логику идей его зрелого периода.

Неслучайно, что вокруг данной работы в истории философии возник ореол таинственности и загадочности («истинный исток и тайна гегелевской философии» по оценке Маркса), связанные не только с трудностями установления ее места и роли в процессе становления гегелевских идей, но и с проблемой интерпретации самой сути изложенной в ней концепции. Отсюда небезынтересна и последующая, очень непростая судьба работы. В XX в. она станет едва ли не самым читаемым философским произведением и это при том, что при жизни мыслителя книга так и не получила достойной оценки. Более того, она не была признана ни официальными, ни неформальными кругами современников Гегеля, включая и его тогдашнего ближайшего друга и сподвижника – Шеллинга. Только с середины 1930-х гг., когда на Западе начнется своеобразный «бунт» против неокантианства и возврат к Гегелю, когда этот философ станет авангардным автором, его работу с почтением будут цитировать в самых передовых кругах тогдашней Европы. В определенной мере этот интерес можно объяснить, в том числе, и

влиянием идей русской революции и распространением марксизма, когда определенный отблеск славы всех этих событий пал и на Гегеля, которого настойчиво советовал читать вождь революции В.И. Ленин. Огромную роль здесь также сыграли лекции А. Кожева, посвященные гегелевской «Феноменологии духа», прочитанные им в Высшей школе практических исследований в Париже в 1933–1939 гг. Именно с 1930-х до конца 1960-х гг. в западной историко-философской традиции вокруг «Феноменологии духа» возникла многочисленная литература, вместившая в себя самые разные, вплоть до противоположных, версии ее толкования: неомарксистские, экзистенциалистские, герменевтические и др. Среди авторов, специально занимавшихся текстом данной работы и оставивших интересные его интерпретации, можно назвать имена таких известных мыслителей, как Д. Лукач, М. Хайдеггер, Г. Маркузе, Т. Адорно, Ю. Хабермас, Ж. Ипполит, А. Кожев, Ж.-П. Сартр, Г.-Г. Гадамер, Р. Норман, А.-Ж. Лабарьер, Ж. Деррида и др. Неслучайно в 1946 г. Кожев напишет в журнале «Критика» (№2–3), что «Ведь вполне возможно, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы интерпретируем сегодня гегелевские сочинения». Было бы ошибкой, однако, не упомянуть и авторов, упрекавших Гегеля в том, что именно он своей «Феноменологией духа» в немалой степени способствовал идеологическому оправданию тоталитарной организации общества. Так, английский социолог Гобхауз писал, что даже «бомбардировка Лондона есть зримый и осязаемый результат гегелевского ложного и порочного учения», основы которого он увидел в его «Феноменологии духа», с которой, якобы, и началось самое глубокое и тонкое из всех влияний, подорвавших основания рационалистического гуманизма XVIII–XIX вв. В Европе действительно бытовало мнение о том, что эта книга явила собой разрушение обыденного, неистинного, по Гегелю, сознания и обыденного здравого смысла, довольствующихся нерerefлектированной множественностью взаимообособленных данностей чувственного опыта, в чем увидели посягательство на самоценную единичность и особенность, которые, якобы, были принесены Гегелем в жертву истине всеобщего, раскрывающегося в ходе феноменологического анализа. Попыткой оправдать Гегеля и отвести от него подобного рода обвинения станет вышедшая в 1955 г. книга Г. Маркузе «Разум и революция».

Гегелевскую «Феноменологию духа» часто называют не только «тайной», но и своего рода «исток» гегелевской философии, видя в ней предпосылку и одновременно квинтэссенцию его философской системы. Рассматриваемая в науке логике, идея «чистого знания», совпадающего с

предметом, впервые была дедуцирована Гегелем именно в «Феноменологии духа», которая в то же время содержит в себе краткое изложение сути его философии. Абсолютное знание являет собой высшую форму развития абсолютного духа, выражающего безусловную полноту всей действительности и являющегося самой этой единственно подлинной действительностью. Ступени развития действительности, истории человечества, а также самой философии являются формообразованиями абсолютного духа, сущность которого состоит в процессе самопознания. Целью абсолютного духа, таким образом, является он сам, познающий себя в историческом процессе, и тем самым сам себя осуществляющий. Об этом Гегель пишет в заключительном разделе «Феноменологии духа» – «Абсолютное знание». Сознание на высшей ступени познания предмета открывает для себя, что познание предмета сознанием было лишь познанием духом себя самого. Другое дело, что если система Гегеля излагает или охватывает собой весь мир как целое, как исторический процесс, развитие которого идет параллельно развитию человечества и его познания, то «Феноменология духа» ориентируется исключительно на историю развития человеческого сознания как процесса овладения им предметом, а значит, самим собой.

3. Критика шеллинговского абсолюта и понимание Гегелем природы философского знания. Обоснование научности философии и историзма в понимании истины. «Феноменологию духа» открывает традиционно обширное и содержательно нагруженное для всех немецких философов-классиков Предисловие, которое по праву считают «величайшим философским делом всех времен» (Г. Маркузе), так как оно являет собой настоящую попытку вновь утвердить философию как высшую форму человеческого познания, как науку. По словам одного из забытых философов того времени Р. Гайма, Предисловие к «Феноменологии духа» можно было бы назвать сочинением «О различии между системами философии Шеллинга и Гегеля». Главный пункт различия, повлекший за собой все остальные, заключается в том, что, по Гегелю, философия должна быть возведена в ранг науки, а последняя возможна только в форме системы понятий. Форма науки, в свою очередь, предполагает ее всеобщую понятность (экзотеричность), пригодность для преподавания и изучения, отсюда резкая критика Гегелем эзотерической, интуитивной философии Шеллинга (хотя, надо заметить, что само имя его оппонента в тексте ни разу не упоминается).

Первым и необходимым условием экзотерической по форме философии должно быть, по Гегелю, специфическое понимание самого исходного начала, или принципа философствования. Его следует

понимать не только как субстанцию, но и как *субъект*, т. е. активное, движущее начало всех изменений, которое, однако, осознаёт себя таким только в результате долгого пути развития через последовательное развертывание всего имплицитно предполагаемого в нем содержания [7; 9]. Здесь же, в Предисловии, философ очерчивает главную цель развития абсолютного духа в качестве абсолютного знания или науки об абсолютном духе, к которой он непрерывно восходит от непосредственного (низшего) знания через ряд ступеней к знанию обоснованному, опосредствованному. Соответственно, феноменология, как своего рода «лестница знания», и должна была помочь индивиду встать на путь истинного философского мышления – абсолютного знания, отталкиваясь от непосредственного чувственного опыта.

В Предисловии Гегель развивает также идею об *историческом* характере философской истины, рассматриваемой им как процесс, в котором имеет место диалектика относительного и абсолютного, истины и заблуждения. Таким образом, «Феноменология духа» должна была систематически понять путь индивида к чистой науке, истинному знанию во всем его объеме, исследуя и изображая во всей полноте и необходимости все ступени (формы, явления, феномены, этапы, образования и т. п.) знания (сознания). Будучи чрезвычайно сложным для понимания, этот «являющийся дух» требует совершенно особых приемов феноменологического описания его истории, из которых и складывается в целом очень специфический стиль и язык всей работы.

4. Структура, задачи и метод выполнения «Феноменологии духа». Особое место в тексте работы наряду с Предисловием принадлежит Введению, которое также не раз становилось объектом специального философского исследования. Здесь Гегель кратко излагает структуру, задачи и метод выполнения «Феноменологии духа» – то, что можно было бы назвать своего рода схемой движения являющегося духа. Путь от обычного каждодневного сознания к науке раскрывается как единый диалектический процесс, при рассмотрении которого особое значение приобретают вопросы о начале и, соответственно, обусловленности развития сознания. По Гегелю дух не есть простое, непосредственное тождество; он изначально открывает в себе нечто отличное от себя, раздваиваясь на *сознание и предмет*. В процессе развития он затем преодолевает это раздвоение, достигая конкретного тождества. На протяжении всего феноменологического исследования мы и имеем дело с сознанием и его предметом: сознание познает предмет, сравнивает свое знание о предмете с самим этим предметом, проверяет их соответствие (в котором, по Гегелю, и заключается истина) [7; 47]. Стремясь к

абсолютному знанию, сознание должно освоить весь опыт, достигнув такого знания, в котором сознание (понятие) и предмет совпадут. Тем самым, исходным пунктом обычного индивидуального сознания, а также всей теории познания (а значит. и феноменологии) становится соотношение сознания и предмета, независимого от него. Одновременно Гегель усматривает в этом раздвоении и основной **принцип** развития сознания, и главный **метод** выполнения феноменологией собственной задачи.

Тезис об изначальном противостоянии друг другу сознания и независимого от него предмета на первый взгляд кажется не согласующимся с исходным принципом гегелевской философии, согласно которому только дух является действительным. Однако сам мыслитель решал эту проблему в русле идей своего выдающегося предшественника Шеллинга, который в «Системе трансцендентального идеализма» отмечал, что на начальной стадии своего развития сознание не знает, что независимый от него предмет не является таковым; преодолевая этот предмет и переходя от одной ступеньки лестницы своих формообразований к другой, оно узнает, что предмет был в нем самом (был им) и вся борьба за его преодоление была борьбой духа с самим собой. Но такого рода истина, как уже отмечалось, открывается только на ступени абсолютного знания, когда дух превратится, наконец, в самого себя. Вся же предшествующая история развития сознания «протекала как бы за спиной сознания».

Следует отметить и то, что, анализируя диалектику взаимодействия сознания и предмета, Гегель в самом предмете также выделяет два важных момента. Рассмотрение их соотношения становится предметом исследования всей феноменологии. Имеется в виду двоякое отношение сознания к предмету: оно должно соотноситься с ним и в то же время отличаться от него, благодаря чему становится возможным знание (по Гегелю, знание – это и есть предмет, как он является в сознании). Однако предмету принадлежит и отличное от сознания, ему самому присущее бытие, поэтому философ отличает это так называемое **«бытие-в-себе»** от отнесенного к сознанию **«бытия-для-другого»**. Вся лестница формообразований или ступеней являющегося сознания выстраивается только благодаря тому, что сознание постепенно на всех этапах своего развития отделяет, а затем сравнивает явление предмета и его сущность. Это только потом оно осознает тот факт, что «бытие-в-себе» вовсе не находится вне сознания, а также существует **для него**; пока же это сравнение осуществляется произвольно, как бы сказал Шеллинг, «бессознательно». Точно так же, произвольно осуществляется и

следующий за сравнением *переход* сознания от одной его формы к другой. В основе этой динамики лежит противоречие между предметом и его понятием, явлением и сущностью, «бытием-для-другого» и «бытием-в-себе». Несоответствие двух этих моментов вынуждает сознание радикально пересмотреть, а затем и изменить свое знание о предмете, чтобы добиться соответствующего совпадения. С этого момента всё, что ранее претендовало на статус знания о действительном предмете, низводится в область ложных представлений о нем; в свою очередь то, что полагалось в роли «бытия-в-себе» (сущности) предмета, становится ныне единственно подлинным предметом. Гегель пишет об этом так: «...вместе с переменою знания в действительности изменяется и сам предмет», так как это знание было ни чем иным, как знанием предмета.

Поднявшись на новую ступень на лестнице своих формообразований, являющийся дух изменяет свое знание о предмете и вновь начинает сравнивать свое, уже новое, знание, с новым предметом; «бытие-в-себе» предмета оказывается «бытием-для-другого», поэтому на сцене опять появляется следующая форма духа и т. д. Так разворачивается процесс последовательно возникающих одна из другой форм сознания, причем, по мысли Гегеля, это происходит «без ведома самого сознания».

Этот необходимый ход сознания составляет предмет науки феноменологии, разница между ней и ее предметом состоит в том, что в феноменологии этот произвольно пройденный сознанием путь осуществляется в ясной и сознательной форме; здесь, на арене феноменологии, как бы воочию прокручиваются разнообразные стороны движения сознания, все его предметности, позиции, иллюзии и многое из того, что совершается как «за его спиной», так и «перед» самим сознанием.

5. Развитие самосознания как центральная проблема работы. Основные ступени эволюции самосознания: сознание, самосознание, разум, дух, религия, абсолютное знание. Описанная выше схема, или, как ее было принято называть в марксистском гегелеведении, диалектика развития сознания, воплощается далее в основном тексте работы в виде последовательного перехода от одной формы являющегося сознания к другой. В роли основополагающих ступеней здесь выступают *Сознание*, *Самосознание* и так называемый *Абсолютный субъект*, которые, в свою очередь, распадаются внутри себя на производные феномены. Структура работы определена вычленением и последующим анализом этих трех основных форм духа, поэтому она состоит из трех главных разделов, из которых именно последнему, посвященному абсолютному субъекту, Гегель уделяет больше всего внимания в текстуальном плане, исследуя

многообразные формы духовной деятельности людей: нравственность, религию, в определенной мере искусство и философию.

Те опыты, которые дух начинает производить над собой с целью возвыситься до абсолютного знания или системы науки, начинаются с чувственной достоверности на ступени **сознания**. Предмет дан здесь сознанию непосредственно, с помощью чувств. Кажущийся индивидуальным, конкретным, богатым признаками, он оказывается, однако, при дальнейшем его познании только абстракцией, лишенной какого-либо конкретного содержания. Изменение предмета ведет к изменению сознания, которое хотя и познает его в качестве некоего непосредственного предмета, но пытается увидеть последний в его истинности, связи с другими предметами, в его определенности. На ступени **восприятия** сознание снимает истинность чувственной достоверности, хотя и не превращает ее в ничто. Именно в этом фрагменте текста Гегель разворачивает свою знаменитую трактовку понятия **отрицания** и его диалектического характера. Здесь сознание опять имеет дело с предметом, сохраняя непосредственность чувственного, но это уже непосредственность общего, а не единичного. Предмет един, но он видится как обладающий многими свойствами; т. е. воспринимающее сознание познает его как единое и многое одновременно. Сознание оказывается не в силах задержаться на этой ступени своего развития: внутренняя диалектика заставляет его изменить свою точку зрения, выявить противоречие на этой ступени и, преодолев его, продвинуться на новую ступень.

Противоречивый предмет (как совокупность свойств вне единства и одновременно единое вне свойств) должен быть снят, а с ним и его сознание, которое поднимется теперь на ступень **рассудка**, ищущего основание. То, что воспринимающее сознание считало существенным, существующим самим по себе, рассудок объявляет несущественным, внешним. Если внешнее есть проявление, тогда основание есть внутреннее, закон, сущность. Таким образом, для воспринимающего сознания определенности (свойства) предмета казались независимыми друг от друга и от самого предмета и в то же время зависимыми от последнего. Рассудок легко разрешает это противоречие, утверждая, что все эти определенности есть проявление сущности. Он идёт, таким образом, дальше, не довольствуясь восприятием отдельных вещей, а обнаруживает связь между явлениями и возвышается до понятия их внутренней сущности, закона, а последний, по Гегелю, выражает всеобщую связь определенностей, их тождество. Поскольку деятельность рассудка выражается в том, что он в различном открывает тождественное

(закон), а в тождественном – различие (многообразие явлений), то такой предмет нельзя уже считать предметом рассудка, да и такой рассудок превращается в **самосознание**, которое отличает себя от самого себя и знает, что отличное от него в то же время тождественно с ним.

На ступени самосознания предмет и сознание тождественны, так как сознание имеет самого себя объектом и таким образом отличает себя от самого себя. Сознанию противостоит уже не другое, не предмет, не зависимый от него: «бытие-в-себе» и «бытие-для-другого» совпадают, и сознание становится свободным, т. е. неограниченным внешним предметом. Но, как пишет Гегель, всего этого само самосознание о себе еще не знает; оно должно познать себя, свою сущность и стать своим предметом. Предмет здесь одновременно отличается от самосознания и есть само это самосознание. Оба существуют и для себя, и для другого, так как на этой ступени это одно и то же. Самосознание оказывается как бы раздвоено. По Гегелю это отношение между «видами» одного, но раздвоенного самосознания можно представить следующим образом: первое признает себя в другом, а другое – в первом, и оба «признают это свое признание». Между ними идет борьба, в которой одно снимает (не уничтожает!) другое, отнимая (одно у другого) самостоятельность. Первое, таким образом, становится самостоятельным, второе – несамостоятельным.

Исходной формой самосознания становится **самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство**. Дальнейшая диалектика развития приводит к превращению каждой из этих сторон в свою крайность; раб благодаря труду и сопровождающей его познавательной деятельности становится свободным – господином, не зависящим ни от кого в своем сознании. Такая полная независимость от условий жизни и существования делает сознание **стоическим**, отказывающимся от какой бы то ни было действительности вообще. Но эта черта, в положительном смысле отличавшая стоическое сознание от рабского, оказывается при дальнейшем разворачивании уязвимой для стоика, так как она мешает ему реализовать главную, по сути, цель самосознания и духа вообще – осилить эту действительность, превращая тем самым сознание в **скептическое**. Раздвоение сознания в самом себе становится сутью этого формообразования, но как только то, что живет в скептическом сознании, становится и для него тем, что оно есть в себе, оно переходит на новую ступень своего развития, которую Гегель очень образно назовет **несчастливым сознанием**.

Раздвоение этой формы сознания оказывается столь велико, что свои моменты оно представляет как две абсолютно независимые действительности, из которых одна (та, в которой оно живет) видится ему изменчивой, а другая – вечной (божественное сознание). Несчастье сознания заключается в тщетности поисков его неизменной сущности, которая постоянно от него ускользает, не позволяя восстановить утраченное единство. Однако и для сознания приходит пора перестать быть несчастным, «спуститься с высот потустороннего мира на землю» и увидеть, что этот мир существует не «по ту сторону сознания», а в нем самом. Оно снимет им же установленную противоположность между собой и божественным сознанием и восстановит единство самосознания и действительности. Постигнув, тем самым, свою всеобщность и абсолютную полноту реальности в самом себе, сознание поднимется на следующую ступень своего развития – разум.

Эту третью ступень, или **разум**, на которой достигается тождество самосознания и предмета, снимается дуализм субъективного и объективного, понятия и предмета, посюстороннего и потустороннего, Гегель называет истиной самосознания. Однако таков разум еще не для себя, а лишь в себе, и вышеупомянутый дуализм снимается лишь в процессе дальнейшего опыта обретения сознанием своей истинной природы. Разум должен осуществить себя как свою цель и познать, что то, что он есть для другого, он есть и для себя, что объективное есть субъективное, что предмет есть мысль, а разум – единственное действительное. С целью достижения абсолютного знания он должен будет пройти еще ряд этапов, повторив тем самым в развитии индивидуального сознания уже пройденные человечеством ступени развития и познания им действительности. Такими ступенями станут дух, религия и абсолютное знание. А пока «наблюдающий» разум открывает в мире разумное содержание, находит в нем себя предписывающим законы этой действительности. Сначала он открывает законы природы, затем переходит от органической природы к самосознанию и видит, что вся предметная действительность – это он сам. Достоверность и истина совпали. Поэтому намечается переход к новому этапу развития сознания – ступени, которая в последующей гегелевской философии духа будет фигурировать под рубрикой **объективный дух**, включив в себя опыт социально-исторического формообразования сознания, исторические образы мирового духа – важнейшие социо-культурные эпохи, сыгравшие определяющую роль в становлении духа и осознании им себя. Речь пойдет об истинном духе, или нравственности; отчужденном от себя духе, или образованности; духе, обладающем достоверностью себя самого, или

моральности. Индивидуальность возводится, таким образом, к исторической действительности общественного бытия. Эту ступень Гегель назовет ступенью духа.

Завершающими формообразованиями сознания становятся ступени религии и абсолютного духа. **Религия** у Гегеля – явление абсолютного духа, т. е. его сознательность или абсолютный дух во всей его целостности как предмет познания. Именно поэтому он и есть религия, по утверждению Гегеля. Абсолютный дух у него везде, и он есть все. Но в зависимости от того, где он открывается как целое, как божество, возникают различные виды религии – так называемые «естественные» религии (восточные), «художественная» религия (древнегреческое искусство, которое Гегель так вводит в содержание религии) и «религия откровения», или абсолютная религия (христианство). На ступени абсолютной религии абсолютный дух достигает формы субъекта, того, чем он был в себе, т. е. достигает своего истинного содержания и в этой форме проявляется как религия. Здесь достигается последнее содержание сознания (абсолютное), но форма этого содержания не является, по Гегелю, самой последней. Содержание проявляется на этой ступени лишь в форме представления, а не в форме понятия. Это с необходимостью вынуждает дух возвыситься еще на одну ступень, на которой абсолютное содержание наконец выразит себя в адекватной ему абсолютной форме – в форме понятийного, спекулятивного мышления.

Такой абсолютной формой становится у Гегеля **абсолютное знание**, наука, философия. На ступени абсолютного знания в новой форме – понятия – сохранен весь пройденный сознанием путь развития (как и путь развития человечества в целом). Все предыдущие ступени – от первой и до последней – здесь сняты в гегелевском смысле слова, т. е. оставлены им в качестве моментов этого абсолютного знания. Только теперь для сознания раскрывается, наконец, вся история его развития, субъектом которой был он сам. Гегель заканчивает работу подробной характеристикой абсолютного знания, суть которой кратко может быть сведена к следующему. Абсолютное знание, осуществляющееся в процессе развития, есть целостность духа, весь дух, который знает самого себя как духа в своем историческом развитии. Оно (абсолютное знание) есть дух, который выразил свое абсолютное содержание в абсолютной форме. Поднимаясь до себя самого, дух «учился», «страдал» и с помощью опытов, обогащенный, достиг цели. «Дух в себе превращается в дух для себя, субстанция превращается в субъект, предмет сознания в предмет самосознания, т. е. в снятый предмет, или понятие». Такой дух есть наука. Таким образом, феноменология как будто решает все поставленные перед

нею Гегелем задачи. И тем не менее сам мыслитель, как известно, впоследствии решительно переосмыслит результаты своей первой работы, выстраивая свое учение уже не на основе феноменологических изысканий.

Тема 12. ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ

1. Логика – первая часть гегелевской системы философии. Критика Гегелем метафизического способа мышления и обоснование нового диалектического метода.

2. Предмет и задачи логики как содержательной науки. Проблема деления логики.

3. Структура и основные системные категории учения о бытии. Учение о сущности, его основные идеи и системные категории. Проблема противоречия. Гегель о соотношении формальной логики и логики диалектической.

4. Учение о понятии и его основные системные категории. Специфика гегелевской трактовки понятия.

1. Логика как первая часть гегелевской системы философии. Критика Гегелем метафизического способа мышления и обоснование нового диалектического метода. Центральной работой Гегеля, в которой логика впервые была выдвинута в качестве основополагающей философской дисциплины, стала «Наука логики». Именно здесь логика предстала как первая часть и фундамент всей системы философии Гегеля; с ее детальной разработки и начинается процесс развертывания всей его философии как таковой. Гегель написал свою логику в Нюрнберге в бытность директором местной гимназии и опубликовал ее в двух томах (1812 и 1816). В истории философии за этим вариантом логики закрепилось название «Большая логика», ибо существует еще и так называемая «Малая логика», под которой принято понимать версию, изложенную Гегелем во втором томе «Энциклопедии философских наук» (1817). Самым же популярным вариантом изложения гегелевской логики считается раздел, посвященный ей в «Философской пропедевтике», задуманной ее автором как пособие для старших классов гимназии и написанной в 1808 – 1811 гг., однако изданной лишь в 1840 г. Известно, что в 1831 г. Гегель предпринял попытку переработать текст «Науки логики», однако смерть помешала ему завершить задуманный проект; в итоге он успел подготовить к переизданию лишь первую часть – логику бытия, которая была опубликована в 1833 г. после смерти.

Задачи логики были во многом определены результатами, полученными Гегелем в его «Феноменологии духа», показавшей путь развития сознания. Сняв различие между субъективным и объективным и обнаружив, что субъект является единственным объектом, а объект – единственным субъектом, феноменология Гегеля как бы уравнила между собой обе стороны мышления – субъективную (чистое мышление как деятельность в понятиях) и объективную (чистое мышление как сущность духа). В этом смысле логика у Гегеля становится наукой о чистом мышлении в элементе чистого мышления, являясь одновременно наукой о сущности духа и наукой о сущности вещей. Соединяя характер логики с характером онтологии (и метафизики вообще), логика превращается из чисто формальной дисциплины в часть (или основу) метафизики.

Разрабатывая логику, мыслитель попытался, прежде всего, оценить её современное состояние и соотнести его с теми изменениями, которые произошли за последние несколько десятилетий в характере философского мышления, настаивая при этом на необходимости радикальной реформы этой науки. При этом проблема реформирования логики тесно сопрягается Гегелем с историческими судьбами развития метафизики, которой, как он считал, был нанесен сокрушительный удар деятельностью Канта, а также избыточно практицистски ориентированными системами образования и новейшей немецкой педагогики. В результате, считает Гегель, немецкий народ вообще остался без метафизики, что само по себе являет «по меньшей мере странное зрелище». Стремясь возратить образованному народу утраченную им метафизику, Гегель по сути дела отождествляет ее с новой, требующей полного преобразования логикой. Обосновывая необходимость и своевременность этих преобразований, Гегель в Предисловии ко второму изданию желает себе досуга с тем, чтобы «переработать посвященный новой логике труд 77 раз», в сравнении с Платоном, «переделявавшим свое сочинение о государстве 7 раз».

Во Введении к «Науке логики» автор дает резкую критическую оценку состояния современной ему логики, считая главным недостатком такого положения отсутствие метода, который бы смог превратить ее в подлинную науку. Прежняя логика (в том числе и кантовская) отрывала, как считает Гегель, содержание познания от его формы и оперировала уже готовыми, неподвижными формами мышления. Чтобы оживотворить ее «мертвые кости», необходим метод, «единственно только и способный сделать ее чистой наукой».

При этом создание новой логики ассоциируется у философа с формированием *содержательной* науки, задача которой состоит в анализе научного метода и мышления, постигающего мир в понятиях. Гегель отстаивает идею содержательности логических форм, т. е. их соотнесенности с предметным содержанием, а также идею совпадения метода и предметного содержания. Именно поэтому логика, по его мысли, должна совпадать с наукой о вещах или с метафизикой и онтологией.

Здесь же во Введении Гегель раскрывает существо своего *метода*, призванного радикально преобразовать науку логику. Он считает, что метод феноменологии, в которой речь шла о формах и ступенях сознания, вполне может быть применен в логике при рассмотрении необходимых определений мысли – чистых логических форм (понятий и категорий) в процессе их развития. В отличие от позиций Аристотеля и Канта категории являются у Гегеля не просто в форме перечисления или же таблицы, не как связующие формы деятельности рассудка и т. п., а как объективные образы мировой жизни, в которой посредством саморазвития раскрывается абсолютная идея. Заслугой Гегеля и стало исследование и изложение логики как целостной системы логических категорий, построенной как процесс, благодаря чему и обеспечивается связь и полнота их перечисления. Без системы, считает Гегель, нет и не может быть науки, а без метода не может быть системы. Поэтому каждая категория должна быть точно определена, основательно продумана, исчерпана и отвергнута, чтобы уступить место следующей, сохраняющей результаты предшествующего развития и выступающей в качестве более развитого конкретного целого.

При этом движение мышления вперед заключает, по Гегелю, три стороны деятельности: полагающую, противопологающую и соединяющую; иначе говоря, путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. Этот процесс и есть *диалектика*. Суть противоречия, по мысли Гегеля, состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия заключается в их объединении. Постоянной темой его диалектики становится тема единства противоположностей. Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании той мысли, которую только что приходилось полагать и утверждать, а каждое разрешение – есть ее отрицание. Мышление развивается с помощью двух отрицаний, возвращаясь, таким образом, опять к утверждению. Такое двойное отрицание философ назвал «абсолютной отрицательностью», считая, что диалектика и является методом этой отрицательности. Мысль шаг за шагом, постепенно восходит от простых понятий к сложным, от

непосредственных к опосредствованным, от абстрактных к конкретным, т. е. от низшего к высшему. Процесс логического мышления приобретает характер постепенного ряда, прогрессивного движения вперед.

2. Предмет и задачи логики как содержательной науки.
Проблема деления логики. Прежде, чем перейти к делению логики, Гегель определяет предмет и место логики в системе его философии. Предметом логики становится у него так называемое «царство чистой мысли», а сама она – наукой о «чистой идее в стихии чистого мышления». Развитие логической идеи осуществляется в форме категорий, которые являются теми составными элементами, из которых развивается и развертывается вся гегелевская логика. Как уже отмечалось, новая логика является не формальной, а содержательной предметной наукой, в роли предмета которой выступает чистая мысль, понятие. Однако гегелевское понятие – это не субъективная мысль, а объективная идея, сущность вещественно-предметного мира, поэтому его логика не может не совпадать с наукой о сущности вещей, т.е. метафизикой. В силу онтологической первичности чистой идеи логика как наука о чистой идее, по Гегелю, онтологизируется, а все остальные философские науки, возведенные на логицистском фундаменте, приобретают в системе Гегеля избыточно-прикладной характер. В этом контексте принято говорить о так называемом гегелевском *панлогизме* как установке на выявление во всем сущем основополагающих определений мысли. Из-за этого панлогизма гегелевская логика оказалась, по сути, всеобъемлющей философской концепцией, охватывающей все стороны действительности. В духе панлогизма вполне закономерен вывод о том, что, будучи наукой об абсолютной идее, составляющей единственно подлинную действительность, логика должна тем самым как бы растворить в себе все остальные науки.

Для решения вопроса о причинах создания Гегелем философии природы и философии духа необходимо рассмотреть сущность и природу самого гегелевского абсолюта, осуществляющего себя в процессе саморазвития. Согласно Гегелю первоначально абсолют лишен самосознания и представляет собой логическую идею, или абсолютный дух «в себе»; логическая идея в себе является предметом науки логики. Другие же философские науки – философия природы и философия духа – рассматривают абсолюта в других его формах или ипостасях (первая в его «инобытии», вторая – как идею «для себя»). Логика становится, таким образом, наукой только об одном из трех моментов абсолюта – в форме чистой мысли, которая (чистая мысль), в свою очередь, должна быть показана в её осуществлении, или, как говорит Гегель, в «предсказании»

самой себя самой собою». Логические категории становятся ее предикатами, так как развитие абсолюта в элементе чистой мысли представляется в форме разворачивания категорий. Будучи лишь одним из проявлений абсолюта, только одной из форм его существования, логика есть «истина, какова она без покровов в себе и для себя самой... до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа». Однако истина (абсолют) не существует до природы и конечного духа, до них или раньше их, поэтому такое её изображение Гегель считал односторонним и не подлинно действительным, отсюда и его знаменитое сравнение категорий – предикатов этого абсолюта с «теньями», а самой логики – с «царством теней» действительности. Однако само это царство он рассматривал в качестве основы всей действительности и, следовательно, изучающей эту действительность науки: «... различия между отдельными философскими науками суть лишь определения самой идеи, и лишь она одна проявляется в этих различных элементах. В природе мы ничего не познаем другого, кроме идеи, но идея существует здесь в форме отчуждения, внешнего обнаружения, точно так же, как в духе эта же самая идея есть сущая для себя и становящаяся в себе и для себя». Все философские науки стремятся, таким образом, открыть логические формы в произведениях природы и духа, поэтому логика должна предшествовать в системе философии всем другим отдельным философским наукам, которые, по сути, реализуют это «царство теней»; сама же она дает как бы план реализации абсолюта в виде системы категорий, по которому осуществляется развитие подлинной действительности.

В логике как элементе чистого мышления развивается понятие. Все **что** развивается, должно развиваться **из чего-нибудь** и **для чего-нибудь**. **Что** (существование или нечто) в своей простейшей абстрактной форме есть **бытие**; **из чего** и вследствие чего есть основание, или **сущность**; **для чего** есть цель, т. е. требующее осуществления или самоосуществляющееся **понятие**. Отсюда логика делится Гегелем на три части: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Первые две части составляют так называемую объективную логику, третья – субъективную логику.

3. Структура и основные системные категории учения о бытии. Проблема противоречия. Гегель о соотношении формальной логики и логики диалектической. Учение о сущности, его основные идеи и системные категории. Изложение логики бытия – первой содержательной части своей работы – Гегель начинает с проблемы начала. В «Феноменологии духа» этот вопрос решался предельно просто, ибо в роли такого начала выступала исходная ступень познания – чувственная

достоверность. Естественно предположить, что начало логики должно как-то определяться конечным пунктом феноменологии — понятием абсолютного знания. Однако постоянно имея в виду этот результат, Гегель всё же по-новому ставит вопрос о начале развертывания науки. Прежде всего, он исключает возможность принятия какого-либо догматического принципа, или субъективного требования на манер Фихте («воздвигни свое Я, осознай себя» и т. п.). Гегель считает, что начало должно быть **«абсолютным»**, или, что здесь то же самое, абстрактным началом; оно, таким образом, *«ничего не должно предполагать, ничем не должно быть опосредовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть чем-то (ein) всецело непосредственным или, вернее, лишь самим (das) непосредственным»*. Акцентируя в качестве начала «само непосредственное», или непосредственное знание, Гегель в то же самое время говорит и о невозможности такового, ибо все непосредственное всегда уже опосредовано предшествующим развитием. Начало новой логики, как уже отмечалось, не могло не быть опосредовано «Феноменологией духа», последним результатом которой стало чистое (абсолютное) знание или «чистое мышление». По Гегелю «начало есть логическое начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*». Теперь оно (чистое знание) возникло, оно есть и имеет характер непосредственности, но оно совершенно неопределенное и неразвитое и потому имеет характер *простой*, ненаполненной непосредственности: в нем еще не содержатся и не должны содержаться различия и отношения к другому. **Что** это такое, нужно еще определить и развить, в чем и заключается задача логики. Об этом чистом мышлении как возникшем, как состоянии, теперь существующем или непосредственном на первых порах, согласно Гегелю, ничего нельзя сказать, кроме того, что оно **есть**. «В своем истинном выражении простая непосредственность есть поэтому *чистое бытие*. Подобно тому, как *чистое* знание не должно означать ничего другого, кроме знания, как такового, взятого совершенно абстрактно, так и чистое бытие не должно означать ничего другого, кроме *бытия* вообще: бытие — и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения». Чистая мысль становится, таким образом, чистым бытием потому, что она есть **существующая** мысль, а не просто мысль о чем-либо; потому, что на ступени чистого знания противоречие между мыслью и бытием вообще снято. Отталкиваясь от этого неопределенного, чистого бытия, лишенного каких бы то ни было качественных различий, Гегель

далее выстраивает в тексте всю сферу бытия, постепенно наделяя его все большей определенностью и качеством.

Учение о бытии, по мысли Гегеля, включает в себя следующую цепочку категорий: *качество* (чистое бытие, наличное бытие, для-себя-бытие); *количество* (количество, определенное количество, количественные отношения), *мера* (специфическое количество, реальная мера, становление сущности). Причем каждая последующая системная категория гегелевского учения о бытии оказывается содержательнее предыдущей, составляя в совокупности всебъемлющую содержательность развития логической идеи.

«Истина бытия есть сущность» – этим положением Гегель начинает изложение второй части логики – *учение о сущности*, или логики сущности. Понятие сущности развивается здесь через три следующих ступени: 1) сущность сперва оказывается «в себе самой» как *рефлексия*; 2) сущность является, т. е. выходит в сферу наличного бытия, это – сущность в виде *явления*; 3) сущность, единая со своим явлением, или сущность как *действительность*.

Каждая из этих групп делится на более детальные категории: так, в первой части учения о сущности – разделе, посвященном рефлексии, или мышлению, Гегель рассмотрел законы мышления – закон тождества, различия, противоположности, противоречия и достаточного основания. Особенно глубоко разработана им здесь проблема диалектического противоречия. Разбирая абстрактное и конкретное тождество, он показал живой, прогрессивный характер развития мышления; и потому его не устраивает абстрактное тождество $A = A$, он полагает, что конкретное тождество, которое единственно отвечает реальному процессу мышления, всегда включает в себя различие. Далее он раскрыл диалектику развития различия – от разности (внешнего различия) через имманентное различие противоположности (когда одно отлично от другого) к различию себя от самого себя, т. е. противоречие. Гегель называет противоречие имманентным источником всякого развития.

Здесь же философ сформулировал проблему о *соотношении диалектической и формальной логики*, которая по сей день широко обсуждается в современной логике и аналитической философии. Гегель резко и порой несправедливо, критикует формальную логику, не всегда обращая внимание на тот факт, что формально-логические законы вовсе не отменяют того же диалектического противоречия, что они не вступают в конфликт с законами противоречивой по ее характеру реальной действительности и не мешают им действовать. Другое дело, и это нельзя

забывать, что Гегель онтологизировал законы мышления, отождествив их с законами самой действительности, и потому он никак не мог принять факт отрицания формальной логикой самой возможности противоречий.

Вторая часть логики сущности посвящена анализу таких категорий, как вещь, явление, существенное отношение. Одним из наиболее существенных моментов этого раздела учения о сущности стал гегелевский анализ кантовской «вещи в себе», в котором обнаруживается коренное отличие двух мыслителей в ее понимании. Называя кантовскую «вещь в себе» не более, чем «пустой абстракцией от всякой определенности», Гегель полагает ее как неразвитое состояние, достигающее ближайшего определения путем развития («человек в себе есть ребенок...; растение в себе – зародыш»). Вещь в себе – это еще не определенная вещь, «достигающая ближайшего определения путём развития». По Гегелю, все вещи есть вещи в себе, но на этом дело не останавливается, она (вещь в себе) выходит за свое в себе бытие и проявляется в ином, приобретая, таким образом, свойства и становясь вещью для себя.

Третья группа категорий в учении о сущности включает в себя возможность, случайность и необходимость, субстанцию, причинность и взаимодействие. Здесь мы находим у Гегеля интересное изложение диалектики случайности и необходимости. Он характеризует случайное как внешнюю сторону действительности, как то, что должно быть преодолено в процессе познания, всегда постигающего только необходимость, скрытую под видимостью случайности. Здесь Гегель вносит существенно новое в понимание соотношение случайности и необходимости. Он полагает, что: 1) случайность является объективным определением действительности, которое не может быть устранено сколь угодно глубоким постижением последней; 2) что они диалектически соединены, а не противоположны друг другу.

Много места в заключительной части учения о сущности Гегель уделяет и вопросу о соотношении необходимости и свободы. Главным здесь для философа стали поиски единства свободы и необходимости в процессе познания последней. Гегель стремится устранить взгляд на царящую в мире необходимость как некую слепую силу, которой человек фатально подчинен и потому не свободен. «Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии». Именно в этом фрагменте текста он сформулирует известную фразу о том, что «свобода есть познанная необходимость». Новым является то, что философ включает в рассмотрение процесса необходимости целесообразную

деятельность людей, которая реализует единство свободы и необходимости.

4. Учение о понятии и его основные системные категории. Специфика гегелевской трактовки понятия. Последней, третьей, сферой гегелевской логики стала так называемая *логика понятия*, в рамках которой мыслителем были поставлены и исследованы многие важные проблемы логики и методологии научного познания.

Эту часть своей логики Гегель называет «Субъективной логикой, или Учением о понятии» в отличие от двух предыдущих, объединенных общим термином «объективная логика». Суть этого разделения объясняется им таким образом, что только здесь, на ступени понятия, идея в своем развитии в элементе чистой мысли достигает себя самой или своей «самости» как субъекта. Понятие, по Гегелю, есть истина бытия и сущности, к нему надо было придти; только сейчас, в сфере субъективной логики, мышление (абсолют) встречается с самим собой, имеет себя не как другое, а как свое собственное бытие, достигая, наконец, своей адекватной формы в виде субъекта или понятия. Содержание данного раздела непосредственно сопрягается с вопросами традиционного курса формальной логики; сам Гегель говорит, что здесь ему нужно было лишь придать «новое расположение старому, прочно построенному городу, занятому обитателями». Однако в действительности он затрагивает здесь и целый ряд проблем, имеющих глубоко содержательное значение (этапы становления и развития научной теории, структура человеческой целесообразной деятельности, основополагающая роль орудий труда в истории человеческого общества, соотношение теоретической и практической деятельности людей, истина, научный метод и т. п.)

Внутренняя целостность сферы «субъективной логики» подразделяется Гегелем также на три основные части. Причем сама общая схема этого деления предполагает переход от субъективного понятия в разделе «субъективность» (понятие в узком смысле, суждение и умозаключение) к объективному понятию – раздел «объективность» (механизм, химизм и телеология), а от него – к «идее» (жизнь, познание и абсолютная идея). Именно первый раздел, или собственно учение о понятии, посвящен рассмотрению вопросов традиционной формальной логики, материал которой, по словам Гегеля, следует «просто привести в движение». Много внимания здесь уделено непосредственно характеристике самого понятия, которое для Гегеля является не просто логической формой мышления, а существует объективно, олицетворяя собой ту творческую мощь, которая и порождает все наличное бытие. Развитие понятия идет от всеобщего к частному, а от него к единичному.

В этой тройственной схеме решающее место и роль были отведены именно всеобщему, которое является не результатом абстрагирующе-обобщающей деятельности мышления, а существует самостоятельно, продуцируя затем все остальное. Надо отметить, что эта логика движения (всеобщее – частное – единичное) получила в этой части гегелевского учения, как, впрочем, и в других его частях, статус своего рода принципа системного построения. Следует отметить и то, что эта связь всеобщего, частного и единичного выражается у Гегеля в единстве трёх частей его системы. Так, логика являет собой всеобщее, философия природы – частное, философия духа – единичное, а вся система Гегеля есть не что иное, как умозаключение, в котором логическая идея есть основа и исходный пункт развития, природа же представляет собой средний термин силлогизма, связывающий идею с духом.

Понятие осуществляется в суждении и умозаключении, реализуя себя, оно порождает **объект**, который и есть осуществленное понятие. Смысл этого перехода от субъективного понятия к объекту состоит в том, что Гегель иллюстрирует таким образом свой тезис о том, что понятие есть и сущность, и творец мира. Так субъективное понятие имманентно становится объектом. Однако подобного рода переход из сферы субъективного в сферу объективного не следует рассматривать уже как переход логической идеи в природу; Гегель оставляет нас пока в области чистой мысли и не более, как бы вперед проигрывая предысторию последующего реального развития. Как объект, логическая идея продолжает развиваться и проходит ступени механизма, химизма и телеологизма. На ступени телеологизма, по Гегелю, выявляется **цель** всего этого развития, которая постепенно преодолевает границы объективности, так как мы имеем дело уже непосредственно с **идеей**, а не с объектом. Воплотившись в объекте, став тем самым идеей, оно раскрывается последовательно в **жизни** индивидуума и рода; в **познании**. В этой части учения об идее Гегель дает блестящий анализ процесса познавательной деятельности, подробно характеризует основные этапы процесса познания и его методы – аналитический и синтетический, показывает, как субъект от пассивного, зеркального отображения предмета становится деятельным и творческим, сам определяя этот предмет. Истина познания состоит, по Гегелю, в объединении теоретической и практической деятельности, что достигается в **абсолютной идее**. Это – последняя ступень развития идеи и понятия в целом, являющая собой единство идеи жизни и идеи познания, чистую форму понятия, созерцающую свое содержание как саму себя. Гегель считает, что «в качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме **метода** этого содержания, – определенного знания достоинства ее

моментов». Таким истинным ее содержанием становится совокупность всех предшествующих моментов развития, или, по словам Гегеля, «вся система, развитие которой мы проследили доселе», всё представшее перед нами в логике движение. Все дело, таким образом, не в достигнутом результате, а в самом движении, взятом как целое. Все содержание гегелевской логики представляет собой содержание его абсолютной идеи. «Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть образ абсолютного, но вначале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому заставляет себя двигаться дальше к целому, раскрытие которого есть то, что мы называем методом». Так Гегель начинал свою логику с метода, этим же методом он ее и заканчивает, характеризуя всю его суть.

Метод для него не есть внешняя форма, он представляет собой «душу» содержания. Сам он называет его *спекулятивным*, полагая, что философский разум устанавливает единство противоположностей, которые рассудок мыслит как абсолютно разделенные и противостоящие. Суть его в «положенном разделении идеи», «низведении всеобщностью своей непосредственности в самом себе на степень момента и, таким образом, положении того, что есть отрицательное в начале». В качестве другой важной черты гегелевского диалектического метода можно назвать восхождение от абстрактного к конкретному, так как исходным пунктом движения логической идеи было взято «чистое бытие» – самое абстрактное понятие всей его логики.

В заключение следует отметить, что гегелевская логика подробно исследовалась и исследуется зарубежными и отечественными гегелеведами. Если в отечественной традиции преобладающим являлся тип анализа, акцентировавший главным образом специфику, структуру и значение гегелевской диалектической логики, исследование системной работы философа и специфической реализации в его логике принципа историзма, то в границах современной западной философии явно преобладает подробный текстологический анализ и интерпретация отдельных разделов, глав и категорий работы. Большое место, особенно в англоязычной традиции, занимают работы, посвященные анализу проблемы языка гегелевской логики.

Тема 13. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ФИЛОСОФИИ ДУХА

1. Переход от абсолютной идеи к природе и абсолютному духу.

2. Структура, основные цели и задачи философии природы. Интерпретация гегелевской натурфилософии в философии и науке XIX–XX вв.

3. Структура и основные понятия философии духа. Гегель о трех основных формах самоосуществления духа: субъективный, объективный и абсолютный дух.

4. Философия истории.

5. Гегелевская концепция истории философии и ее значение для становления и развития историко-философской науки.

1. Переход от абсолютной идеи к природе и абсолютному духу.

Данный фрагмент гегелевского учения, в котором излагается переход от логической абсолютной идеи к природе, а от логики к философии природы, традиционно считается одним из самых трудных в его системе. Содержанием всей следующей за логикой философии Гегеля является превращение абсолютной идеи в абсолютный дух. Промежуточными членами здесь служат природа и конечный дух, который является и развивается в форме субъективного или индивидуального духа, в форме объективного духа, созидającego человеческие сообщества и в форме всемирно-исторического духа, раскрывающегося в мировых народах и государствах. Совокупность природы и духа, как конечного, так и абсолютного, Гегель назовет *мировым процессом, или миром*.

Гегель обозначил здесь переход от идеи к миру и, прежде всего, к природе, так как дух должен выработаться и выбиться из природы, чтобы быть тем, что он есть. Он должен прийти к себе самому и потому быть не при себе, а вне себя в реальном смысле этого слова. Логическая идея, по Гегелю, включает в себе всю свою полноту, она развивается безвременно. В логике все развитие абсолютной идеи осуществлялось лишь в элементе чистого мышления; здесь все – и действительность, и пространство, и время – было в форме чистого мышления. Но абсолютную логическую идею у Гегеля надо отличать от идеи в форме мира, как логический процесс следует отличать от мирового процесса, а мысль – от вещи.

Согласно самому Гегелю, уместнее было бы говорить о переходе абсолютной логической идеи к природе, а не логики к природе или логики к философии природы. При этом различие между логической идеей и природой заключается, по Гегелю, не в содержании, а лишь в форме существования. Таким образом, это уже другая сторона абсолюта, когда идея полагает себя как абсолютное единство чистого понятия и своей реальности, она, как целостность, в этой форме составляет *природу*. Как природа логическая идея находится уже *не в себе*, не в элементе чистого

мышления; она находится *вне себя*, во внеположности пространства и времени, составляя нечто иное, чем чистое мышление. Поэтому Гегель называет природу «идеей в ее инобытии». Соблюдая дух гегелевской философии, следует говорить о том, что идея есть природа, а не становится ею, поэтому сам термин «переход» логической идеи к природе все же не совсем точен, и сам Гегель, едва употребив его, пытается сам же себя поправить. Он полагает, что логическая идея завершилась в абсолютной идее, т. е. идее истины и блага. Идеей блага было хотение и осуществление, т. е. воля к миру или к природе. Этот мнимый переход философ рассматривает как переход из области воли к миру, к природе, в область действительного мира; это волевой акт. Логическая идея, замкнутая в чистой мысли, теперь раскрывается и разрешается, отпускает себя на свободу, уверенная в себе и полагающаяся на себя.

Это самоотпускание нередко рассматривалось в литературе о Гегеле как особый акт во времени, между тем как логическая идея в своем завершении есть воля к миру, природе. Между волей к наличному бытию, к жизни, с одной стороны, и самим бытием, жизнью – с другой нет никакого перехода: обе эти стороны едины и тождественны. Чтобы правильно понять учение Гегеля, надо знать, что абсолютная идея у него совершенно так же относится к своему воплощению, как воля относится к миру, к природе. Обе стороны – идея и природа, идея и мир – едины и тождественны. Таким образом, адекватнее будет говорить лишь о переходе логики к философии природы, а не идеи к природе.

Еще один очень важный вопрос, предшествующий изложению гегелевской натурфилософии, это вопрос о том, зачем идее «превращаться» в природу или существовать в форме природы, если уже в логике идея в процессе своего развития достигла абсолютной чистой истины? Зачем, спрашивается, ей проявляться в форме инобытия – ей чуждой и внешней? Иначе говоря, чем можно объяснить дальнейшее развитие абсолютной идеи в форме природы? Дело в том, что здесь, в стихии чистой мысли, она не стала еще «субъективностью и духом». Сам Гегель отвечает, что «Божественная идея именно и состоит в том, что она решает извести из себя это иное и снова втянуть его в себя, чтобы стать субъективностью и духом». Абсолютное может, таким образом, познать себя только с помощью человеческого сознания. Идея же в элементе чистой мысли не обладает сознанием, им обладает только человек. Поэтому идея может познать себя только, приняв форму природы и найдя себя в ней в форме человеческого сознания. Вне природы нет и человеческого сознания. Этим, соответственно, и определяется главная задача всей философии природы: она должна *проследить за*

постепенным возникновением духа в природе, познать в каждой ступени природы момент идеи, развитие идеи в формах природы до тех пор, пока в природе не возникнет сознательная мысль, которая узнает себя в ней.

2. Структура, основные цели и задачи философии природы. Интерпретация гегелевской натурфилософии в философии и науке XIX–XX вв. Философия природы Гегеля является своего рода вариантом натурфилософского очерка, отличительными чертами которого стало рассмотрение природы в ее единстве и целостности в противовес аналитическому расчленению последней на части естественными науками. Сжатый очерк философии природы мыслитель поместил во второй части «Энциклопедии философских наук».

Гегель начинает свою натурфилософию с общей характеристики природы как «идеи в ее инобытии», т. е. в ее бытии вне себя или во внеположности пространства и времени, провозглашая в качестве конечной цели ее развития человека как естественного, самосознательного индивидуума. Он долго размышляет по поводу двух возможных путей рассмотрения природы: ее можно рассматривать, выводя из высшей ступени жизни низшие вплоть до бесформенной массы, или же, наоборот, из низшей ступени выводить высшие вплоть до самой высокой. Первый путь есть, по Гегелю, эманация (от Бога к бесформенной материи); второй, предполагающий происхождение высшего из низшего, этот настоящий, по его словам, процесс развития есть эволюция. Его философия природы идет последним путем. «Природа, – пишет Гегель, – 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, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменение суть развитие»[9, т.2; 33]. Таким образом, в основе природного развития, составляя его внутреннее содержание, лежит движение понятия, обуславливающее переход от одной ступени природы к другой. Три такими ступенями понятия являются всеобщее, частное и единичное, которые применительно к природе обнаруживают себя как всеобщая, частная и единичная телесность. Первой ступени (**механика**) соответствует бесформенная масса, имеющая единство и форму вне себя; вторая (**физика**) имеет дело с материей в ее частной форме или в форме физической индивидуальности; третья (**органика**) – это жизнь. Соответственно этому философия природы подразделяется Гегелем на три

части, составляющие главные ступени понятия природы: механика, физика и органика.

Гегель подробно излагает все три раздела своей философии природы, не особенно заботясь при этом о соответствии его умозрительных конструкций с выводами естественных наук того времени. Особенно тривиально в этом плане выглядит его *механика*, которая изучает первую ступень природы. Предметы выступают здесь исключительно как механические агрегаты, как абсолютная «внеположность», разрозненность по отношению друг к другу. Единство и взаимосвязь здесь только намечаются и только внешним образом благодаря тому, что все стремится к центру, лежащему вовне. Господствующими на этой ступени являются количественные отношения.

Вторая часть философии природы – *физика* – посвящена главным образом проблемам теплоты, света, звука, характеристике химических элементов, строения материи и т. п. В чисто научном плане значение гегелевских рассуждений обо всех этих физических явлениях природы очень невелико. Хотя философом все же были высказаны некоторые интересные соображения, касающиеся, к примеру, природы электричества как имманентного состояния самой материи, а не как особой субстанции. Гегель писал, что «мы же понимаем электрическое напряжение как собственную самость тела, представляющую собой физическую тотальность и сохраняющую себя в соприкосновении с другим. В электричестве мы видим гневную вспышку самого тела; здесь нет ничего постороннего самому телу, и уж во всяком случае нет чуждой материи» [9. т. 2; 301].

В органике, или органической физике, Гегель отмечает, что здесь идея пришла к жизни как к своему непосредственному существованию. Жизнь рассматривается им как цель всего предшествующего развития природы. Она проходит следующие ступени: от геологического организма к растительному, а от него к животному организму как вершине развития природы, вбирающей в себя в снятом виде все предшествующие ступени, начиная со света. Животный организм рассматривается Гегелем как своего рода микрокосм, приобретший бытие для себя, центр природы, в котором вся неорганическая природа объединилась и идеализировалась. Завершают натурфилософию Гегеля его рассуждения о смерти единичных конечных живых организмов, существование которых является несоразмерным со всеобщностью идеи. Последняя для полагания этой своей всеобщности и должна «прорвать» круг организмов, образующих устойчивый биологический род. В полагании всеобщего в форме рода Гегель видит отрицание естественного как непосредственной единичности

и порождение из этой «смерти организмов», «смерти природы» «духа», обладающего, по Гегелю, куда более прекрасной природой. Под духом здесь следует понимать человеческое мышление, возникающее при переходе от собственно животного мира к жизни человеческого рода.

Таким образом, главная задача философии природы, показавшей, как дух выходит из природы, была философом выполнена. Другое дело, что эту часть его учения и по сей день считают наиболее слабой из-за наличия в ней многих ошибок и несуразностей, игнорирования ведущих достижений физики (оптики Ньютона, в частности) и химии того времени (атомизма). Повсеместными стали обвинения Гегеля в телеологизме (особенно в органике), в стремлении подчинить частные науки принципам его искусственно созданной логической схемы, с помощью которой он сплошь и рядом конструирует надуманные связи и переходы. В натурфилософии очень смутно просматривается и знаменитый гегелевский историзм, ибо мыслитель отрицает саму возможность развития природы во времени. Впрочем, Гегель никогда не ставил перед собой цели раскрыть собственно диалектику природы. Не отрицая в принципе факта наличия у нее своей истории и принимая естественно-исторические данные как неопровержимый факт, он в то же самое время считал, что к философии все это не имеет никакого отношения, ибо последнюю интересует лишь познание всеобщего закона и выявление основных моментов понятия.

Завершая очерк гегелевской натурфилософии, отметим присущие ей позитивные моменты. Так, в противовес широко распространенному в науке того времени редукционизму Гегель при осмыслении ряда природных форм акцентирует момент несводимости высших форм к низшим, отмечая, что высшие формы возникают на основе низших и включают в себя их содержание. Он всячески подчеркивает качественную специфику высших форм, отмечая их диалектическую преемственность, включение низшего в высшее, хотя и в так называемом «снятом», «идеализированном» виде.

Сами ученые крайне критически отнеслись к гегелевской натурфилософии, некоторые из них даже посчитали, что его учение нанесло урон развитию естествознания того времени. Здесь часто вспоминают и якобы произнесенную Гегелем фразу: «Тем хуже для природы, если она не согласуется с моей системой...». И тем не менее создание определенного рода воззрения на природу было совершенно необходимо для немецкой классической философии, сумевшей таким образом дать ответы на целый ряд важнейших философских вопросов.

3. Структура и основные понятия философии духа. Гегель о трёх основных формах самоосуществления духа: субъективный, объективный и абсолютный дух. Третья часть системы философии Гегеля – философия духа – представляет собой описание высшей и завершающей стадии развития абсолютной идеи, когда последняя «снимает» предшествующую ступень своего природного инобытия и «возвращается к себе». Природа «в этой истине» исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия. Дух идеален, это «возвращение и возвращенность идеи к себе из своего другого». И все же фактически под духом Гегель имел в виду не что иное, как человеческое бытие – совокупность определений самого человека в его социально-историческом развитии. Именно поэтому его философию духа можно интерпретировать как выстроенную на гегельянский манер антропологию и социальную философию, в которых рассматривается процесс возвышения человека от единичности ощущения к всеобщности мысли, а от нее – к знанию о самом себе, к постижению своей собственной деятельности. Мыслящий дух это и есть человек, или, наоборот, только человек и есть мыслящий дух, существенным образом отличающийся от природы. В понятие духа Гегель включает и деятельность человеческого сознания, и практическую деятельность по созиданию и преобразованию им своей «второй природы».

Гегель излагает свою философию духа в третьей части «Энциклопедии философских наук», а также в ряде тесно примыкающих к ней отдельных работ – «Философии права», «Философии истории», «Философии религии», «Эстетике», «Лекциях по истории философии».

В философии духа мировой дух проходит следующую триаду развития: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. **Субъективный дух** выступает 1) как *душа*, являющаяся в виде человека, что составляет проблематику науки антропологии; 2) как *сознание*, в котором дух отличает себя от телесности – проблематика феноменологии и 3) как *дух*, теоретически и практически подчиняющий себе внешний мир (психология). Под субъективным духом Гегель фактически имел в виду сферу индивидуального сознания людей в его природной и социальной обусловленности. **Объективный дух**, являя собой, по сути, сферу общественного бытия, включает в себя право, мораль и нравственность. При этом правовая концепция изложена отдельно в гегелевской «Философии права», где он попытался более полно и систематически рассмотреть фундаментальные идеи на эту тему, понимая общественную жизнь, да и сам объективный дух, прежде всего, как мир свободы. Развитие свободы есть, по Гегелю, право, а потому учение об

объективном духе ассоциируется у него с философией права, рассматриваемого в следующих, переходящих друг в друга формах: *сфера абстрактного, или формального, права; сфера субъективной морали; сфера объективной морали (или нравственности).*

На ступени абстрактного права как первой ступени объективного духа осуществление свободы производится путем частной собственности, договора и устранения «неправды», юридического конфликта, обмана и преступления. Мораль – вторая, более высокая, ступень в саморазвитии объективного духа, где личность права становится моральным субъектом, а саморазвивающаяся свобода поднимается на более высокую почву. Так, если право содержит лишь запреты, то в области морали речь идет и о благе субъекта, и о благе других. Задача морали состоит в том, чтобы найти путь к такому согласованию поступков различных субъектов, которое не было бы лишь результатом запретов, а вытекало бы из внутреннего устроения этих субъектов. Вот почему мораль у Гегеля выше, свободнее права. Что касается сферы объективной морали, или нравственности, то на этой ступени завершается саморазвитие объективного духа, осуществление и конкретизация свободы. Законы нравственности суть обязанности, сковывающие волю субъекта, но он видит в них свою собственную духовную сущность, гордится ими и живет в них как в собственной стихии. Здесь объективный дух вновь проходит своеобразную триаду «объективирования самого себя» – семья, гражданское общество и государство. При этом учение Гегеля о гражданском обществе и государстве – это тема специального, самостоятельного анализа, чрезвычайно актуальная и востребованная в современной философии, так как мыслитель наметил здесь много интересных идей, касающихся устройства правового государства, его политико-правовых форм и институтов, прав индивида и его свобод, равенства всех перед законом. Ибо именно государство как субстанциальный и целостный нравственный организм является, по Гегелю, высшим воплощением и реализацией идеи разума, свободы и права, «шествием Бога в мире». Завершается учение об объективном духе изложением гегелевской концепции всемирной истории, так как истинное осуществление идеи государства может иметь место лишь в историческом развитии всего человечества, только всемирная история и есть полное осуществление объективного духа.

4. Философия истории. В работе «Философия истории» (1837) дана целостная философско-историческая концепция Гегеля, являющаяся неотъемлемым элементом всей его системы. При этом философ стремится выработать собственный, принципиально новый подход к

исторической действительности, опираясь здесь на основополагающие принципы своей философской системы, а не на предшествующие исторические концепции. Свое учение он называет философской историей, под которой понимает «мыслящее рассмотрение истории», конкретный случай того, что можно назвать «философским рассмотрением» проблем, имеющим дело, прежде всего, с «внутренней стороной всего этого, с мыслимым понятием». Ее предмет – всеобщий дух, где нации с их судьбами оказываются звеньями и этапами всемирного исторического процесса. Задачей такого рассмотрения является обнаружение в эмпирической истории логического основания – определения разума, а за случайной формой – поиски необходимой связи. Он полагает, что главная идея философской истории о том, что разум господствует в мире и, следовательно, то, что всемирно-исторический процесс совершается разумно, должна быть выведена лишь из рассмотрения самой этой истории, как ее результат, а не наоборот. Эта мысль о разумности истории становится у Гегеля своего рода основанием истории. Воплощенный во всемирной истории разум выступает как мировой разум, в качестве творца истории он обретает качества мирового духа, и поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, ее ход разумен. Философская история должна выявить именно это обстоятельство, начиная с освоения эмпирической истории и в то же время руководствуясь разумным подходом, т. е. будучи освещена идеей. Тезис о господстве разума в мире и во всемирной истории означает у Гегеля, во-первых, признание **объективной закономерности** в истории, а во-вторых, признание того, что мир развивается **целесообразно**, телеологично, что у него есть **конечная цель**, которая должна быть достигнута и осуществлена. Цель разума, считает Гегель, в нем самом, и она никогда не выражает себя в чистом виде, проявляясь лишь в виде исторической тенденции, осуществляемой посредством человеческих страстей, гения, действующих сил. И этот «план провидения» от людей всегда скрыт; история видится людям лишь как собрание случайных событий.

Полагая, что всемирная история совершается в духовной сфере, Гегель считает также необходимым предпослать своему исследованию некоторые определения природы духа, указав при этом: а) абстрактные определения этой природы; б) те средства, которыми пользуется дух для реализации своей идеи; в) ту форму, которая является полной реализацией духа в наличном бытии, – государство. Следуя этой логике, он называет главным определением духа **свободу**, которая становится и конечной

целью мира как сознание духом его свободы. Отсюда и проистекает вся последующая периодизация всемирной истории.

Рассуждая о *средствах*, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, философ фактически решает ряд таких важных вопросов, как: *соотношение свободы и необходимости, роль человека и выдающихся личностей в истории, «хитрость разума»* и др. Представив всемирно-исторический процесс как прогресс в сознании духом свободы, Гегель говорит о несовпадении личных целей людей и объективных результатов их деятельности, объясняя саму суть механизма действия исторических законов. Главную особенность «хитрости разума» он видит в том, что внешне случайные действия людей оказываются способом осуществления божественной цели, когда разум использует индивидов в качестве инструментов в своем поступательном развитии. В результате взаимодействия множества отдельных человеческих действий, столкновения различных интересов, страстей и т. п. возникают тенденции, участниками действиями не предвиденные, но свидетельствующие о реализации объективной возможности, цели или идеи. Таким образом, для осуществления истории оказываются необходимыми два противоположных момента: идея и страсть. Первая может быть осуществлена только посредством человеческих действий, через которые и проявляют себя исторические законы как законы-тенденции, формирующиеся в результате столкновения противоположных интересов. История есть результат человеческой деятельности и идея Гегеля о «хитрости разума» лишний раз свидетельствует о том, что сам по себе дух историю не делает и не может делать.

Идея о «хитрости разума» тесно связана у Гегеля и с идеей иронии истории, суть которой в том, что логика истории заставляет людей действовать вопреки собственным интересам, и результат их действий оказывается порой прямо противоположным их намерениям. Здесь же, обсуждая вопрос о месте и роли человека и его действий в истории, Гегель рассуждает и о *всемирно-исторических личностях*, в личных целях которых обнаруживается новое всеобщее, а их интересы и действия совпадают с потребностями самого исторического развития. Речь здесь идет о Цезаре, Александре Македонском и Наполеоне, которых он называет героями и в то же время считает, что результаты их деятельности нельзя приписывать исключительно им самим. Они осуществляют историческую цель, после чего надобность в них попросту исчезает, и они уходят с исторической арены.

В контексте основополагающей идеи философа о том, что историей правит разум, а люди, включая и всемирно-исторических личностей,

являются лишь средством осуществления его целей, крайне актуально, особенно в свете сегодняшних споров и дискуссий, звучит вопрос об отношении Гегеля к отдельной человеческой личности, индивиду. Часто данный аспект его учения становился объектом всевозможных искажений и даже прямых фальсификаций, когда Гегеля противопоставляли Канту с его пониманием человека только как цели и никогда как средства, видя в гегелевском индивиду исключительно средство, которым мировой дух пользуется для осуществления своего понятия. Но Гегель не так прямолинейно и узко решает этот вопрос. В более широком контексте, выходя непосредственно за рамки рассмотрения механизма действия исторических законов, он менее всего относит людей лишь только «к целям разума как средства». Он считает их в то же самое время и самой целью, «благодаря тому божественному началу, которое имеется у них» и которое «сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, – свободой».

И наконец, Гегель говорит о той цели, которая должна быть достигнута в историческом развитии, будучи полной реализацией духа в наличном бытии – о государстве. Именно оно и есть та «действительность, в которой индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею, причем она оказывается знанием всеобщего, верою в него и желанием его». Право, нравственность, государство являются обеспечением свободы. Гегель считает, что подробное изложение учения о государстве им было дано в философии права, поэтому здесь, в философии истории он касается только некоторых современных теорий государства, разбирая ряд заблуждений и предрассудков, им присущих. Он рассуждает также и о **наилучшей конституции** государства, или устройства, организации и механизме государственной власти, которые наиболее адекватно способствуют достижению цели государства.

Большое место Гегель отводит рассмотрению **хода всемирной истории**, выражающей собой принцип развития, содержанием которого является сознание свободы. Он намечает здесь основные этапы мировой истории, каждый из которых строго соответствует основным ступеням развития духа. Гегель говорит об истории как о непрерывной смене индивидуумов и народов, как об изменении вообще, изменении духа, переработке его самого, посредством которой он умножает материал для своих опытов. Он действует через дух народа, как определенный дух, через религию, обычаи, государственные устройства, законы. Дух народа умирает естественной смертью, всеобщий же дух вообще не умирает, он доходит до знания себя, своей сути. Всемирно-историческим он является потому, что в его основе лежит всеобщий принцип, отдельные же духи

народов являются лишь определенными моментами на пути познания им самого себя, моментами единого всеобщего духа.

Философ попытался обосновать географические детерминанты, координаты и этапы движения мирового духа, с помощью которых находит свое объяснение и истолкование пресловутый гегелевский европоцентризм. Речь идет об исключительной роли Европы в развитии цивилизации, о ее культурном лидерстве в мире и об особой приверженности Гегеля на протяжении всего повествования именно к европейскому региону и его культуре, а также о частом ограничении географической границы всемирной истории, исключении из нее истории многих народов. Именно европейский дух, по Гегелю, должен стать доминирующей силой в мировом масштабе. Направление и ход всемирной истории здесь четко определены с Востока на Запад, где внутренним содержанием процесса становится «возвышение естественной воли до всеобщности и субъективной свободы». Соответственно ступеням развития свободы он выделяет основные исторические этапы: Восток (где свободен один), греческий и римский мир (где свободны лишь немногие) и германский мир, который знает о свободе всех. Это движение мирового духа являет собой непрерывный нравственный и культурный прогресс человеческого рода, причем, этапы развития духа Гегель соотносит с периодами возрастного развития человека, где Восток ассоциируется с детством человечества, которое не осознает пока субъективной свободы и целиком поглощено субстанциальным целым; Греция – с периодом юности и формирования индивидуальности и развивающегося самосознания, а Рим – с возмужанием духа и формированием индивида как субъекта права и его полным подчинением государству. На долю же германского мира приходится период старческого возраста, однако для духа, как считает Гегель, это период подлинной зрелости и расцвета, возвращения к себе и снятия всех форм отчуждения. Далее философ подробно описывает и анализирует восточный, греческий, римский и германский мир.

Если история начинается у Гегеля лишь с появлением государственности, то и завершается она установлением «истинного» государственного устройства – конституционной монархии, воплощающей в себе принцип единичного в органическом сочетании с особенным, т. е. представительством сословий, и всеобщим – в виде государственного устройства и законов. Только такая гармонизация и означает нравственное единство народа.

В обширной литературе о Гегеле существовало и продолжает существовать множество споров и дискуссий относительно итогов

гегелевского рассмотрения всемирной истории. Это касается и вопроса о политических пристрастиях философа, и его довольно спорных и неоднозначных выводов относительно конца истории, пределов нравственного и культурного прогресса, полноты осуществления свободы и других тем, активно востребованных в современном социальном познании. Многие из этих проблем требуют активного внимания со стороны исследователей.

5. Гегелевская концепция истории философии и ее значение для становления и развития историко-философской науки. В своей философии истории Гегель развил идею об исторической закономерности, показав глубинную, необходимую связь различных этапов исторического процесса, каждый из которых является только одной из форм развития и проявления всеобщего духа. Этот всеобщий дух, отдельные определения содержания которого становятся действительностью в историческом развитии, выраженный в своей целостности и единстве, является, по Гегелю, *абсолютным духом*, который, в свою очередь, тоже развивается в трех формах: в виде интуиции в искусстве, представления в религии и понятия – в философии. Соответственно этим формам духа Гегель построил свои эстетику (философию искусства), философию религии и то, что справедливо было бы назвать «философией философии» или историю философии. Речь идет именно об истории философии, а не философии вообще, так как свою задачу последняя может выполнить только в её историческом развитии, понимаемом как необходимый закономерный процесс.

Для понимания гегелевской истории философии важное значение имеет его программа построения всей системы философии. Согласно Гегелю, вне такой системы невозможно вообще подлинное постижение исторического движения философии к «форме науки», поступательное ее движение к той цели, когда она могла бы стать не любовью к знанию, а «действительным знанием». Вне такого рода системы, в которой история философии становится логически завершающей ее частью, философская мысль предстает лишь как внешняя история мнений, галерея нелепиц и заблуждений. Именно таким образом она и постигалась до сих пор, т. е. историографически.

Гегель полагал, что история философия есть дело самой философии; что только путем изучения этой истории можно «быть введенным в самое эту науку». История философии – это история восхождения мысли к самой себе и, тем самым, нахождение самой себя, а поскольку философия есть движение духа к самосознанию, к абсолютному знанию, то философия и история философии для Гегеля оказываются

тождественными. Именно поэтому история философии и становится возможной только как теория, которая не включает в свое содержание и состав личность, индивидуальные черты того или иного мыслителя.

К числу главных идей историко-философской концепции Гегеля можно отнести следующие:

1) историко-философский процесс – это закономерное, поступательное развитие, в котором все философские системы оказываются необходимым внутренним образом связаны между собой, так как каждая из них являет собой изображение особенной ступени в процессе развития абсолютного духа, последовательно осуществляющего себя в его движении к абсолютной истине;

2) всякая философская система – это самосознание исторически конкретной эпохи; существует, таким образом, непосредственная связь между философией и историческими условиями, государством, культурой, искусством и т. д. Именно они и определяют ее основное содержание и значение; смена исторических условий приводит к изменениям в философии, к которой, следовательно, надо подходить исторически;

3) философские системы прошлого не опровергаются и не предаются однако забвению; их принципы, освобожденные от свойственной им исторической ограниченности, усваиваются последующими учениями, сохраняя рациональные моменты предшествующих учений, более глубоко и обстоятельно раскрывая абсолютное. Развитие осуществляется на основе преемственности.

Однако считая философию постоянно развивающейся системой, Гегель в то же самое время обращает вектор этого развития исключительно в прошлое, не распространяя принцип развития на свою собственную систему взглядов, рассматриваемую им в качестве заключительного звена мировой цепи, вобравшей в себя все моменты философской истины, ранее выступавшие обособленно и даже находившиеся в противоречии друг к другу.

Историю философии в собственном смысле слова Гегель начинает лишь с Запада, где, по его словам, впервые «взошла свобода самосознания», исключая мысль Востока из этого процесса развития. Но и в самой западной его ветви акцентируются две ее «эпохи» – греческая и германская, при этом христианская философия считается разновидностью германской. Римляне, по его мнению, не создали собственно философии, а лишь очень остроумно подражали грекам. Одновременно Гегель говорит и о трёх периодах истории философии как трех этапах постижения абсолютного духа за две с половиной тысячи лет работы столь

медлительного мирового духа:

1) период греческой философии (от Фалеса за 6000 лет до Рождества Христова и до расцвета неоплатонизма в III в. в лице Плотина и Прокла в V в. Это тысячелетие заканчивается великим переселением народов и падением Римской империи;

2) период средневековой философии, длившийся тысячу лет;

3) период, начиная с эпохи тридцатилетней войны, у истоков которого стоят Ф. Бэкон, Я. Беме и Р. Декарт.

Следует отметить, что в области историко-философских исследований идеи Гегеля оказались наиболее притягательными и потому более долговечными. Обозначенные им перспективы по превращению этой науки в единую, цельную и строгую систему знаний позволили сохранить доминирующее положение его историко-философской концепции до начала XX в. С середины XIX в. до начала XX в. гегелевская идея о необходимости и разумности преемственной смены философских систем, а также мысль о прогрессивном развитии философии, постигающей истину в своей собственной истории, сыграли большую роль в реальном процессе становления истории философии как науки. Более того, они способствовали широкому распространению в академических кругах интереса к историко-философским исследованиям. Труды Л.Фейербаха, Э. Эрзмана, Э. Целлера, К.Фишера, Ф. Ланге, В. Виндельбанда и др. являют собой пример чрезвычайно интенсивной работы в данной отрасли философского знания. Многие мыслители того времени были убеждены в том, что этот исторический интерес должен быть объяснен и той ситуацией, которая сложилась в развитии философии последней трети XIX в. Так, по словам Виндельбанда, это была тупиковая ситуация, в которой от философии остались только ее история и историческая ценность. Господство позитивизма, вульгарного материализма и психологизма выдвинуло на первый план лишь «историческое изучение человеческого духа». К последней трети XIX в. история философии во многом благодаря Гегелю превратилась в специальный, самостоятельный раздел философии, претендующий на роль особого теоретического введения в разработку философских проблем.

Литература

1. Кант, И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. М., 1964 – 1966.
2. Кант, И. Сочинения: в 8 т. / И. Кант. М., 1994.

3. Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант. М., 1980.
4. Фихте, И. Г. Сочинения: в 2 т. / И. Г. Фихте. С Пб., 1993.
5. Шеллинг, Ф.В. Сочинения: в 2 т. / Ф. В. Шеллинг. М., 1987 – 1989.
6. Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1970 – 1971.
7. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. С Пб., 1992.
8. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1970 – 1972.
9. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. М., 1975 – 1977.
10. Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. М., 1990.
11. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. С Пб., 1993.
12. Гегель, Г. В. Ф. Философия религии / Г. В. Ф. Гегель. Т. 1 – 2. М., 1975 – 1977.
13. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика / Г. В. Ф. Гегель. Т.1 – 4. М., 1968 – 1973.
14. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии в трех томах / Г. В. Ф. Гегель. С Пб., 1993 – 1994.
15. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель. М. – Л., 1929 – 1958.
16. Асмус, В. Ф. Кант / В. Ф. Асмус. М., 1973.
17. Бакрадзе, К. С. Система и метод философии Гегеля / К. С. Бакрадзе. Избранные труды: в 4 т. Т. 2. Тбилиси, 1958.
18. Бур, М. Фихте / М. Бур. М., 1965.
19. Бур, М. Иррилиц Г. Притязания разума / М. Бур, Г. Иррилиц. М., 1978.
20. Васильев, В. В. Подвалы кантовской метафизики / В. В. Васильев. М., 1998.
21. Виндельбанд, В. История новой философии: в 2 т. / В. Виндельбанд. Киев, 1997.
22. Власов, А. Д. Словарь по философии Гегеля / А. Д. Власов. М., 1997.
23. Гайденко, П. П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века / П. П. Гайденко // Философские проблемы истор. науки. М., 1969.
24. Гайденко, П. П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе / П. П. Гайденко // Вопр. философии 2003 № 9.

25. Гайденко, П. П. Трансформация кантовской теории времени в наукоучении Фихте. Время как продуктивная способность воображения / П. П. Гайденко // *Вопр. философии* 2004 № 1.
26. Гайденко, П.П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация // П. П. Гайденко // *Прорыв к трансцендентному*. М., 1997.
27. Гайденко, П. П. Философия Фихте и современность / Гайденко П.П. М., 1979.
28. Гартман, Н. Немецкий рационализм после Канта и Гегеля / Н. Гартман // *Западная философия: Итоги тысячелетия*. Екатеринбург, 1997.
29. Гейне, Г. К истории религии и философии в Германии / Г. Гейне. М., 1994.
30. Гулыга, А. Гегель / А. Гулыга. М., 1970.
31. Гулыга, А. Кант / А. Гулыга. М., 1977.
32. Гулыга, А. Немецкая классическая философия / А. Гулыга. 2-е изд. М., 2001.
33. Гулыга, А. Шеллинг / А. Гулыга. М., 1982.
34. Делёз, Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях / Ж. Делёз // *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза*. М., 2001.
35. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. М., 1995.
36. Делёз, Ж. Ницше и философия / Ж. Делёз. *Ad Marginem*, 2003.
37. Делёз, Ж. О четырех поэтических формулах, которые могли бы резюмировать философию Канта / Ж. Делёз // *Критика и клиника*. С Пб, 2002.
38. Дэвид, Юм. Кант. Гегель. Шопенгауэр. Огюст Конт / Юм Дэвид. С Пб., 1998. (Жизнь замечательных людей).
39. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. М., 1999.
40. Золотарев, А.А. О Гегеле и гегельянстве / А. А. Золотарев // *Вопр. философии* 1994 №5.
41. История философии. Запад – Россия – Восток. Кн. 2. М., 1996.
42. История философии: Энциклопедия. Минск, 2002.
43. Каменский, З. Русская философия начала XIX века и Шеллинг / З. Каменский. М., 1980.
44. Кассирер, Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. С Пб., 1997.
45. Кожев, А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев. С Пб., 2003.
46. Коротких, В. И. О новом понимании структуры системы философии Гегеля / В. И. Коротких // *Вопр. философии* 2003 № 4.

47. Кузнецов, В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVI – начала XIX века / В. Н. Кузнецов. М., 1989.
48. Лазарев, В.В. Шеллинг / В. В. Лазарев. М., 1976.
49. Лазарев, В. В. Гегель и философские дискуссии его времени / В. В. Лазарев, И. А. Рау. М., 1991.
50. Лукач, Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Д. Лукач. М., 1987.
51. Маркузе, Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе. СПб., 2000.
52. Мамардашвили, М. К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили. М., 1997.
53. Мотрошилова, Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики» / Н. В. Мотрошилова. М., 1984.
54. Мотрошилова, Н. В. Рождение и развитие философских идей / Н.В. Мотрошилова. М., 1991.
55. Мотрошилова, Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии / Н. Мотрошилова. М., 1990.
56. Овсянников, М. В. Гегель / М. В. Овсянников. М., 1997.
57. Ознобкина, Е. В. К хайдеггеровской интерпретации философии И.Канта / Е. В. Ознобкина // Историико-философский ежегодник. М., 1989.
58. Ортега-и-Гассет, Размышления по поводу 200-летия И. Канта / Ортега-и-Гассет // Феномен человека. М., 1993.
59. Плотников, Н. С. Молодой Гегель в зеркале исследований / Н. С. Плотников // Вопр. философии 1993 №11.
60. Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. Т. 2, гл. XII. М., 1992.
61. Рассел, Б. История западной философии: в 2 т. М., 1993. Т. 2.
62. Рокмор, Т. Гегель и границы аналитического гегельянства / Т. Рокмор // Вопр. философии 2002 № 7.
63. Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993.
64. Румянцева, Т. Г. Немецкая трансцендентально-критическая философия (середина XVIII – первая треть XIX в.) Глоссарий / Т. Г. Румянцева. Минск, 1999.
65. Румянцева, Т.Г. Обоснование нового типа метафизики в «Критике чистого разума» И.Канта/ Т. Г. Румянцева // Вестник БГУ с. III 1998 № 2.
66. Румянцева, Т. Г. Философия И. Канта. Глоссарий / Т. Г. Румянцева. Минск, 2004.

67. Румянцева, Т. Г. Философия истории: классика и современность / Т. Г. Румянцева // Актуальные проблемы социально-гуманитарных и естественных наук. Минск, 1996.
68. Румянцева, Т. Г. И. Кант о критике как важнейшем предназначении философии / Т. Г. Румянцева // Вестник БГУ с. III 2005 №3.
69. Румянцева, Т. Г. Проблемы метафизики в «Критике чистого разума» И. Канта / Т. Г. Румянцева // Философия И. Канта (история и современность) : Сб. науч. тр. Омск, 2006.
70. Скратон, Р. Кант. Краткое введение / Р. Скратон. М., 2006.
71. Скрипник, А. П. Категорический императив И. Канта / А. П. Скрипник. М., 1978.
72. Философия Канта и современность. М., 1974.
73. Философия И. Канта (История и современность). Сб. науч. тр. Под. общ. ред. Проф. Б. Н. Бессонова, проф. Н. К. Позднякова. Омск, 2006.
74. Философия И. Канта и современность: материалы Междунар. науч. конф. 19 – 20 ноября 2004 г. / Ред. кол.: А. И. Зеленков, Т. Г. Румянцева и др. Минск, 2005.
75. Фишер, К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер // История новой философии. Т. 8 ч.1 – 2. М., 1933.
76. Фишер, К. Кант / К. Фишер // Истории новой философии. Т. 4, 5. С Пб., 1910.
77. Флоренский, П. Космологические антиномии И. Канта / П. Флоренский. Сергиев Посад, 1909.
78. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер. М., 1997.
79. Хайдеггер, М. Тезис Канта о бытии / М. Хайдеггер // Время и бытие. М., 1993.
80. Шашкевич, П. Д. Диалектика Канта в аналитике понятий / П. Д. Шашкевич // «Критика чистого разума» и современность. Рига, 1984.
81. Шеллинг, Ф. В. Иммануил Кант / Ф. В. Шеллинг // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989.
82. Шраг, К. О. Хайдеггер и Кассирер о Канте / К. О. Шраг // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. С Пб., 1997.
83. Штейнберг, В. А. Кант и проблема вечного мира / В. А. Штейнберг // «Критика чистого разума» и современность, Рига, 1984.
84. Шульц, И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» / И. Шульц. М., 1910.
85. Энгельс, Ф. Шеллинг и откровение; Шеллинг – философ во Христе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних произведений. М., 1956.
86. 100 этюдов о Канте. М., 2005.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	2- 4.
Введение. Немецкая трансцендентально-критическая философия: ее место, роль и значение в истории мировой философии и культуры...	5-10.
Тема 1. И. Кант. Эволюция творческих взглядов мыслителя. «Докритический» период и начало формирования критической методологии.....	11-20.
Тема 2. «Критика чистого разума» И.Канта: структура, основные задачи и историческое значение работы. Кантовская концепция научного знания.....	20-31.
Тема 3. Учение о чувственности и ее априорных формах. Трансцендентальная эстетика.....	31-37.
Тема 4. Учение о рассудке. Трансцендентальная аналитика.....	37-49.
Тема 5. Учение о разуме и его идеях. Антиномия чистого разума. Трансцендентальная диалектика.....	49-60.
Тема 6. Этика И. Канта. Учение о соотношении теоретического и практического разума.....	60-69.
Тема 7. Философия истории. Учение о вечном мире.....	70-77.
Тема 8. Развитие трансцендентально-критической философии в Германии после смерти И. Канта. Наукоучение И. Г Фихте.....	77-91.
Тема 9. Эволюция философских взглядов Ф. В. Шеллинга. Натурфилософия, ее основные принципы и этапы разработки.....	91-100.
Тема 10. Система трансцендентального идеализма Шеллинга. Учение об абсолютном тождестве. Основные идеи философии откровения позднего Шеллинга.....	101-114.
Тема 11. Г. Гегель. «Феноменология духа» как первый вариант гегелевской системы абсолютного идеализма, «истинный исток и тайна гегелевской философии».....	115-127.
Тема 12. Логика как первая содержательная часть философской системы Гегеля.....	128-138.

Тема 13. Философия природы Г. Гегеля. Основные идеи философии духа.....	138-152
Литература.....	152-156.

б