

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

WILHELM
WINDELBAND
NEUERER
PHILOSOPHIE

Виндельбанд В.

От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками/пер. с нем. Введенский А.И.; М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998.- 496 с. (Канон философии).

Немецкий философ-идеалист, глава баденской школы неокантианства Вильгельм Виндельбанд излагает философские системы прошлого с кантианских позиций, при этом устраняя из учения Канта «вещь в себе», пытаясь таким образом преодолеть дуализм его философии субъективистским путём. Философию Виндельбанд определяет как «... критическую науку об общеобязательных ценностях», как нормативное учение, основанное на оценочных суждениях, на познании должного, и противопоставляет её опытным наукам, основанным на теоретических суждениях и эмпирических данных о сущем. Ценности понимаются Виндельбандом как априорные, трансцендентальные, общезначимые. Признавая конечной целью исторического прогресса самоопределение человечества в соответствии с «этическим идеалом», Виндельбанд сводит социальные проблемы к этическим. Дуализм мира действительности и мира ценностей он объявляет «священной тайной», обнаруживающей ограниченность нашего познания и устремляющей нас в сферу ценностей религиозных. Разрабатывая методологию наук, Виндельбанд в числе первых расчленил науки на: номотетические, имеющие дело с законами, и идиографические, изучающие единичные явления в их неповторимости. В этой связи, "История новой философии" - его лучшая историко-философская работа, которая представляет собой систематическое изложение философских идей от эпохи Возрождения до конца XIX века. Общеизвестное достоинство этого труда заключается в том, что он до сих пор является лучшим учебником по истории философии этого периода.

ISBN 5-87533-106-2

Предисловие...

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Выпуская второй том знаменитого учебника В. Виндельбанда в качестве отдельной книги, издательство, в первую очередь, стремилось как можно скорее предложить преподавателям и студентам, всем интересующимся историей философии наиболее ценный, на наш взгляд, фрагмент этого труда, образующий вполне самостоятельное целое. Соответственно была изменена нумерация частей и параграфов. Однако, в связи с тем, что впоследствии мы планируем выпустить и первый том данной работы, в скобках всюду приводится старая нумерация двухтомника.

Москва, 1997 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ II ТОМА

В подлиннике второй том озаглавлен так: **«От Канта до Гегеля и Гербарта»**. Не так как я присоединил к нему приложение, заменяющее, по словам самого Виндельбанда, третий (заключительный) том и заканчивающееся философией Ницше, то я позволил себе в русском издании второго тома заменить заглавие подлинника словами: **«От Канта до Ницше»**.

Александр Введенский Санкт-Петербург, 10 февраля 1913 г.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ НЕМЕЦКОМУ ИЗДАНИЮ II ТОМА

Второй том этого труда еще не содержит заключения, которое я сперва предполагал составить. Причина этого кроется в затруднениях, связанных с подготовкой недостающей части работы. Когда я убедился, что пройдут еще целые годы, пока удастся полностью осуществить мой первоначальный план, я почел за благо опубликовать отдельно ту часть, источники которой были давно доступны и изложение которой уже закончено. Я тем более вправе поступить так, что получившиеся два тома доводят новую философию до того пункта, которым заканчивается большинство ее изложений и после которого ее исследователи ограничиваются лишь эскизными очерками. Все, что «принадлежит истории» в точном смысле этого слова, уже содержится в двух этих томах — третий том будет иметь дело с историческим изображением движений, которые мы еще можем наблюдать.

Подтверждение своего права на отдельное издание этого тома я усматриваю также в следующем: его содержание, охватывающее огромный период

немецкой философии от Канта до Гегеля и Гербарта, образует столь замкнутое целое, что до известной степени этот отрезок времени сам собой выделяется из общего хода истории. Чем сильнее грозит современному сознанию опасность утратить понимание духовного величия, которое придает этому времени, при всех ошибках и недостатках отдельных учений непреходящее значение наивысшего пункта развития современного мышления, тем более важной становится задача истории философии — заставить проявиться в своем чистом виде глубочайшее фундаментальное содержание этого могучего движения.

Вильгельм Виндельбанд

Фрейбург в Бадене, Май 1880 г.

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

Иммануил Кант.

Новейшее мышление развилось из различных исходных пунктов. Соприкасаясь со всей широтой европейской культурной жизни, оно придало сознательную форму всем ее интенциям. И хотя через все течения проходит одно общее стремление к достижению внутренней самостоятельности разумного познания, но все-таки само собой выходило, что каждое из этих движений, соответствуя особым побуждениям и отношениям, переживало само себя и запечатлевалось во всей своей своеобразности. При этом, по самой природе вещей и вследствие связности умственной жизни, эти различные направления переплетались самым разнообразным образом, и выдающиеся умы всех стран укрепляли эту связь. Но прежде были необходимы совершившиеся в век Просвещения самая общая обработка и постепенное упорядочение всей этой массы идей, чтобы после того мог явиться ум, который, вполне владея ими, в обширной системе выяснил и изложил бы внутреннюю структуру этой связи. Этот ум — Кант, и его историческая роль заключается именно в том, что в его философии сконцентрировались в живом единстве все движущие принципы, которые ранее выработало новейшее мышление, и в том, что все нити новейшего мышления, пройдя через хитросплетения его учения, выходили оттуда в совершенно измененной форме. То великое влияние, которое Кант имел на философское движение своего времени, быть может, более всего обусловлено беспримерной широтой его умственного горизонта и той уверенностью, с которой он умел со своей точки зрения надлежащим образом представлять как близкое, так и далекое. Нет ни одной проблемы новой философии, которой бы он не занимался, ни одной, на разрешение

которой, даже если он лишь при случае коснулся ее, его ум не наложил бы своеобразного отпечатка. Но в этой универсальности заключается лишь внешнее очертание, а не сущность его величия.

10

Сущность же эта гораздо больше связана с той достойной удивления энергией, с которой он умел привести к единству и обработать материал мышления во всей его полноте. Широта и глубина его ума одинаково велики, и его взор охватывает мир человеческих представлений на всем его пространстве — так же, как в каждом пункте этого мира он проникает до самых его глубин. В подобном соединении свойств, редко встречающихся вместе, и заключается то очарование, которое всегда было присуще личности Канта и его трудам, и которое всегда будет давать ему право на первое место среди философов.

Этим же можно объяснить то своеобразное положение, которое Кант занимает в эпохе Просвещения. Поскольку все философские стремления, наполняющие этот век, находят место в каком-нибудь из разделов его учения, одновременно получая самую строгую формулировку, постольку он — величайший философ самой эпохи Просвещения и ее всесторонний и сильнейший представитель. А поскольку при этом указывается отношение каждой из этих идей к другим и таким образом создается совершенно новая связь их в целом, постольку философия Канта возвышается над той односторонностью, которая свойственна была веку Просвещения в его отдельных направлениях, и начинает новый, отчасти противоположный этому веку, период немецкого, а в дальнейшем общеевропейского мышления. Учение Канта есть тот кульминационный пункт, которого достигает линия умственного развития в эпоху Просвещения и начиная с которого это развитие под влиянием творческого стремления, заложенного в его философской системе, переходит в нисходящее движение; оно есть завершение просветительского движения и именно поэтому одновременно *заканчивает и преодолевает век Просвещения.*

Отношение Канта к Просвещению

Такое главенствующее положение на вершине великого культурно-исторического процесса может быть занято каким-либо философом только потому, что ему дано силой творческого синтеза преобразовать все богатство идей данной эпохи в одно замкнутое целое, а эту организующую силу следует искать не в чем ином, как в том великом принципе, с которым соприкасается все богатство содержания эпохи и которое по-новому освещает это содержание. Если же мы попытаемся найти подобный принцип у Канта, то неизбежно столкнемся с удивительным фактом — в основоположениях кантовской теории его нет.

Пока мы будем рассматривать поле идей и пребывать в царстве абстрактной мысли, до тех пор мы не обнаружим этот принцип. Нет такого центрального теоретического положения, от которого свет равномерно падал бы на все части учения кантовской философии. Тот, кто пожелал бы выделить и объяснить какой-либо пункт этого учения таким образом, чтобы вся остальная система с логической необходимостью была выведена из него, из его применения к различным проблемам (как это часто случается у других философов), тот обманул бы в своих ожиданиях. В содержании кантовского учения нет того главного ключа, который мог бы отпереть все двери обширного здания его философии. Централизирующая и организующая сила этой системы заключается не в абстрактной мысли, а в живом убеждении ее создателя. Вся философия Канта оживляется и согревается непоколебимой верой в *могущество разума*, и эта вера не есть воззрение, почерпнутое из теории познания. Она выходит за пределы теоретической функции и коренится в *нравственном разуме человеческого рода*. Исходя из этого центрального пункта, которым является не чисто теоретическая мысль, а личное убеждение, и нужно рассматривать учение Канта в его частностях, чтобы вполне понять и оценить его. В этом и заключается его истинное отношение к веку Просвещения. Кант разделяет стремление этой эпохи повсеместно — во всей области вещей как человеческих, так и нечеловеческих — сохранить права разума и обеспечить его господство, но Кант возвышается над сухой и холодной рассудочностью Просвещения тем, что усматривает глубочайшую сущность этого разума не в теоретических положениях, а в энергии нравственного убеждения. Таким образом, вместе с Кантом в немецкую философию проникает согретое чувством могущество личного убеждения. Этот-то союз ясного мышления с исполненной убеждения волей и определил характер философского развития, которое находилось в зависимости от Канта.

Итак, центральным пунктом философии Канта является его личность. Если кто-нибудь из великих мыслителей может служить живым доказательством того, что история философии есть не подобное плетению нитей на ткацком станке нанизывание друг на друга абстрактных идеальных необходимостей, а борьба мыслящих людей, и что в каждой значительной системе мы имеем перед собой волнующие мир могущественные мысли в индивидуальной концентрации, — то это именно Кант.

Из всех систем новой философии нет ни одной, которая представляла бы всю эту философию до такой степени *in nuce*¹, которая давала бы такую полную картину новейшего мышления, как система Канта, поэтому-то она и требует более непредвзятого и обстоятельного изучения, чем другие. Если же

центральный пункт этой системы заключается в личности ее творца, то здесь более чем в других случаях необходимо познакомиться с человеком, прежде чем перейти к обзору его учения.

§1 (57). Жизнь и сочинения Канта

Удел величия — одиночество. Редко жизнь великого человека служит таким полным доказательством этого, как жизнь Канта. Он родился на самой крайней периферии немецкой культурной жизни, до конца своих дней вращался в тесном кругу отечественных интересов и никогда не знал счастья, которое испытывает гений от соприкосновения с родственными ему умами. Никогда, как ученик, он не сидел у ног выдающегося человека, и из тех личных поощрений, которые он испытал в своем развитии, ни одно непосредственно не обусловило его истинного значения. Зато тем величественнее выделяется он из окружающей его обстановки. Себе самому главным образом обязан он тем, чем он стал. Даже там, где в его внутренний мир определенно проникает влияние великих философов, с творениями которых он познакомился (хотя бы Лейбница и Юма), даже и там обнаруживается самостоятельная подготовка его ума по отношению к этому влиянию. И переработка и преобразование этого влияния получает гораздо большие размеры, чем само это влияние. Потому-то над миром кантовского мышления веет свежее дыхание самобытности. Из недр своего уединения он создает и облекает в оригинальную форму мысли, которые производят переворот в эпохе, и доказывает, что можно знать мир, не видев его — если носишь его в себе.

Школа и университет.

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 года в Кенигсберге, в Пруссии, в семье скромных ремесленников, которые вели свое происхождение из Шотландии. Из влияний, которым он подвергался в юности и которые воздействовали на всю его жизнь, следует особенно выделить влияние его матери, державшейся благочестивых

13

верований современного ей пиетического направления, которое, как легкий отзвук немецкой мистики, искало сущность религиозной жизни во внутреннем усвоении веры и ее нравственном осуществлении. Главным представителем этого направления был тогда в Кенигсберге профессор Ф. А. Шульц, и, благодаря его личному знакомству с семьей молодого Канта, последний поступил в находившуюся под его руководством Фридериканскую коллегию, чтобы посвятить себя поприщу ученого. Здесь философу нужно было пройти строгую школу классического образования и религиозно-нравственного воспитания. Она-то и придала его уму ту чистую строгость и ту великую силу самообладания, благодаря которым он получил

античный характер простого и благородного величия. Рано научившись искать истинное счастье во внутреннем мире, Кант — даже на высоте своей славы — никогда не забывал уроков скромности и так никогда и не приобрел умения стремиться к внешнему блеску; и так как он с юности в этой внутренней работе превыше всего ставил истину по отношению к самому себе, то вся его жизнь была служением правдивости — той правдивости к самому себе и к другим, которая представляет единственный путь к истине.

Когда в 1740 году он поступил в университет в своем родном городе, чтобы, согласно желанию своей матери, изучать теологию, он застал там разноголосицу и сильное брожение. В своих общенаучных подготовительных занятиях Кант рано столкнулся с философией. Его учитель **Мартин Кнутцен** был одним из лучших представителей *философской школы Вольфа* и занимал, даже за пределами Кенигсберга, почетное место в этой школе. В ней-то, наподобие бури в стакане воды, возник горячий спор о понятии предустановленной гармонии, в котором Вольф был не в состоянии следовать за смелым полетом мысли своего патрона — Лейбница. Из сочинений Кнутцена, до известной степени разрешающих этот вопрос, видно, что он, как человек не без самостоятельности мышления и вполне владеющий лейбнице-вольфовской проблематикой, был вполне пригоден для того, чтобы познакомить молодого Канта с состоянием тогдашней философии, причем особенно ценно было то, что, хотя в этом спорном вопросе он в существенных пунктах стоял на стороне Вольфа, но в целом не соглашался с ним и, очевидно, указывал также и своим ученикам, что основы философского познания следует искать у самого Лейбница.

14

Наряду с постижением азов философии для Канта были особенно важны занятия естественными науками, которые уже тогда очень интересовали его и которым он в столь существенной степени был обязан своему позднему величию. В этом отношении весьма счастливым обстоятельством является то, что профессор физики Теске рано познакомил его с *ньютонским воззрением* на мир. Именно так возник тот важный антагонизм, который долго сказывался в мышлении Канта. Два великих человека, которые при жизни своей вели ожесточенную войну, продолжили ее и в уме своего еще более великого ученика, и философское развитие Канта в первый период обуславливается противоположностью между метафизикой Лейбница и натурфилософией Ньютона. Тем тверже образовалось в нем убеждение, которое было общим для них обоих и которое притом соответствовало направлению его специальных занятий. В очень различной форме Лейбниц и Ньютон одинаково соединяли со своим основным теологическим постулатом признание причинного механизма в возникновении мира и, пользуясь в качестве посредствующего звена физико-теологическим доказательством бытия Божия, стремились примирить философию и религиозную веру. В

этом-то пункте и переплелись все влияния раннего воспитания и академических занятий Канта, почему он и стал для него ядром личных убеждений.

С течением времени ввиду такого объединения науки и философии догматико-теологический отпечаток религиозных верований Канта все больше и больше сглаживался. Этому содействовали, быть может, и внешние обстоятельства — он отказался от теологического поприща и в 1746 году покинул университет с твердым намерением посвятить себя академическому преподаванию. Канту пришлось приступить к тяжелым обязанностям домашнего учителя, чтобы при достижении этой цели обеспечить себя в денежном отношении. В продолжение девяти лет он с полным самоотвержением исполнял эти обязанности, но, как он сам говорит, с малым педагогическим успехом. Последние годы его учительства прошли в семье графов фон Кейзерлинг, которые сумели оценить умственные дарования и личную любезность Канта и впоследствии также сохранили с ним дружеские отношения. Неумоимо пользовался он этим временем для расширения своих собственных познаний и, особенно в области наук естественно-исторических, вполне стал на высоту знаний своего времени.

15

Общая естественная история и теория неба

Сначала могло казаться, что ум Канта целиком занят исследованием природы. Перед поступлением на должность домашнего учителя он написал свое первое сочинение «Мысли об истинной оценке живых сил»², которое скромно, но уверенно заняло свое место в критическом рассмотрении этого вопроса математической натурфилософии, неоднократно служившего предметом спора между приверженцами Декарта и Лейбница; а в конце своей учительской деятельности он обнародовал труд, который на деле доказал, что Кант был великим исследователем природы.

«Всеобщая естественная история и теория неба»³ принадлежит к числу тех сочинений, которые не забудутся в истории человеческого понимания мира. Оно включает в себе разработку ньютоновской теории тяготения, которая в своих наиболее существенных чертах лежит в основании теории небесных явлений современной астрофизики, и которая более известна под именем гипотезы Канта-Лапласа. Изложенная в этом сочинении позиция Канта является шагом вперед по отношению к небесной механике Ньютона в том направлении, в каком были сделаны шаги и другими исследователями его времени, особенно англичанином Райтом. Новый способ представления касался двух главных пунктов. Прежде всего, наблюдение над Млечным путем позволяет Канту допустить, что отношение, аналогичное тому, что существует в группировке и в движении планет нашей Солнечной системы,

характерно и для всех неподвижных звезд, расположенных приблизительно в одной плоскости, а также предположить, что между солнцами происходит движение, определяемое законами тяготения. Если даже новейшие исследования расходятся с этим выводом по аналогии в частности (а именно, в том, что касается вида Млечного пути), то все-таки сам принцип кантовского заключения и доныне остается единственно возможным способом, позволяющим ориентироваться в бесконечном пространстве и ввести закономерность в движение звезд. Другой вывод кантовской гипотезы относится к прошлому планетной системы. Начало гармонического движения, математические законы которого в ньютоновской механике выводятся из принципа тяготения, сам Ньютон мог объяснить лишь непонятным толчком, актом божественного движения. Опираясь на успехи, которых достигли в то время химия и физика, преимущественно по отношению к теории газов. Кант развил учение о первоначальном газовом шаре.

16

При вращательном движении этого шара от него должны были отделяться, по чисто механическим законам, один за другим меньшие шары — теперь они являются планетами с охлажденной корой и все еще продолжают всеобщее движение. Это воззрение в своих основных чертах стало до такой степени достоянием нашего образования, что нет надобности подробно излагать здесь, каким образом Кант чисто механическим путем вывел из этого положения отдельные данные о величине, плотности, расстоянии между планетами и их спутниками и таким образом оправдал свои гордые слова: «Дайте мне материю, и я построю из нее мир»⁴. Чтобы сделать понятной всю систему планетных движений, не нужно ничего, кроме двух основных сил — притяжения и отталкивания, которые Кант уже в то время считал сущностью материи. И если здесь гипотеза, построенная относительно нашей Солнечной системы, распространяется на всю Вселенную, если тот первоначальный вращающийся газовый шар сам, в свою очередь, представляется выделением из большего шара, то этим путем достигается величественное завершение механического объяснения мироздания, рассматривающего жизнь мировых тел не как нечто вечно неизменное, но, скорее, как исторический процесс. Мы теперь привыкли говорить о подобном развитии Вселенной, но можно также сказать, что гипотеза Канта впервые создала для этого астрофизическое основание, ибо далее он высказывает мысль, что, подобно тому как планетные системы в известный момент выделились из своих солнц, они должны с течением времени, в силу постепенного ослабления их движения в центробежном направлении, снова вернуться к своему первоначальному газовому шару. Он выдвигает предположение, что, вероятно, наполняющие Вселенную солнечные системы находятся в очень различном возрасте и что таким образом она являет собой бесконечное разнообразие жизненных явлений, и, наконец, Кант дополняет эти выводы рассуждениями об обитателях других

миров и мировых систем. Именно этот, продуманный до конца, принцип механического объяснения мироздания приводит Канта к глубокому изложению физико-теологического доказательства бытия Божия. Действительно, если существует тот факт, что природа создает гармонические системы движения созвездий из хаоса вращающихся газов по ей присущим законам, то именно из этого со всей очевидностью следует, что она вместе с этой закономерностью обязана своим происхождением Высшему Разуму.

17

Таким образом, Кант принимает доказательство, заимствованное из аналогии с машинами, чтобы применить его шире, чем это делалось до него, и продолжить механическое объяснение мироздания до последнего предела. Но все-таки и в его рассуждениях оставался один пункт, по отношению к которому принцип механического воззрения на мир оказывается несостоятельным. Все его объяснение имело силу лишь в приложении к неорганической природе, и если он утверждал, что гипотеза, достаточная для объяснения солнца и планет, должна рухнуть перед былинкой и гусеницей, то это вполне соответствовало тогдашнему положению опытного знания. Уже здесь понятие организма служит для него пределом механического объяснения природы.

Неоспоримое значение Канта как исследователя природы является вместе с тем самым выдающимся основанием его философского величия. Но учение, изложенное в этом сочинении, все-таки более характеризует его лично, чем стоит в непосредственной необходимой связи с его позднейшей философией. То же самое можно сказать о многочисленных более мелких естественнонаучных сочинениях, которые он обнародовал до и после этого. Лишь постепенно в его писательской деятельности на первый план выступают философские темы. Даже его докторская диссертация, написанная в 1755 году, была рассуждением об огне⁵, — рассуждением, которое, равным образом предваряя новейшие теории, касалось учения о невесомых веществах и искало в них общий источник происхождения теплоты, света, а также явлений упругости. Конечно, в это время его особенно интересовала натурфилософия — область, где исследование природы переходит в философию. Получив осенью 1755 года доступ на философский факультет своего отечественного университета с помощью сочинения о началах метафизического познания (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*⁶), он весной следующего года издал натурфилософскую программу, свою «Физическую монадологию»⁷, которая, главным образом, касалась различия в отношении математики и метафизики к вопросу о пространстве, и дополнением которой послужила выпущенная двумя годами позже маленькая статья «Новая теория движения и покоя»⁸.

Хотя главным делом жизни Канта было преподавание философии, однако до последних дней он постоянно с очень большим интересом относился к естественнонаучным предметам.

18

Даже последняя, неоконченная рукопись, написанная в старости и обнаруженная только в новейшее время — правда, не важная для его философии — это «Об обоснованном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике»⁹. Время от времени в своей академической деятельности Кант читал лекции по физической географии, и именно они привлекали наибольшее число слушателей. Собиравшихся на эти лекции представителей всех сословий помимо ясности изложения привлекала наглядность в его описаниях стран и народов. Сам он никогда не отдалялся от стен своего родного города больше, чем на несколько миль, однако путем чтения описаний путешествий и пристального изучения окрестностей Кант приобрел такое тонкое и всестороннее знание света и людей, что его лекции по прагматической антропологии также доставляли многочисленным слушателям истинное наслаждение. В этом отношении Кант был мудрецом в античном смысле этого слова, и его сограждане до такой степени ценили это, что ожидали от него наставлений — и получали их в мелких сочинениях и статьях, которые он писал в случаях, подобных землетрясению в Лиссабоне¹⁰ в 1755 г. или появлению авантюристов. Сюда относятся две статьи-размышления о землетрясении в Лиссабоне, «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», «Рассуждения о бродяге Комарницком», «Опыт о болезнях головы» и, наконец, в некотором смысле, и «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики»¹¹.

Вследствие этого постоянного соприкосновения с опытом Кант оставался свободным от школьного педантизма, в который в это время в Германии впало большинство его сотоварищей по специальности. Язык его в этих небольших произведениях отличался изяществом, живостью, свежестью и, по большей части, большим остроумием. Это — *essays*¹² в английском жанре, причем нужно заметить, что именно в эти годы Кант усердно и основательно занимался английской литературой и рекомендовал ее устно и письменно своим слушателям, точно так же, как произведения Руссо, которого очень почитал. Даже специальные философские сочинения, относящиеся к этому времени, носят на себе те же особенности и то же стремление стать свободным как от школьного языка, так и от школьного образа мыслей.

19

Академическая карьера

«Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин», «Единственно возможное основание для доказательства существования Бога», «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали», нравственно-эстетический опыт «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»¹³ — все эти сочинения, написанные и напечатанные одно за другим, служат также многочисленными доказательствами освобождения кантовского ума от уз старинного образа мыслей и способа изложения.

Между тем академическая карьера человека, пользовавшегося уже таким глубоким уважением как в самом Кенигсберге, так и за его пределами, шла необыкновенно неудачно. Первая освободившаяся кафедра по желанию русского генерала, правившего в 1758 году в Кенигсберге, была замещена другим лицом. От кафедры теории поэзии, предложенной философу в 1762 году, он отказался, а полученное им в следующем году плохо оплачиваемое место помощника библиотекаря лишь в незначительной мере могло заменить ему кафедру. Лишь в 1770 году Кант одновременно получил приглашение в Эрланген и Йену, но раньше, чем он принял одно из них, последовало его назначение ординарным профессором в самом Кенигсберге. Сочинение «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*»¹⁴ не только послужило диссертацией для получения этой должности, но, в известном смысле, представило его новую, тем временем созревшую философию и, вместе с тем, ознаменовало начало новой эпохи в философском мышлении.

Великие духовные перемены, происходившие в философе в продолжение второй половины семидесятых годов, коснулись если и не его характера, то внешней манеры высказываться и, во всяком случае, способа изложения его сочинений. Легкий, изящный поток его речи становится скованным, ее свежесть и наглядность, ее искрящийся юмор уступают место сухой деловитости, обстоятельности и пространности, тщательно обдуманному языку со множеством ограничительных оговорок, со вставленными друг в друга предложениями, и лишь время от времени встречается тяжеловесное выражение, полное пафоса и достоинства. Во всем существе Канта в этот период обнаруживается строгая и суровая серьезность, ригористический взгляд на жизнь: из остроумного доцента, легко и охотно вращавшегося в обществе, он превратился в размышляющего в одиночестве профессора.

20

Отныне вся его жизнь была посвящена развитию и академическому преподаванию его собственной системы. В 1778 году он отказался от приглашения в Галле и до конца своей жизни оставался в Кенигсберге. Скоро получили широкую известность его лекции, носившие на себе отпечаток силы, стремления действовать на слушателей не мертвым академическим преподаванием, а призывом к самостоятельному мышлению; и в городе, и в университете он стал знаменитостью. Последние десятилетия жизни Канта

невольно поражают мирным, скромным величием. Всем известная правильность в его образе жизни и в распределении занятий, проистекавшая из его удивительного высокого сознания долга, давала ему возможность соединять громадную работу над философскими сочинениями и внимательное исполнение академических обязанностей с приятным, но заключенным в тесные рамки, общением с окружающими его людьми. Он не был женат и очень высоко ценил дружбу, причем искал друзей не столько среди своих сослуживцев, сколько в других сословиях. Именно вследствие этого Кант обладал той чуткостью по отношению к практической жизни и тем знанием действительности, которые таким удивительным образом соединяются в его характере и сочинениях с мудростью философа. Чрезвычайная любезность, которую он обнаруживал в этом общении с людьми, изменяли ему лишь в тех случаях, когда на сцену выступали сознание своего долга и великой жизненной задачи или то упрямство педанта, которое, в виде оборотной стороны этой добродетели, постепенно развилось в нем, подобно тому, как в старости черты лица делаются острее и жестче, и о котором сохранилось много анекдотов. Удивительная последовательность, величайшее самообладание, полное подчинение своей деятельности раз поставленным целям, железная твердость в заполнении своей жизни выработанными принципами, — все эти черты делают характер Канта таким же сильным, каким был и его ум. Этот характер может служить доказательством того, что нет истинного величия умственной силы без величия воли.

Только один раз было нарушено спокойное течение жизни Канта, столь глубокой по своему внутреннему содержанию, когда после смерти великого короля, которому он, как дань искреннего уважения, посвятил свою «Естественную историю неба», при его преемнике начался один из тех припадков насильственного насаждения сверху религиозного духа, которые время от времени, в связи с переменой правителей, нарушали спокойный ход прусской политической жизни.

21

Старость и смерть. Основные труды.

Система строгой цензуры, введенная министерством Вёльнера, затронула Канта не только в плане приостановки публикации его религиозно-философских сочинений, но и тем, что королевским указом ему и его товарищам было запрещено преподавать с кафедры его философию. Кант глубоко переживал из-за этих притеснений, но переносил их с мужественным достоинством. Когда с новой переменой правления в 1797 году был снят этот запрет и уничтожены его последствия, на нем лежал уже отпечаток старости. С этого года он вынужден был отказаться от чтения лекций. Разрушенное

могучей умственной работой, стало хиреть его тело, вместившее в себя величайшую из философий. Еще долгие годы влачил он печальное существование, пока, наконец, 12 февраля 1804 года не наступила смерть.

С 1770 года писательская деятельность Канта, за исключением незначительных отступлений, была посвящена исключительно систематическому изложению учения, развитие которого составило работу всей его жизни, и которому он сам дал имя *критической философии*. Диссертация, представленная на соискание должности ординарного профессора, заключала в себе изложение только одного, хотя одного из самых значительных принципов этой философии. Прошло еще целое десятилетие, прежде чем Кант был в состоянии обнародовать теоретическое основание своего учения в фундаментальном труде. «Критика чистого разума»¹⁵ — главная книга немецкой философии, появилась в 1781 году. Два года спустя Кант изложил объяснение и защиту этого сочинения в своих «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука»¹⁶. Это было необходимо, ибо изложение «Критики чистого разума» было так трудно, употребление терминов в ней в некоторых отношениях так неопределенно, содержание мыслей так колоссально, а противоречие между разнообразными представленными в книге мыслительными процессами так неразрешимо, что многочисленные недоразумения и сравнительно малый ее успех приходится приписывать не одному лишь недоброжелательству школьных философов. Когда таким образом был возбужден интерес публики к новому учению, в 1787 году появилось второе издание «Критики...», с которого печатались все последующие издания.

22

Многочисленные изменения, вошедшие при этом в книгу, замеченные сначала Шеллингом и Якоби, и затем еще более подчеркнутые Шопенгауэром и Розенкранцем, подали повод к широко распространенному спору о преимуществах того или другого издания. На самом деле, существенные различия между обоими изданиями сводятся к тому, что некоторые из числа многих сплетающихся между собой рядов мыслей, обработке которых посвящен этот труд, во втором издании отмечаются с заметно более сильным акцентом, чем в первом. Но все упреки, будто Кант впоследствии отступил от духа первого издания, не имеют основания, потому что все без исключения акценты, наиболее резко расставленные во втором издании, слегка обозначены и в первом. Из этого несомненно следует заключить, что у самого Канта после появления первого издания эти мысли получили характер большей определенности, чем раньше. Но удивляться этому может лишь тот, кто приступает к «Критике чистого разума», ожидая найти в ней вполне законченную, совершенно согласованную в своих частях и готовую систему. Подобное ожидание оправдывается здесь меньше, чем в каком бы то ни было другом сочинении всемирной литературы. Именно то, что эта книга одновременно разрабатывает все направления новой

философской мысли, не приходя ни к какому точно сформулированному выводу, исключаящую всякую другую мысль, и делает «Критику чистого разума» единственным в своем роде произведением и вместе с тем является причиной ее громадного исторического влияния.

Второму изданию «Критики чистого разума» предшествовали другие труды, в которых Кант начал прилагать свои принципы к специальным задачам философского познания. В 1785 году появились «Основы метафизики нравственности», через год — «Метафизические начала естествознания». Позднее, в 1788 году, вышла в свет «Критика практического разума», в 1790 году полемическая статья против Эбергарда и самое главное из сочинений Канта, наиболее важное для понимания всего его мирозерцания — «Критика способности суждения». В 1793 году Кант опубликовал «Религию в пределах только разума» — сочинение, состоящее из четырех статей религиозно-философского содержания, а в 1797 году — «Метафизику нравов» (в нее вошли два труда: «Метафизические начала учения о праве» и «Метафизические начала учения о добродетели»), уже отразившую стареющий ум автора, так же, как и статьи, относящиеся к 1798 году и вышедшие под общим заглавием «Спор факультетов»¹⁷.

23

К этим главным трудам примыкает целый ряд в высшей степени важных маленьких статей, которые отчасти появились в разных журналах при жизни автора, отчасти были напечатаны после его смерти. Здесь мы упомянем преимущественно об историко-философских работах, потому что по своему содержанию они непосредственно не примыкают ни к одному из упомянутых главных трудов. Сюда относятся «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «Ответ на вопрос, что такое Просвещение», вышедшие в свет в 1784 году, а также «Предполагаемое начало человеческой истории» 1786 года и две статьи девяностых годов «Конец всего сущего» и «К вечному миру»¹⁸.

§2 (58). Философское развитие Канта

Достаточно уже было бросить взгляд на темы, ставшие предметом писательской деятельности Канта, чтобы убедиться в универсальности его философских интересов, обуславливающей его первенствующее значение в истории новой философии. Но кто возьмет в руки хоть одно из его великих сочинений, тот непременно удивится полноте воззрений, на которые он опирается при рассмотрении отдельных вопросов и между которыми он старается установить правильное соотношение. Но при этом на первом плане стоят вовсе не исторические сопоставления. Канту очень далеко до той учености, что позволяла Лейбницу во всеоружии приступать к осмыслению

каждой отдельной проблемы. И если кто захочет найти у Канта слабую сторону, то ему следует искать ее в недостатке научного знания истории его собственной науки, и особенно истории античной философии. Но именно тем-то и доказывается широта ума Канта, что, опираясь лишь на отрывочные свидетельства и следы влияния философских систем прошлого в современной ему литературе, он все-таки был способен уловить суть образа мыслей его предшественников, пытавшихся решать ту или иную проблему, и самостоятельно воспроизвести ход их рассуждений. Но именно потому, что каждый из этих тезисов Кант выстраивает заново, как бы от себя, его собственная мыслительная работа является самой сложной и запутанной из тех, что только представляет история философии.

24

Каждое направление новой философии есть неотъемлемая составная часть его системы, и этим обусловлено то великое разнообразие толкований — зачастую диаметрально противоположных, — которые давались его учению позднейшими мыслителями. С этим связано также и следующее обстоятельство: того, что мы называем его собственной системой, в юности у Канта не было. Более того, ни малейшего намека на нее нет и в его первых произведениях. Она созрела лишь в сравнительно позднем возрасте, на той стадии его философского развития, когда в его уме тесно переплелись и ярко проявились самые разнообразные направления мысли, которые он неспешно, со свойственной ему спокойной силой самообладания, освоил и продумал. Поэтому-то нельзя понять собственную систему Канта, если не принять во внимание ход его развития, а для того, чтобы понять это развитие, следует, в свою очередь, не считая его простым и прозрачным, заранее согласиться с тем, что оно было в высшей степени многосторонним и сложным. Это развитие является повторением докантовской философии, но в совершенно оригинальной форме. Документы, находящиеся в сочинениях, в переписке и в заметках Канта (особенно в заметках в его тетрадях с лекциями и собственных книгах) и облегчающие понимание хода его философского развития, при всей своей сложности отличаются такой фрагментарностью, что историю его мыслительных поисков можно воспроизвести лишь предположительно, да и тогда исследователю придется лишь проложить свою собственную стезю среди тех различных путей, какими шли к пониманию Канта его толкователи.

Критицизм

Кант называет свое собственное позднейшее учение *критицизмом* и этим самым выдвигает на первый план его *гносеологическую направленность*, но на самом деле оригинальность его системы заключается не в отношении к вопросу о теории познания вообще, но скорее в его новой постановке, которая влекла за собой совершенно новый метод его решения. Вся

философия XVIII века полна опытами в области теории познания, но, с одной стороны, они всегда подчинены методологической точке зрения на вопрос об истинном пути к философскому познанию, с другой, — принимают ряд предпосылок частью метафизического характера, частью же таких, которые касаются связи и сущности других наук. Сущность же развития Канта заключается в том, что он последовательно освободился от этих предпосылок и таким образом, в результате философского размышления, наконец нашел необходимую форму, свободную от них.

26

Для обыденного сознания наиболее распространенной из упомянутых выше предпосылок является тот *наивный реализм*, который полагает, будто познающему разуму противостоит мир самостоятельных вещей, которые нужно постигнуть, которыми нужно овладеть при помощи мышления, и что вопрос только в том, каким путем это может произойти всего вернее и правильнее. Ни эмпиризм, ни рационализм докантовской философии не могли освободиться от этой наивной метафизики, служившей основанием теоретической постановки вопроса о познании и вместе с тем представлявшей предпосылку, заранее определявшую его решение. Первый объяснял процесс познания воздействием вещей на разум, второй должен был, в конце концов, признать предустановленную гармонию, при помощи которой законы мышления и законы познавательной деятельности изначально приведены к тождеству. Таким образом, учения Локка и Лейбница в одинаковой мере основаны на этой предпосылке, и несмотря на все попытки найти между ними середину и преодолеть их односторонность, было принципиально невозможно выйти за пределы выработанных ими взглядов до тех пор, пока не удалось разгадать сущность этой предпосылки наивного реализма и выявить то решающее влияние, которое она оказывала на теорию познания. То мгновение, когда Кант пришел к нему, и стало началом его собственного учения. Именно поэтому вывод этот был только целью и завершением его докритического развития, а начало его учения связано с другими, гораздо более специальными проблемами.

Среди отдельных предпосылок, которые принимала вся докантовская философия, одна сыграла роль фермента в процессе развития Канта — господствующее мнение относительно научного характера *математики*. Эмпирики и рационалисты в равной степени видели в математике идеал всякой доказывающей науки. Это воззрение и послужило тем основанием, которым руководствовался эмпирический скептицизм в лице Юма, обращая свою беспощадную критику на остальные науки. Это же воззрение было той предпосылкой, под влиянием которой рационализм, от Декарта до Вольфа, непрерывно работал над построением «геометрического метода» философии.

Если Кант в своих философских занятиях впадал в этот рационализм, если он также привык смотреть на тождество математического и философского методов, как на нечто само собой разумеющееся, то первый толчок к самостоятельному развитию должен был возникнуть в тот момент, когда он при решении какого-нибудь вопроса осознал принципиальную разницу между математическим и философским подходами к одной и той же проблеме. Математические и метафизические теории ранее всего вступили между собой в состязание именно в натурфилософии, в области первых самостоятельных работ Канта, и взаимоотношения этих наук тем скорее должно было стать для него предметом исследования, что тот философ, которого он привык ценить выше всех, и тот великий представитель математической натурфилософии, которому он всего больше удивлялся, казалось, в самых важных вопросах находились в неразрешимом противоречии друг с другом.

Поэтому-то, если Кант уже и в самом первом своем сочинении заметил разницу между результатами математического и философского рассмотрения природы (он нашел, что живые силы должны быть изгнаны из математики, чтобы занять свое место в природе и ее метафизическом рассмотрении), то это получило еще большее значение, когда для Канта стало ясно, что Лейбниц и Ньютон заняли и должны были занять диаметрально противоположные позиции относительно проблем *пространства*. Когда он в своей «Физической монадологии» захотел определить, каким образом сочетаются между собой метафизика и геометрия в натурфилософском исследовании, то сразу же пришел к выводу, что они находятся в противоречии. Метафизика, под которой Кант всегда понимает лейбницевскую монадологию, отрицает бесконечную делимость пространства, существование пустого пространства, воздействие на расстоянии, а математическая натурфилософия во всех этих вопросах утверждает противоположное. Пытаясь преодолеть это несоответствие, Кант использует против Ньютона учение Лейбница о феноменальности пространства. Ньютоновское учение имело бы неоспоримый характер, если бы пространство было абсолютной деятельностью и субстратом телесного мира и вследствие этого законы пространства определяли бы также и внутреннюю сущность всего телесного. Если же, напротив, пространство есть лишь продукт монад, составляющих тела, то пространственные законы имеют значение для способа явления всего телесного, но не для метафизической сущности тел.

Таким образом в представлении Канта лейбницевская метафизика одерживает победу над учением Ньютона, а последнее, вследствие признаваемого Кантом различия между действительным телом и

пространством (этот тезис непосредственно направлен против основного положения картезианской натурфилософии), ограничивается областью внешней, то есть лишь способом явления тел. В то время как для Ньютона пространство представляет собой нечто абсолютное. Кант вслед за Лейбницем видит в нем нечто относительное и старается обосновать этот взгляд, как в «Новой теории движения и покоя», так и с помощью эмпирических соображений.

Таким образом, в этих сочинениях Кант до известной степени разграничивает области математики и метафизики с точки зрения их предмета, причем следует обратить большое внимание на то, что это разграничение идет по линии, которую провел Лейбниц между метафизической сущностью тел и их пространственной формой явления. Но более ценной, чем проницательность, позволившая Канту заявить об этом существенном различии между обеими науками, является открытие им в последующие годы формального и методологического различия между ними. В этом отношении очень важно, что уже в первом сочинении Канта, касавшемся теории познания и в общем твердо придерживавшемся лейбнице-вольфовского школьного взгляда на метафизику, вместе с тем заметно влияние человека, который более других восстал против господства геометрического метода в Германии. Когда Кант писал «Новое освещение первых принципов метафизического познания», он хотя и руководствовался основными понятиями вольфовской онтологии, но делал это так, что данные понятия постоянно рассматривались в свете критики **Крузия**. Кант продолжает начатое Крузием различение реального основания и основания познания; и если впоследствии он и высказывал суждения, прямо противоположные Крузию, все же влияние на него этого философа вполне очевидно. Как и Крузий, Кант видит задачу философии в познании действительности, и, ведомый своим интересом к действительности, который сказывался в натуралистическом направлении его ума и все живее обнаруживался в его сочинениях этого времени, он все больше и больше становится в оппозицию к школьному рационализму, который выводил свои представления о метафизической деятельности из логических понятий возможности и невозможности.

28

Этот смысл и имеет то обстоятельство, что он в своей диссертации на право чтения лекций в университете Кенингсберга поставил на одну доску закон тождества и закон противоречия, сопроводив это объяснением, что невозможно выводить по схеме вольфовской онтологии высшее абсолютное бытие из «невозможности противоположного». Кант понял, что не может быть мышления, которое выходило бы за пределы абсолютной действительности и основание которого нужно было бы искать в логических отношениях. Он делает глубокомысленное замечание о бытии: «*existit: hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit*»²⁰.

В пределах этих характерных взглядов, уже слегка склоняющихся в сторону эмпиризма, Кант в своей диссертации на право чтения лекций еще придерживается той метафизики вольфовской школы, представителем которой был Кнутцен, а именно: он еще убежден, что с помощью аналитического метода развития логических понятий вполне возможно воспроизвести в априорном знании действительность и ее причинную связь, и он еще твердо верит в возможность познания внешнего мира путем успешного логического мышления. Но раз Кант заметил известное несоответствие между реальностью и логическим обоснованием, он, «чтобы усовершенствовать метафизический метод», исследовал и другие отношения, существующие между действительными и логическими положениями. Ведь основной вопрос всякого рационализма сводится к тому, в какой мере и в каком смысле логическая необходимость составляет реальную необходимость. Другими словами: насколько с помощью логики можно понять реальность? Если Кант и вырос в рационалистическом убеждении в значении логических форм, то в его последовательном развитии это убеждение оказывается совершенно подорванным: не только изучение английских философов, но, в гораздо большей мере, собственная пытливая критика Канта способствовала его отчуждению от рационалистического предрассудка, и с течением времени привела к выводу о призрачности претензии рационализма на понимание мира посредством логического построения. Уже те логические воззрения, которые Кант изложил в 1762 году в маленькой статье «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», имеют целью показать, что все действия над понятиями всегда лишь создают новые формальные отношения в существовавшем ранее содержании познания и никогда не заключают в себе и не могут прибавить ничего нового.

29

Поворот от рационализма. Бытие и причинность

В самой простой и совершенно самостоятельной, чисто логико-теоретической форме проскальзывает у Канта то самое воззрение, которое Бэкон и Декарт выдвинули против логического формализма схоластики, и это воззрение он обращает против того схоластического облика, который рационализм вновь принял в школе Вольфа. Здесь он уже провозглашает войну против этого логико-метафизического «колосса, голова которого вздымается до облаков древности, а ноги сделаны из глины». Развитие этой мысли находится в сочинениях 60-х годов и, в конце концов, оно вполне последовательно приводит Канта к совершенно новому пониманию метода философии.

Всякая метафизика должна ответить на два основных вопроса. Один гласит: что существует? Другой — по каким законам действует существующее? *Существование и причинность* — два главных столпа всего нашего

понимания мира. Поэтому, подойдя к критике метафизического метода, Кант спрашивает себя: каким образом ответ на оба эти вопроса может быть дан посредством логического анализа? Логическое рассмотрение знает лишь одно основание для заключения относительно существования— недопустимость противоречия. Поскольку дело касается конечных предметов, принцип непротиворечия выводится посредством заключений, основанных на причинной связи. Но как скоро дело касается абсолютного существа, остается лишь убедиться в логической невозможности мыслить его как не существующее. Таким образом Кант наталкивается на суть онтологического доказательства бытия Божия. Его новая позиция развивается в виде критики доказательств бытия Божия, завершившейся утверждением, что никаким путем невозможно «извлечь» существование из понятия — другими словами, что один лишь логический анализ не в силах доказать существование.

Исходя из этого открытия Кант с новой силой обращает свой взор на все случаи смешения логических отношений с реальными, дотоле имевшие место в философии, и прежде всего — на понятие противоречия. Чем больше та роль, которую играет во всех логических операциях *отрицание*, тем опаснее появляющаяся у человека склонность гипостазировать логические отношения. И в действительном мире повсюду господствуют противоположности. Следствием логического рассмотрения этого обстоятельства является стремление к признанию того, что взаимно противодействующие силы действительности так же относятся друг к другу, как и понятия или законы, которые находятся между собой в логическом отношении противоречия.

30

Против этого и восстает Кант. Самое глубокое из его докритических сочинений делает попытку ввести в философию математическое понятие отрицательных величин, и эта попытка представляется ему более ценной, чем применение к философии математического метода. Обе силы, которые в математическом рассмотрении обозначаются как положительная и отрицательная, вполне реальны. Понятия же положительности и отрицательности (которые, вследствие возможной перемены знаков, являются лишь относительными) означают только то, что действие данных сил взаимно уничтожается. Это — совершенно иное отношение, чем логическое уничтожение, которое является следствием встречи двух противоречивых определений и приводит к полному ничто. Данную мысль Кант очень удачно поясняет примером движения тел. Тело, которое одновременно движется и не движется, есть небылица, но тело, которое одновременно подвергается действию двух одинаковых сил по двум диаметрально противоположным направлениям, остается в покое. В первом случае мы имеем пример логического противоречия, во втором — *пример*

реального противодействия. И Кант обращает внимание на то, что весьма многие понятия, которые пытались поставить одно с другим в отношении первого рода, в действительности находятся друг к другу в отношениях второго рода. Радость и горе, ненависть и любовь, зло и добро, порицание и прославление, безобразие и красота, заблуждение и истина относятся друг к другу не так, чтобы одно из них всегда было только недостатком или отсутствием другого, но так, что одно понятие есть противоположная другому реальная сила, называемая отрицательной лишь в противоположность другой. Если вспомнить, какое значение в философии Спинозы имело метафизическое существование отрицания, какую важность в рационалистической теории познания получало учение об отрицательном характере заблуждения и как сильно «Теодицея» Лейбница опиралась на отрицательное значение страдания и зла, то мы поймем всю огромную роль этого небольшого труда, автор которого, конечно, должен был преодолеть предубеждение рационализма. Но Кант, не довольствуясь точным разграничением логической и реальной противоположностей, основывает на этом дальнейшее заключение: анализа логического развития понятий совершенно достаточно для познания логической противоположности, но вывести реальную противоположность из логических предпосылок совершенно невозможно.

31

Отрицание. Разграничение философии и математики

А это соображение в итоге приводит его к общей критике познания причинности вообще. Если уже доказано, что посредством силлогизма нельзя постигнуть, каким образом одна сила может уничтожить действие другой, то, в конце концов, обнаруживается, что совершенно так же невозможно исключительно силлогистическим путем «извлечь» заключение о том, что одна вещь оказывает положительное действие на другую. И Кант заканчивает кратким, совершенно самостоятельно в логическом отношении выведенным, указанием на то, что причинные отношения совершенно недоступны знанию, получаемому лишь при помощи аналитического развития понятий.

Но кто пришел к осознанию того, что нельзя познать ни существования, ни причинности с помощью одних лишь понятий, что применение закона противоречия и закона достаточного основания совершенно бесплодно в границах простого движения понятий, что поэтому из одних понятий не может возникнуть познание действительности, тот уже не ученик рационалистической метафизики и тот должен быть убежден, что геометрический метод — ложный путь для этой дисциплины. Поэтому, когда Кант, одновременно с занятиями над двумя этими сочинениями принялся за ответ на предложенный Берлинской академией наук вопрос об очевидности метафизических наук, на первом плане он поставил формальное и

методологическое разграничение философии и математики, обнародовав свои выводы в виде работы с названием «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали». Сохраняя еще в это время за метафизикой характер аналитической науки, оперирующей над понятиями, он вполне понял, что в область математики входят совершенно противоположные этому методы. Сущность последней составляют приемы синтетического построения и она может пользоваться ими потому, что ее объект — пространственные величины, которые она же сама и строит в интуиции. В этом заключается первое великое научное открытие Канта, явившееся, вероятно, как бы результатом противопоставления. Оно состоит в том выводе, что *математика* — не наука рассудка, идущая аналитическим путем, а *интуитивная наука, использующая синтетический метод*.

32

В этом Кант до известной степени возвращается к Декарту, который был убежден, по крайней мере, в синтетическом характере математического мышления, и во всяком случае Кант здесь пошел совершенно в разрез с общепринятым мнением своего века, в направлении, определившем дальнейшее развитие его теории познания. Математика и философия, оба элемента его научного образования, в это время у Канта окончательно расходятся и пребывают в постоянном антагонизме, потому что противоположность между аналитическим и синтетическим методами влечет за собой и дальнейшие следствия. Математика исходит из готовых определений, а философия еще должна их обнаружить. Математика имеет дело с величинами, которые она сама же и строит в интуиции, философия — с понятиями, которые должны быть ей даны. Здесь больше, чем где бы то ни было. Кант расходится с принципами рационализма. В этом звучит уже основная мысль Крузия, что для философии непригоден метод построения по аналогии с математикой, потому что задача последней — познать данную действительность. Потому-то в этом сочинении исходным пунктом философского познания для Канта служат не аксиомы вольфовской онтологии, а в гораздо большей степени понятия, данные опытом. Философия все еще для него — наука, исходящая из понятий, но уже не из чистых понятий, а из понятий, данных опытом. Понятно, что в это время он с большой симпатией воспринимал учения английского эмпиризма, и как в своих частных занятиях, так и в на кафедре часто обращался к Локку, Шефтсбери, Хатчесону и Юму.

Много раз подвергался обсуждению вопрос о том, на какой ступени развития Канта и каким образом *английская философия*, в особенности же Юм, оказали на него то влияние, которое сам он признавал в позднейшие годы, даже несколько преувеличивая его. Вопрос именно в том, отдалился ли Кант от рационализма под влиянием чтения английских эмпириков, или же, наоборот, склонился в сторону противоположного направления после того, как другим путем пришел к заключению об ошибочности

рационалистического учения? Но, очевидно, способ, каким Кант в своих сочинениях 60-х годов изображает несостоятельность рационализма по отношению к познанию как существования, так и причинности, до такой степени оригинален, что гораздо вероятнее допустить такое предположение: если ему и оказала помощь разнородная оппозиция против Вольфа, возникшая в самой Германии, все же в самом существенном он своими собственными силами освободился от уз школьной системы и лишь после этого «склонил свой слух» к эмпиризму.

33

Влияние англичан

Путем своей собственной критической работы он пришел к тем же самым результатам, что и англичане, и одно время в известном отношении казался солидарным с ними. «Эстетическое» (то есть разыскивающее, исследующее) понимание философского метода, согласно которому метод этот от понятий, данных опытом, должен постепенно подниматься к высшим определениям, этот бэконизм господствовал не только в его лекциях, но также и в его сочинениях, особенно в его трактате о моральных и эстетических проблемах — в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного». По форме и содержанию он пришел к свободной от догматических оков точке зрения светской философии, которой в это время все больше и больше уподоблялось его учение.

До этого пункта философское развитие Канта относительно просто и понятно. Но, начиная отсюда, оно очень скоро становится несравненно более сложным и запутанным. Уже представленное на соискание премии Берлинской академии наук сочинение Канта показывает, что он никогда не принимал английского эмпиризма без известных ограничений. Теория познания, которую он развивает в этом сочинении, почти настолько же не закончена и полна противоречий, каким навсегда осталось учение Крузия. Даже на этой крайней стадии отхода от рационализма Кант все-таки сохранил верность некоторым его принципам, например убеждение, что последние задачи познания не могут быть разрешены с помощью понятий, данных опытом, если к ним не присоединить известные «неразложимые» понятия и аксиомы. Отношение последних к понятиям, полученным посредством опыта, а также способы их возникновения и применения, очевидно, еще совершенно неясны для Канта в это переходное время, а потому это принципиальное сочинение производит впечатление неопределенности и допускает различные толкования. Но заслуживает особенного внимания цель, ради которой Кант хочет, в виде дополнения к опытным понятиям, поставить рядом с ними понятия неразложимые — без этих последних наше мышление никогда не было бы в состоянии выйти из круга конечных, чувственных вещей. Лишь с помощью неразложимых

понятий возможно научно установить принципы естественной теологии и морали, установление же это, с другой стороны, было в то время для Канта последней и высшей задачей философии.

34

Он ожидал и требовал от нее *научного обоснования религиозного и морального убеждения*, которое жило в нем, как нечто совершенно непоколебимое. В этом смысле он был «влюблен в метафизику» и надеялся найти для нее такой метод, с помощью которого она могла бы без произвольных предположений школьной онтологии вывести нужное доказательство из опыта. Но, как явствует и из его переписки с Ламбертом, Кант, очевидно, имел совершенно неопределенные представления о характере этих неразложимых понятий и о способе их употребления.

Пока он таким образом предавался размышлениям о метафизическом методе, который должен был обосновать религиозные и моральные убеждения, его умом стали постепенно овладевать совершенно противоположные идеи, происхождение которых можно с полным правом искать в чужеземном влиянии. Кант был одним из первых и в продолжение всей своей жизни одним из самых горячих почитателей Руссо. Если сам он предавался метафизическим мудрствованиям, не достигая при этом желаемой цели — теоретического обоснования абсолютной достоверности, — если он при этом наблюдал, как метафизические воззрения подвергались в его уме превращениям, не поколебавшим, однако, его моральных и религиозных убеждений, то «Эмиль»²¹ должен был произвести на него самое глубокое впечатление. Здесь Кант находит мораль и религию изъятыми из путаницы метафизических споров и поставленными на базис естественного чувства. Здесь он находит подтверждение тому, чему учил его взгляд на окружающее, тому, что моральные и религиозные убеждения не составляют привилегии научного мышления и что метафизическое умозрение не способствует укреплению и сохранению этих убеждений. Широкий взгляд на человеческую жизнь, обретенный благодаря эмпирическому направлению, сделал Канта еще более открытым для этих влияний. И таким образом в нем созревало убеждение, что метафизика не необходима и бесполезна для обоснования морали и религии. Подобно Вольтеру, сочинения которого он также усердно читал, Кант вследствие своего скептического отношения к метафизике, в среде которой он вырос, пришел к убеждению, что метафизику и морально-религиозную жизнь следует понимать как различные и подлежащие разделению области. Такое разделение он провел и в своей собственной системе, хотя в бесконечно более глубокой форме, однако зачатки подобного подхода нужно искать уже на этой фазе его развития.

35

Влияние Руссо

Употребляя все свои старания, чтобы в дополнение к существовавшим до него и разрушенным его критикой доказательствам бытия Божия измыслить еще одно, новое, единственно возможное основание (этому посвящен его труд «Единственно возможное основание для доказательства существования Бога»), которое он позднее ниспроверг, Кант прибавляет, что *совершенно необходимо быть убежденным* в бытии Божиим, но *доказывать его такой уж настоящей необходимости нет*. От этого суждения, высказанного в 1763 году, лежит хотя и далекий, но все же прямой путь к тому заявлению, с которым Кант выступил в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», говоря о цели этого труда, что он должен сузить область знания, чтобы очистить место для веры²².

Чем тверже становилось убеждение Канта в *раздельности теоретического и практического элементов*, тем ничтожнее должны были казаться ему его собственные метафизические исследования и сама метафизика. Если она не в силах достигнуть той цели, ради которой, как он всегда думал, она собственно и существует, то на что же она годна? Что находится в ней, кроме бесполезных, глупых мудрствований? Этот антагонизм между собственными метафизическими устремлениями и взглядами в духе Руссо привел Канта в настроение раздвоенности и даже отчаяния. От этого настроения он до известной степени насильственно освободился с помощью одного из своих самых остроумных и характерных сочинений. В своем метафизическом стремлении к сверхчувственному он жадно ухватился за те откровения относительно тайн загробной жизни, которые обещал дать представитель тогдашнего спиритизма, шведский духовидец Сведенборг. Когда вслед за тем, обманутый в своих ожиданиях и полный горечи, он написал «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики», когда он с блестящим остроумием бичевал легковесное ничтожество ученого умозрения, тогда, он в этом добровольном признании, ниспровергал свой собственный опыт: его насмешка обращалась против его собственных стремлений. Потому-то в этом сочинении и звучит не простой юмор. Кто умеет читать между строками этого труда, тот должен чувствовать, какой тяжелой борьбы стоило и стоит автору отказаться от излюбленной Цели метафизического исследования, и как он только потому бросает горькие упреки метафизике, что она не выполнила его задушевнейшего желания.

36

Но если даже этим он наносит себе глубочайшие раны, Кант все-таки самым серьезным образом устанавливает обособленность метафизики от морали, и в то время, как для последней он апеллирует к здравому смыслу и благоразумию «Кандида»²³, первую он изгоняет из области сверхчувственного и недоступного опыту. Таким образом было произведено

ограничение теоретической философии областью опыта, что явилось одним из краеугольных камней кантовских убеждений.

Но во что должна была превратиться метафизика, если она оказывалась не в силах более заниматься «излюбленными предметами» философии эпохи Просвещения, если ей был прегражден путь от опыта к тому, что опыту не доступно? И здесь дальнейшее направление развития уже было указано английским эмпиризмом, а именно Юмом. Если метафизика не должна больше выходить за пределы опыта и если в то же время она не должна сливаться с частными опытными науками, то ей остается лишь сделать предметом своего исследования сам факт познания. Метафизика, которая не в состоянии быть учением о сверхчувственном мире, может стать лишь теорией познания. Место метафизики вещей занимает метафизика знания. Теоретическая философия становится учением о науке, и так как весь этот мыслительный процесс покоится на убеждении, что человеческому познанию отказано в теоретическом обосновании морали и религии, то *метафизика превращается в науку о границах человеческого познания*. Тот, кто видит в этом учении центр тяжести кантовского критицизма, тот должен относить возникновение последнего к 1766 году.

Этот взгляд оправдывал в глазах Канта его непрестанное стремление твердо определить и улучшить метод метафизики. Если она и не в силах была служить для этой цели, которую он ей некогда ставил, все же именно исследования о методе были ценны для теории о сущности и границах человеческого познания, для теории, которую он теперь стал считать центром тяжести теоретической философии. Его переписка с Ламбертом показывает, как близко его сердцу была задача улучшения метода метафизики, и как мало повлияли на него попытки, сделанные в этом направлении Ламбертом. Оба философа были согласны в том, что в этом вопросе имеет значение опыт, но что одного опыта недостаточно, что для решения этого вопроса скорее пригодны неразложимые, то есть элементарные понятия. Однако этим и ограничивается их единомыслие.

37

Влияние Лейбница

Ламберт рассматривал эти понятия с точки зрения Лейбница, то есть *KuKprimae veritates*²⁴, как определенные по своему содержанию праистины, и тщетно искал абсолютный принцип их вывода. С внешней стороны любезный, но по существу холодный прием, оказанный Кантом этим соображениям Ламберта, обнаруживает, если взглянуть пристально, что Канту этот путь представлялся мало пригодным. Сам он пошел по другому пути, ища неразложимые понятия не в содержании, а в форме опыта.

При выводе этого принципа Кант, очевидно, всего больше находился под влиянием главного сочинения Лейбница по теории познания, которое стало известным лишь в это время. Могущее впечатление, произведенное на Канта «Nouveaux essais»²⁵, должно было снова обратить его к тем направлениям мысли, которые становились все более и более чуждыми ему во время увлечения эмпиризмом. «Nouveaux essais» касались вопроса, каким образом чувственный опыт превращается в познание разума. Лейбниц старался показать, что, с одной стороны, те неразложимые понятия и аксиомы, с помощью которых разум перерабатывает в познании содержание опыта, заключают в себе не что иное, как признание законов самой рациональной функции, и что, с другой стороны, подлежащий переработке материал не является чем-то чуждым по отношению к рациональной форме, но уже заключает ее в себе в бессознательном, смутном и спутанном виде. Эта теория была самой глубокой формой, в которой Лейбниц старался примирить противоположность между рационализмом и эмпиризмом таким образом, что ставил в ряд последовательного развития и априорное познание разумом собственных законов, и апостериорное познание чувственного опыта. Для Лейбница дальнейшее предположение в области теории познания заключалось в том, что низшая ступень этого развития, чувственный опыт, представляет нашему сознанию вещи лишь в их явлении, и что, напротив, высшая ступень, ясное и точное познание разума, вводит в сознание закономерность вещей, каковыми они являются сами по себе. Эта противоположность была связана с другой, а именно с тем, что познание разума носит необходимый и всеобщий характер, между тем как чувственный опыт, напротив, всегда обладает случайным и частным значением. Когда Кант углубился в мир этих мыслей, это дало ему ценное психологическое объяснение той противоположности между формой и содержанием познания, которую он установил вместе с Ламбертом.

38

Формы, ранее бывшие для него лишь отношениями, в которые вступает содержание опыта в мышлении, могли теперь приобрести значение осознанных законов интеллектуальной функции. Кант становится единомышленником Лейбница, настаивая на том, что эти формы в человеческом уме являются в сознании лишь при наличии доставляемого опытом содержания в качестве тех функций, которые производятся при переработке этого содержания. Если поэтому Лейбниц говорил о виртуальной врожденности идей (в противоположность учению картезианцев и неоплатоников), то Кант пришел к убеждению, что те неразложимые понятия, которые нужно отыскать в метафизике, суть лишь *понятия отношения* и формы функций разума, с помощью которых разум синтезирует материал, данный опытом, и доводит его до сознания. Согласно с этим опыт является для него синтезом, содержание которого дается *a posteriori* чувственностью, а форма — *a priori* разумом²⁶.

Это усиление рационалистического элемента, появившееся в мышлении Канта под влиянием Лейбница, быть может, способно было бы вполне повернуть его к прежнему рационализму, если бы такая теория познания полностью не противоречила его взглядам на сущность и ценность математики. Делая различие между вещами в себе и вещами в явлении, лейбницевское учение, конечно, признавало эмпиризм, который занимал в учении Канта такое большое место, но признавало его лишь в том смысле и с тем ограничением, что опыт включает в себе случайное познание вещей, как они являются в чувственном восприятии. Кант в период своей близости к эмпиризму вполне выяснил для себя, что из одних понятий не может получиться познание фактов и их причинной связи, таково же было и воззрение Лейбница, но для Лейбница вследствие этого и факты опыта были не чем иным, как тем способом, которым являются вещи в чувственном опыте, между тем как их истинная метафизическая сущность представлялась ему познаваемой лишь посредством чистого разума. Таким образом вся лейбницевская теория познания покоилась на основном предположении, что познание разума тождественно необходимому и всеобщему познанию и познанию сущности вещей, чувственное же познание, наоборот, тождественно случайному познанию и познанию явления. Если Кант ничего не мог возразить против вторых частей этого тождества, то тем более он был озадачен первыми.

39

И на этом-то месте кантовского развития решающее значение для него получила математика. Она укладывалась в схему лейбницевской теории познания до тех пор, пока ее считали наукой чистого рассудка, идущей аналитическим путем, как это было во всей докантовской философии. Теперь же Кант убедился, что математика — интуитивная наука, коренящаяся в чувственности, и, таким образом, необходимость и всеобщность такого познания, в котором не сомневался никто, и всего менее он сам, явились для него аргументом против лейбницевского учения о познании. Математика служила доказательством, что бывает познание чувственное, а в то же время вполне ясное и отчетливое. С другой стороны, запутанность метафизических систем доставляла ему доказательство того, что мышление, желающее оперировать исключительно с помощью чистых понятий, далеко не всегда удовлетворяет требованиям ясности и отчетливости.

Таким образом, если он хотел соединить свой собственный взгляд на сущность математики с рационалистическим взглядом Лейбница, который казался ему убедительным по отношению к познанию вещей самих в себе, то ему не оставалось ничего другого, как видоизменить предположение своего великого предшественника, согласно которому чувственность относится к рассудку, как низшая, менее ясная и отчетливая ступень познания к высшей, более ясной и отчетливой. Итак, в то время, как для Лейбница чувственность

и рассудок были лишь двумя различными ступенями развития одной и той же простой познавательной способности, у Канта возникла мысль: не представляют ли они собой два различных в самом своем основании способа деятельности познающего ума? Рассматривая чувственность и рассудок как два взаимно противоположных способа познания и требуя самого строгого разграничения их областей. Кант, казалось, этим хотел примирить свои собственные взгляды относительно математики с учением Лейбница. Если же применить к чувственности и рассудку принцип различия между формой и содержанием мышления, то в обеих областях можно было рассматривать содержание, как нечто случайное и фактическое, а форму, напротив, как нечто необходимое и всеобщее. Поэтому для Канта все сводилось к тому, нельзя ли в чувственности открыть чистые формы так же, как это сделала лейбницевская теория познания по отношению к рассудку. Поиски Канта возможно было вести лишь посредством рассмотрения математики, необходимость и общеобязательность которой основывалась именно на этом предположении.

40

И здесь Кант сделал самое важное из своих открытий. Именно, что в основании математического законодательства лежат обе *чистые формы созерцания, пространство и время*, первое в его геометрической части, второе (как элемент последовательного счета) — в арифметической. Если представить себе теорию познания, выведенную из этого положения, то она будет основываться на пересечении обеих противоположностей: чувственности и рассудка, с одной стороны, содержания и формы — с другой, и использовать принцип лейбницевских «Nouveaux essais» также и к чувственности. Тогда получится, что ощущение — это случайное содержание чувственности, которое представляет собой лишь способ явления вещей; чистые формы чувственности — пространство и время, которые со своими математическими законами являются выражением, адекватным абсолютной действительности; кроме того, мы получим эмпирическое содержание рассудочного познания, приобретенное путем логического мышления из данных чувственного созерцания, содержание, естественно отражающее лишь вещи, как они являются; и, наконец, — чистые формы рассудочного познания, в которых отражается метафизическая связь вещей в себе. Такое понимание соединяло бы все прежние направления теории познания, признавало бы субъективность чувственных ощущений, давало бы эмпиризму место постольку, поскольку он способствовал рассудочной обработке этих субъективных явлений. Посредством такого понимания снова полагалось бы основание для метафизики с помощью чистых рассудочных понятий; и параллельно с ними, трактуя о чистых формах чувственности пространстве и времени, оно позволяло бы включить в систему теории познания основную идею Ньютона о метафизической реальности пространства и времени. Принимая эту точку зрения, то есть признавая

чувственность и рассудок двумя способами познания, различными не по степени, а по существу, Кант оказался бы на диаметрально противоположной позиции не только по сравнению с учением Лейбница о феноменальности пространства, но, прежде всего, и со своей собственной прежней натурфилософской теорией об отношении тела к пространству. Указание на эту фазу развития Канта мы видим лишь в его маленькой статье «О первом основании различия сторон в пространстве»²⁷, относящейся к 1768 году.

41

Формы чувственности. Пространство и время

В ней Кант, наряду с рассмотрением проблемы симметричных тел, развивает ту мысль, что в сущности тел бывают различия исключительно пространственного происхождения, которые никогда не могут быть определены посредством понятий, но лишь указаны интуитивным путем. Отсюда в объективном отношении следует, что не тела делают возможным пространство, как учил ранее сам же Кант вслед за Лейбницем, но, скорее, пространство делает возможными тела, и, таким образом, *пространство есть всеобщая реальность, лежащая в основании возможности тел*. В субъективном же отношении оказывается, что источником нашего познания пространства служат не понятия, а интуиция. Принцип теории Ньютона снова твердо и прочно стоит рядом с элементом учения Лейбница.

Но Кант не остановился на этом, а исходя из этой точки зрения, поднялся над ними обоими. По-видимому, далее он был увлечен, главным образом, двумя рядами мыслей очень различного направления. Прежде всего, он все с большей и большей энергией углублялся в разработку вновь сформулированного им отношения между чувственностью и разумом, которое так развилось и подвергалось таким превращениям, что получило характер *отношения ценностей*. Уже у Лейбница эта противоположность совпадала с противоположностью между чувственным и сверхчувственным мирами, и когда Кант с большей энергией стал обдумывать идею возможности рационального познания вещей в себе, в нем ожили все мотивы, указывающие на моральное и религиозное, то есть на сверхчувственное назначение человека. И он снова обратил свои взоры на метафизику в надежде найти в ней и научное доказательство для содержания его практического убеждения. В то же время само это убеждение в связи с этими теоретическими соображениями стало более отчетливым и своеобразным. Именно, если он признал, что утверждение о постепенном переходе чувственного познания в рассудочное есть ошибка прежнего рационализма и его нужно заменить строгим разграничением между ними, то такое же заключение было справедливо и для практической жизни. Эмпирическая моральная философия, которую сам он защищал еще в «Наблюдениях...»,

выводила моральные и религиозные чувства и поступки из постепенно облагораживающихся чувственных побуждений. Кант с его новым психологическим пониманием не мог уже соглашаться с этим взглядом, тем более, что в это время в его личном характере воцарилось более строгое настроение и он считал должным самым резким образом противопоставить нравственность всей системе естественных побуждений.

42

Таким путем его практическое убеждение обусловило и его теоретическое мышление: исходя из него, он должен был смотреть на чувственное побуждение и разумное побуждение, как на виды практической человеческой природы, различные в самом своем основании и потому находящиеся в антагонизме. Личный ригоризм Канта, с годами все более и более сказывавшийся, также способствовал тому, что *гносеологический взгляд относительно принципиальной противоположности между чувственностью и разумом человека превратился в его глубочайшее убеждение*, и, конечно, из самых недр своей души писал он Ламберту, что после различных «переворотов» он добрался до пункта, с которого никогда больше не отступит. Но рука об руку с этим практическим убеждением должно было идти теоретическое убеждение в том, что чувственный и сверхчувственный мир должны иметь неодинаковую ценность также и для познания. Если чувственное побуждение человека являлось противником побуждения нравственного, то оно также не могло быть и познанием истинной сущности вещей. Собственная природа Канта, его личный характер увлекли мыслителя к платонизму лейбницевского учения и, в конце концов, заставили снова отказаться от учения о том, что для чистых форм чувственности, точно так же, как для чистых форм рассудка, доступно познание абсолютной метафизической действительности.

К этому добавилось еще одно соображение. Те противоречия, которые существовали между Ньютоном и Лейбницем относительно проблемы пространства. Канту раньше удавалось преодолевать с помощью установленного Лейбницем различия между вещью в себе и явлением, и поскольку теперь он склонялся к принятию ньютоновского утверждения абсолютной реальности пространства и времени, то снова с живым интересом обратился к этим проблемам. Основное затруднение для него представляли понятия целостности и бесконечности. И уже в это время — как можно с большой вероятностью предположить по различным признакам — Кант натолкнулся на загадочный и беспокоивший его факт, а именно: по отношению к этим проблемам, он, как ему казалось, был в состоянии с одинаковой уверенностью как доказать противоречащие друг другу тезисы различных направлений, так и, одновременно с этим, ниспровергнуть их одно с помощью другого: представлялось одинаково доказуемым как то, что

и протяжение, и делимость на части в мире пространственных тел имеет предел, так и то, что подобного предела быть не может.

43

Чувственный и сверхчувственный мир

Вопрос о том, что Кант позднее назвал математическими *антиномиями*, занимал его уже в то время и имел решающее значение при дальнейшем видоизменении его взглядов на теорию познания. Нельзя было допустить метафизическую реальность пространства, если можно было одинаково доказать, что оно имеет предел и не имеет его, что наполняющий его телесный мир делим до бесконечности и не делим до бесконечности,— ибо это было узаконенным противоречием. Данную антиномию можно было бы скорее понять, переместив противоречие в нашу способность представления, то есть допустив, что пространство является не метафизической реальностью, а всего только формой созерцания. Таким образом и это соображение снова не сходилось с учением Ньютона, а, напротив, совпадало с учением о феноменальности пространства. Но оно нисколько не мешало прежним выводам Канта, согласно которым пространство и время нужно было рассматривать как чистые формы чувственности и как основание всего чувственного мира. Казалось даже, что эту феноменальность пространства всего лучше можно понять именно в том случае, если признать пространство и время заранее запечатленными в человеческом уме способами усвоения нашего чувственного восприятия.

Лишь из сплетения этих разнообразных рядов мыслей можно понять своеобразную колеблющуюся позицию— точку зрения, выставленную Кантом в его диссертации на ординатуру. Сам Кант позднее видел существенную задачу этого сочинения в развитии своего нового понимания сущности пространства и времени. Эту задачу он выполняет, предпослав ей исследование понятия «мир», где слегка касается только что указанных антиномических соображений, выполняет с помощью точного установления противоположности между чувственностью и разумом. Первая есть способность к восприятию, второй — самодеятельность нашей познавательной способности, поэтому чувственность представляет нам лишь тот субъективный способ, каким вещи отражаются в нашем восприятии, разум же, с помощью чистых форм своей собственной функции, познает связь абсолютной действительности. Но и чувственность состоит не в одной лишь способности получать впечатление, а прежде всего в том, что возникающие при этом ощущения соединяются в нашем представлении по законам пространства и времени, и лишь с помощью этого синтеза возникает интуитивный образ чувственного мира.

44

Кант приводит здесь доказательство, позднее в существенных чертах воспроизведенное им в «Трансцендентальной эстетике»²⁸, — доказательство того, что пространство и время — не предметы ощущения, а, скорее, синтетические формы, с помощью которых группируются чувственные ощущения, и что эти формы не приобретаются нами путем абстракции из отдельных явлений, доступных опыту, а скорее, представляют собой основные законы чувственности, применяемые и входящие в сознание лишь при получении отдельных ощущений. Таким образом Кант понимает пространство и время совершенно так же, как Лейбниц в «Nouveaux essais» рассматривал формы рассудочной деятельности: он утверждает за ними такую же врожденность, какую Лейбниц приписывал «вечным идеям»; и как Лейбниц обосновывал этим возможность чистого и всеобщего рассудочного познания, так Кант строил на том же свое учение о чистом, необходимом и всеобщем чувственном познании, то есть о математике. Если онтология Лейбница выводилась из необходимых форм мышления, то у Канта математика выводилась из необходимых форм чувственного созерцания.

Но, приписывая вместе с Лейбницем формам мышления способность схватывать метафизическую сущность вещей, Кант вместе с ним также ограничивал чувственность явлениями. Весь внешний мир, который с помощью синтеза возникает в нашем представлении в форме пространства и времени, для Канта служит лишь тем способом существования вещей в себе, каким они являются нам. Его элементы, чувственные ощущения, — это способ воздействия вещей на нас. Подобный взгляд, ставший общим достоянием новой философии со времен Галилея, Декарта, Гоббса и Локка, Кант признает до такой степени понятным самим по себе, что почти совсем не касается его, основанные же на созерцании образы, складывающиеся из этих элементов, создаются по схеме пространства и времени, которая есть всего лишь форма нашего чувственного созерцания. И так как Кант твердо придерживается ньютоновского принципа, согласно которому тела возможны лишь в пространстве, то, таким образом, тела полностью подпадают под понятие явления. Весь телесный мир есть только явление и о вещи в себе, которая кроется за явлением, мы ничего не узнаем посредством чувственного опыта.

45

Феноменальность всякого опыта

Однако подобный принцип приложим и к внутреннему опыту, который обыкновенно сопоставлялся с внешним опытом как нечто родственное ему по происхождению. Он также представляет собой лишь способ, каким сознание получает впечатления от нашего существа и его состояний, формой же синтеза этой внутренней способности Кант признает время (о том, как

именно, будет сказано ниже). Если же принять этот тезис, то оказывается, что весь мир, доступный опыту, обнаруживает перед нами лишь явление, а не сущность вещей в себе. Мир, доступный опыту, есть *mundus sensibilis*²⁹, который слагается из ощущений, и в котором господствуют законы чистого созерцания, пространство и время. Необходимое и всеобщее знание о них дает математика, потому что мы, разумеется, в состоянии будем ясно и отчетливо познать те формы, с помощью которых у нас, в силу нашей собственной природы, создаются образы созерцания, которые поэтому являются при каждом акте созерцания, как определяющий его закон. Отсюда с помощью математики, как результат дискурсивной логической переработки данных, приобретенных из чувственного опыта, может получиться теоретическое знание природы, подобное тому, какое мы находим у Ньютона в его «*Naturalis philosophiae principia mathematica*»³⁰. Эта теория, значение которой для Канта на всем протяжении его развития представлялось совершенно непоколебимым, получает теперь основание в философском отношении, как априорное познание мира явлений, и этим достигается цель, которую при всех изменениях в гносеологической точке зрения с упорной настойчивостью преследовал Кант, всегда придававший «знанию» то значение, которое оно имеет в теории Ньютона.

При таком создании математической теории для мира явлений за «рассудком» признается только *usus logicus*, но наряду с этим философ приписывает тому же самопроизвольному рассудку еще и *usus realis* метафизического характера³¹. Ибо чувственному миру Кант противопоставляет, как нечто во всех отношениях от него отличающееся, мир умопостигаемый, мир вещей в себе, к которому нисколько не приложимы формы нашей чувственности, и сущность которого мы можем постигнуть лишь при помощи чистых форм разума. Кант сравнительно кратко излагает это последнее учение: оно было лишь воспроизведением взглядов Лейбница. Собственно целью этого сочинения и было перенести этот взгляд *mutatis mutandis*³² на чувственный мир и на математику.

46

Строже и гораздо энергичнее, чем Лейбниц, вполне соглашаясь с Платоном (но, как можно предположить, не сознавая этого). Кант указывает на непримиримое противоречие между чувственным миром явлений и умопостигаемым миром вещей в себе. Взгляд Канта на отношение к тому и другому миру науки и метафизики подвергался многим изменениям, но он остался верен этому платоновскому мировоззрению, характерным признаком которого служит резкое разграничение мира чувственного и сверхчувственного — так верен, что даже нарушил этим последовательность своего научного мышления. В этом смысле, по отношению к перелому в личном мировоззрении Канта, диссертация его на должность ординарного профессора является действительно началом его самостоятельности. В не меньшей степени имеет она такое же значение и по отношению к равному

применению принципа противоположности разума и чувственности к теоретической и практической философии, о чем свидетельствует резкий разрыв с сенсуалистической моральной философией. Но в этой диссертации нет и следов сокровеннейшего глубокомыслия кантовской теории познания и, вместе с тем, еще не ощущается прокладывающей новые пути силы кантовского мышления. В ней вполне уже изложено учение «Трансцендентальной эстетики», но оно лишь по-новому изображает платоновское мировоззрение, в чем отражается личное убеждение Канта, но нечего и искать истинную оригинальность мыслителя. Этой диссертации Канта недостает в высокой степени свойственной ему глубины мышления: она не дает еще никакого понятия о «Трансцендентальной аналитике»³³.

На приготовления к обнародованию последней Кант, как известно, употребил целое десятилетие, и все, что мы знаем об этапах этого тернистого пути сквозь сокровенные тайны человеческого мышления, заключается в столь отрывочных местах переписки и в его заметках, которые так трудно отнести к какой-либо дате, что даже при чисто предположительном изображении этого пути приходится наталкиваться на значительные трудности. Лишь сравнение «Критики чистого разума» с тем состоянием кантовского мышления, отражением которого является его диссертация на должность ординарного профессора, дает, по крайней мере, некоторые указания, на основании которых можно догадываться о главных вехах этого развития. Центр тяжести, очевидно, опять-таки лежит в отношениях математики к метафизике.

47

Переход к критике

В упомянутой диссертации математика есть априорное познание чувственного мира, основанное на чистых формах созерцания — пространстве и времени, — а метафизика есть априорная наука об умопостигаемом мире, основанная на чистых формах мышления. В этом состоит их параллелизм. Но, вместе с тем, математика есть необходимое и всеобщее познание вещей в себе, и это потому, что математика доводит до нашего сознания формы чувственной восприимчивости, а метафизика — формы мышления. В этом заключается разница между ними. Под влиянием многочисленных мотивов, основанием для которых служили отчасти личные убеждения Канта, мыслитель считал нужным утверждать подобное различие в ценности познания, основанного на формах чувственности и рассудка: к этому побуждал его сначала пример Лейбница, далее — практическая потребность строго отделять мир чувственный от сверхчувственного, и, наконец, те затруднения, которые, казалось, представлял антиномический характер пространственного и временного мира, если его мыслить, как

метафизическую реальность. Но коль скоро система Канта приняла такой вид уже в его диссертации, то его должен был заинтересовать чисто теоретический вопрос о том, чем оправдывается такое различное отношение к обоим элементам человеческого познания. Пространство и время, с одной стороны, и рассудочные понятия — с другой, одинаково имели для него значение чистых форм деятельности способности человеческого представления: первые — формы деятельности способности созерцания, вторые — формы деятельности способности мышления. Почему же одни имеют более реальную ценность, чем другие? Если формы созерцания представляют собой лишь способ человеческого представления о вещах в себе, — а это стало неоспоримой истиной для Канта, — то почему же следует предполагать, что с помощью форм мышления постигаются сами вещи в себе? И мышление со всеми своими формами и законами есть все же прежде всего лишь субъективный процесс того же человеческого представления: если человеческое созерцание имеет лишь субъективное значение, не то ли же самое и на том же самом основании можно сказать о человеческом мышлении? В своей диссертации на должность ординарного профессора Кант, касаясь вкратце рационалистической метафизики, оправдывает притязания логического мышления на постижение вещей в себе тем соображением, что мир вещей в себе есть мир умопостигаемый, что он берет начало из того же божественного Духа, из которого произошел даже и человеческий дух со всей своей внутренней закономерностью мышления.

48

Он указывает на Мальбранша и его учение о том, что познание, касающееся Бога, уже заключает в себе познание мира, как на позицию, всего ближе стоящую к его собственному пониманию. Но против этого можно было возражать двояким образом. Как законы мышления, точно так же и чистые формы созерцания являются исконными хозяевами человеческого духа, взятого в том виде, как последний вышел из рук Божества. Как и формы мышления, они начинают сознаваться нами в качестве закономерных функций нашего собственного интеллекта, лишь посредством опыта. Поэтому, если признавать, что посредством форм мышления возможно познание сущности действительности, то почему же не признавать этого же и относительно форм созерцания, в простой феноменальности которых Кант больше нисколько не сомневался? Во-вторых, все это понимание предполагало наличие между формами человеческого мышления и сущностью вещей предустановленной гармонии, объясняемой их общим происхождением от Бога. В этом смысле диссертация на должность ординарного профессора была вполне проникнута духом Лейбница. Но в уме Канта слишком глубоко пустило корни отвращение к признанию предустановленной гармонии, отвращение, которое утвердилось в нем под влиянием Мартина Кнутцена, чтобы такое объяснение могло его удовлетворить. И таким путем он натолкнулся на главный пункт всех своих

исследований в области теории познания, на вопрос о том, каким образом человеческое мышление вообще в состоянии постигать и отражать действительность — как в содержании, так и в чистых формах. В этом вопросе и в ответе на него, основанном на предпосылках кантовского учения, в этом вопросе, который всего яснее был сформулирован философом в его письме к Марку Герцу от 21 февраля 1772 года, и заключается настоящий исходный пункт и настоящее величие кантовской философии в теории познания. С этим вопросом он был готов уже проникнуть и пробиться сквозь наивный реализм во всей его полноте, и, вместе с тем, только теперь он оказался на пороге критической философии.

Обыденное мышление с его наивным реализмом мало заботит этот вопрос: оно полагает, что вещи как бы входят в познающий дух, запечатлеваются в нем, отражаются в

49

нем, схватываются им — или же употребляется какой-нибудь другой чувственный образ, с помощью которого дается имя познавательному процессу. Рационализм делает подобную проблему совершенно излишней тем, что заранее принимает такой постулат: все то, что с необходимостью мыслится нами, настолько же необходимо и существует в действительности. А там, где он сталкивается с вопросом, как можно быть в этом уверенным, там он обращается за поддержкой к тому же направлению, в котором сам Кант пытался найти ее, примыкая к Лейбницу и Мальбраншу в своей диссертации на должность ординарного профессора. Всего больше трудностей представляет этот вопрос для эмпиризма и сенсуализма. Пусть даже последний допускает, что отдельные опыты суть отражения вещей, для него, все-таки, еще труднее становится понять, каким образом выходит так, что те отношения, которые мышление устанавливает между содержанием восприятий, являются в то же время отражением реальных отношений. Поэтому там, где эмпирическая теория проводилась вполне последовательно, там она необходимо должна была переходить в терминологический субъективизм и скептицизм, и ей не оставалось ничего другого (даже и в том случае, если не обращали внимания на феноменальность чувственных ощущений), как признать весь процесс мышления чисто субъективным отображением, реальное значение которого никогда не может быть доказано. К таким заключениям и привело Юма его остроумие и энергия его умозрения. Но, как должен был убедиться Кант, аргументы Юма имели силу также и в приложении к рационализму и априоризму. Если априоризм строил свои необходимые истины — в математике ли, в метафизике ли, — основываясь на законосообразных формах деятельности представления, то ведь и здесь не было ни одного пункта, исходя из которого можно было бы утверждать метафизическую реальность этих форм. Кант уже признал феноменальность форм чувственности, познание которых составляет цель

математики, почему же ему было трудно сказать то же самое и относительно форм мышления?

Однако ход мыслей Канта не был так прост. Особенно сильно он осложнился под влиянием вопроса о том, каким образом у нас вообще возникает побуждение и возможность относить наши представления к «предметам», находящимся вне нас? Все наши представления о вещах суть синтезы, составленные из тех простых ощущений, в которых, как мы полагаем, отражается впечатление, производимое на нас внешним миром.

50

Если бы мы и в действительности рассматривали эти соединения только как образы, возникающие исключительно внутри нашего мышления, то теория познания не представляла бы никаких затруднений. Но мы считаем эти синтезы не субъективными и произвольными, а объективными и необходимыми. Для исследования того, по какому праву это делается. Канту, коль скоро он был подвластен образцам всего XVIII века, приходилось пользоваться одним лишь психологическим методом, состоящим в том, чтобы рассматривать происхождение наших представлений о предметах. В этом отношении Юм под влиянием принципов ассоциативной психологии полагал, что эти синтезы следует считать лишь продуктами психического механизма, в котором действует всегда только первоначальное содержание представлений, сплавлиющихся в синтезе. Кант же, напротив, в этом вопросе придерживался точки зрения Лейбница; для него было ясно, что всякий подобный синтез возникает при посредстве умственной функции, форму которой мы можем ввести в наше сознание в виде чистого понятия. Поэтому если и есть основание того, что наши субъективные соединения представлений приобретают объективное значение, то это основание нужно искать лишь в функциях этих чистых понятий. В этом ходе мыслей для Канта проявились две задачи: прежде всего, путем систематического поиска разыскать эти чистые понятия, и, во-вторых, выяснить, каким образом они придают нашим субъективным сочетаниям представлений характер объективности. Обдумывая первую задачу. Кант воспользовался тем фактом логики, что синтезы представлений, объективность которых должна быть показана, принимают форму суждений, и из форм суждения, как они обыкновенно излагались в курсе логики, он развил свою систему основных понятий рассудка — категорий. При разрешении же второй задачи, напротив, он довел рационализм лейбницевских «Nouveaux essais» до самых глубинных пределов, каких когда-либо достигали исследования о сущности человеческого познания. Именно Кант установил, что то, что мы называем опытом, и что эмпиризм обыкновенно рассматривает как нечто непосредственно данное, представляет собой уже переработку материала, обладающего чувственными свойствами, переработку, совершаемую с помощью категорий, и далее — что только на этом основывается та

необходимость и общеобязательность, с которой возникают эти синтезы в сознании индивидуума.

51

Лейбниц и Юм

Поэтому для него категории не составляют чего-то чуждого, что произвольно привносится в опыт. Они, скорее, служат той организующей силой, без которой опыт был бы совершенно невозможен и еще менее возможно было бы найти основание для его необходимого значения.

Так как подробности этой теории относятся уже к изложению самой критической философии, которое будет сделано ниже, здесь нужно указать лишь главнейшие ее черты, чтобы выяснить отношение Канта к Лейбницу и Юму во время решительного поворота в развитии его мышления. Кант самым широким образом использовал лейбницевский принцип виртуальной врожденности идей, и в этом смысле он был прав, когда однажды в более позднее время заявил, что «Критика чистого разума» собственно могла бы служить апологией для самого Лейбница против его последователей. Но существенное отличие от Лейбница заключалось в том, что у Канта идеи, устанавливающие опыт, являются не столько логическими, сколько гносеологическими формами мышления; таким образом, наряду с формальной логикой он полагает основание логике трансцендентальной. Путем подобного развития учения Лейбница Кант преодолевает скептицизм Юма, и гносеологические формы мышления, из которых самой важной в этом отношении для него была причинность, оказываются не случайными продуктами психического механизма, но, в гораздо большей мере, принципами, создающими сам процесс познания и имеющими поэтому для всего содержания мышления такое же априорное значение, как чистые формы чувственности — пространство и время — имеют для всего содержания созерцания. Но если таким путем и сохраняется, вопреки Юму, априорность форм мышления, то это могло быть достигнуто только благодаря тому, что Кант вместе с Юмом признал их феноменальность.

Действительно, сообразно с этим исследованием устанавливается совершенный, абсолютный параллелизм между чистыми формами рассудка и чистыми формами чувственности. Лишь из соединения тех и других составляется синтетическая деятельность, с помощью которой ощущения складываются для нас в представления о вещах и о необходимых отношениях между ними. Те и другие суть законы познавательной деятельности, которые

доходят до нашего сознания лишь тогда, когда мы их применяем к делу. Поэтому возможно необходимое и всеобщее знание о них.

52

Но зато и те, и другие формы имеют значение лишь для того необходимого способа представления, каким, по законам нашего «ума», мы принуждены созерцать и мыслить мир. Теперь на горизонте кантовского мышления снова появляется метафизика, родственная математике по своей неопровержимости, но уже не метафизика вещей в себе, а *метафизика явлений*. Это — учение о необходимых понятиях и принципах, в зависимости от которых мы должны мыслить мир, и должны это потому, что сам опыт становится возможным лишь при помощи этих понятий и принципов.

Следует признать, что в середине 70-х годов Кант уже прошел через эту стадию развития. Если он не завершил ее окончательно, то это произошло потому, что при данном ходе мыслей (который был бесконечно глубже, чем по своим результатам с виду похожее на него учение «о субъективных необходимостях», к которому около этого же времени пришел **Тетенс**, не без влияния со стороны кантовской диссертации на должность ординарного профессора) проблема об отношении наших представлений к вещам не только не получила разрешения, но еще более запуталась. Раз выяснилось, что все, что в созерцании и мышлении мы привыкли считать предметами, составляет имманентный продукт нашей деятельности представления, что математическое и метафизическое познание, хотя и обладает необходимостью и общезначимостью, все-таки простирается лишь на явления, а не на вещи в себе, то после этого наше мышление должно было показаться настолько заключенным само в себе и до такой степени отделенным от абсолютной реальности, как никогда и ни в какой более ранней философской системе. И если Кант вывел такое заключение, оно тотчас должно было распространиться дальше и, в конце концов, обратиться само против себя, ибо если ни путь созерцания, ни путь мышления не ведут к познанию вещей в себе, то совершенно непонятно, каким образом вообще мы можем получать представления о них. Если вещь в себе есть нечто неведомое, находящееся за пределами всякой нашей познавательной способности, то что же заставляет нас вообще признавать как подобный предел, так и нечто, лежащее за ним? Во всяком случае, это противопоставление представлений вещам в себе, составляющее общее основание наивного реализма, не есть уже нечто, настолько само собой разумеющееся, как полагает обыденное сознание, напротив, оно само составляет одну из самых важных и последних проблем критики в области теории познания.

53

Метафизика явлений

Если оставаться на этой почве и отказаться от всяких произвольных предубеждений, то скоро станет очевидным, что для познавательной деятельности не может быть ни потребности, ни смысла признавать некий находящийся вне ее «*x*», который она не в состоянии ни созерцать в интуиции, ни познать, и к которому относительно наших ощущений неприменимы даже категории вещности и причинного воздействия.

Но если даже предположить, что существуют другие мотивы — позже станет ясно, какие мотивы были у Канта — для того, чтобы настаивать на реальности непознаваемых вещей в себе, то опять-таки оказывается, что это мнение не может быть положено в основание критики теории познания в качестве предпосылки. Все психологические теории о происхождении познания, которые выдвинула докантовская философия и основоположения которых во всем их объеме проанализировал и сам Кант, и прежде всего сама постановка вопроса о том, каким образом субъективные мыслительные процессы получают объективное значение, — все это основывается на предпосылке наивного реализма, что вещам в себе противостоит дух. Теперь же Кант должен был заметить, что уже противопоставление субъекта объекту есть такая предпосылка, ценность которой для познания еще нужно доказать, что, таким образом, проблема теории познания должна быть сформулирована иначе, для того чтобы заранее не допускать принятия ею этой предпосылки. При этом его исследования генезиса наших представлений о предметах позволяли увидеть новое понимание проблемы. Они показали, что все объективное существует для единичного духа лишь тогда, когда с помощью функций чистых форм познания в нем совершится необходимый и общезначающий *синтез*. Понятие синтеза, то есть самопроизвольного объединения данного многообразия, фактически появившееся уже в диссертации на должность ординарного профессора, стало теперь центральным понятием кантовской философии: им начинается «Трансцендентальная аналитика», решающая часть «Критики чистого разума», которая тем самым по-новому освещает и «Трансцендентальную эстетику». Если последняя еще в духе диссертации берет за основу отношение чувственности и рассудка по психологической схеме наивного реализма, как противоположность восприимчивости и самопроизвольности, то в *учении о синтезе* показывается, что в обоих способах познания отнесение к объекту происходит одинаково, лишь при помощи синтетических функций чистых форм, то есть интуиции и понятий.

54

Для человеческого духа объективность — это необходимость и общезначимость его синтезирующей функции, поэтому первое условие для понимания критической философии заключается в усвоении нами того различия, которое Кант устанавливает между объективностью, о которой идет речь в его учении, и реальностью, как ее понимает обыденное сознание.

Его теория познания уже занята не той проблемой, каким образом мышление улавливает реальность, а скорее тем, какие процессы мышления объективны, то есть необходимы и общезначимы. В этом и заключается смысл вопроса о понятии «*априорных синтетических суждений*», поднимаемого кантовской критикой. И учитывая весь путь развития, которым прошло его мышление, заранее видно, что для Канта эту априорность, эти необходимость и общезначимость можно получить всегда лишь в том случае, если речь идет о применении чистых форм разума.

Поскольку оказался очевидным тот факт, что подобным образом построенная теория познания имеет дело лишь с кругом человеческого опыта и его переработки, совершаемой с помощью чистых форм разума, что, следовательно, она вообще не имеет никакого отношения к понятию вещей в себе, постольку научное познание опять должно было совершенно изменить свое место в мировоззрении Канта. Для мыслителя стало ясно, что чистые формы мышления обладают познавательной способностью лишь в пределах материала, данного чувственным созерцанием. Миром, доступным человеческому познанию, является, говоря языком диссертации на ординатуру — лишь *mundus sensibilis* — мир чувственный. Если бы мы были всего только познающими существами и больше ничем, то о сверхчувственном мире мы знали бы ровно столько же, сколько о вещах в себе, то есть ровно ничего. Но нравственно-философские убеждения Канта уже давно полностью определились. Для него всего достовернее было то, что человек как существо, в моральном отношении свободно действующее, принадлежит к сверхчувственному миру, поэтому, если бы даже теоретический разум отвергал понятие умопостигаемого мира, как нечто для него вполне чуждое и безразличное, для Канта его личное твердое убеждение в реальности умопостигаемого мира вещей в себе все-таки опиралось бы на нравственное сознание, на практический разум.

55

Теоретический и практический разум

Если даже никакие формы познания не делают этого мира доступным для мысли, хотя бы всего лишь как возможного, Кант все-таки был верен своему практическому убеждению в том, что этот мир существует. Таким образом, многочисленные следствия из того принципа отличия нравственности и религиозности от их метафизического обоснования, который Кант установил ранее, и теперь оказались необыкновенно важными. Теперь-то именно он и мог построить свое личное мировоззрение со всем его ригористическим противопоставлением мира чувственного миру нравственному — построить на основании собственных моральных верований, именно теперь, когда он изгнал метафизику из области сверхчувственного и объявил ее априорной наукой о явлениях. Таким образом, допущение вещей в себе, теоретически

подорванное, нашло свое основание в практических убеждениях Канта, и в этом смысле он имел право объявить впоследствии, что ему никогда не приходило в голову сомневаться в реальности вещей. Но это его убеждение совершенно совпадало с предположением наивного реализма, и таким образом оказалось, что Кант в одно и то же время и в том же самом труде, где он отвергал наивный реализм, как предпосылку, непригодную для научной критики теории познания, с тем большей энергией держался за него как за стержень своего мировоззрения.

Из столкновения всех этих *направлений мысли, находившихся друг к другу в отношении антагонизма*, и вышла в конце концов «Критика чистого разума», а с ней вместе и вся критическая философия. В главном труде его жизни Кантом изложены все ряды заключений и все взгляды, которые в то время скрещивались в уме философа, и этим объясняется своеобразный характер данного произведения, подвергавшегося такой бесконечно разнообразной критике. Если попытаться сконцентрировать эти противоположности вокруг одного пункта и одного понятия, то таковым окажется понятие чувственности. С чисто гносеологической точки зрения Кант мог определить чувственность лишь как область ощущений и область распределения их в пространстве и времени, и говорить лишь о нашем опыте и его необходимых формах. Но так как, вследствие своего практического убеждения, он выступал за реальность вещей в себе, то даже в «Критике чистого разума» он еще сохранил свое прежнее, заимствованное из психологии наивного реализма определение понятия чувственности, как способности ума аффицироваться (возбуждаться) чем-либо, а вместе с тем и тот тезис, что мир человеческих представлений есть мир явлений.

56

Постановка гносеологической задачи была осуществлена им без всяких предпосылок, но психологические определения предполагали наивный реализм. Поэтому в само изложение кантовской «Критики...» был перенесен тот внутренний антагонизм, который стал удобной мишенью для полемических нападков на этот труд, но который в то же время образовал самый прочный фермент дальнейшего развития мыслей Канта. Представить этот антагонизм во всей его полноте и во всем разнообразии его составных частей и есть ближайшая задача настоящего изложения.

§3 (59). Теоретическая философия Канта

Сам Кант центр тяжести своей философии усматривал в ее отличительной черте — том новом методе, который он назвал критическим или трансцендентальным. Тем замечательнее, что относительно этого метода среди исторических исследователей существует едва ли еще не меньше

единогласия, чем относительно пути развития философа. Между тем как Кант льстил себя надеждой, что столетие не успеет закончиться прежде, чем тропинка, проложенная им через непроходимую чащу, превратится в широкую дорогу, споры об общем направлении и отдельных поворотах этой тропинки не стихли и поныне. Этот факт делает вероятным предположение, что, подобно тому как философское развитие Канта и центральный пункт его взглядов, точно так же как и его метод, не сводится к простой формуле, но, будучи соединением различных методологических подходов, допускает столь же различные толкования.

Кант называет свою философию *трансцендентальной* и противопоставляет ее «трансцендентному» стремлению прежней метафизики познать вещи в себе, и это противопоставление означает то, что он объявляет задачей своей философии определение условий априорного познания во всех областях человеческого мышления. В этом смысле трансцендентальным он хочет называть все, что относится к возможности всеобщего необходимого содержания нашей мысли.

57

Гносеологическая точка зрения

Но в высшей степени неточный и неопределенный язык Канта (явление необыкновенно замечательное при его всегдашнем педантизме), который настолько же способствует неясности его сочинений, насколько этому содействует и тяжеловесное построение текста, и который представляет ясную картину постоянной борьбы Канта со своими мыслями — этот его способ словоупотребления ответственен за то, что Кант не выдерживает установленного им различия между трансцендентным и трансцендентальным; и очень часто он, по старой привычке, употребляет «трансцендентальный» там, где подразумевает «трансцендентный». Поэтому более верным и допускающим меньшее недоразумений является определение его метода, как *критического*, тем более, что этот термин появляется в виде вполне понятного и ясного противоположения. Кант называет догматической всякую философию, которая, не исследуя познавательной деятельности и ее границ, хочет приступить непосредственно к познанию вещей, исходя из каких-либо заранее принятых предпосылок и предвзятых суждений. Для Канта под это определение подходит как эмпиризм, так и рационализм его ближайших предшественников. Но не менее заслуживающим осуждения представляется ему и скептицизм, поскольку тот хочет доказать, что человеческое мышление не в силах удовлетворять тем требованиям, которые ему выдвигались в зависимости от разнообразных догматических предпосылок, и поскольку он, вследствие этого, порождает некоторого рода разочарование относительно познавательной способности человека. Таким образом. Кант вооружается против скептицизма не как против критики

познания, а лишь в той мере, в какой скептицизм ставит эту критику в зависимость от догматических предубеждений. Задачей критической философии Кант считает новую (то есть построенное без догматических — как метафизических, так и психологических — предпосылок) формулировку понятия познания, а затем исследование того, насколько человеческое мышление может реализовать это понятие. Таким образом суть критической философии коренится в ее гносеологической задаче, но затем это понимание переносится, хотя и с некоторыми изменениями, также и в другие области философии. В этом смысле можно сказать, что *гносеологическую точку зрения* Кант сделал руководящей для философии вообще. В теориях до Канта было уже достаточно предпосылок для такого отношения к теории познания. Они бесспорно есть у Локка, Лейбница, Юма, но предположение о том, что суждение о познавательной ценности представлений зависит от усмотрения происхождения последних, до Канта всегда связывало это гносеологическое исследование с психологическими теориями.

58

Кант прежде всего обнаружил свою оригинальность тем, что уяснил для себя следующий факт: для оценки познавательного значения идеи совершенно безразлично, каким образом она возникла. Теория познания не должна быть ни описывающей, ни объясняющей психологией, она — наука критическая, исследующая ценность и поэтому, вместо того чтобы брать за основу предпосылки относительно сущности души и происхождения представлений, она скорее, должна исходить из идеального понятия о познании — понятия, которое касается лишь имманентных различий в ценности представлений. В этом отношении Кант во главу своего систематического изложения критических исследований ставит идеал *априорных синтетических суждений*. Познания суть суждения, но такие суждения, в которых представления соединяются друг с другом в сочетания, основанные не на простом логическом анализе их содержания: это — суждения синтетические, имеющие притязание на общезначимость и необходимость. Значение различия между аналитическими и синтетическими суждениями многократно пытались уменьшить указанием на тот психологический факт, что одно и то же суждение может быть синтетическим для одного человека и аналитическим для другого. Это замечание настолько же несостоятельно, насколько оно не улавливает смысла делаемого Кантом различения, которое есть различие не в психологическом генезисе, а в гносеологическом *обосновании*. Аналитические суждения не имеют никакой познавательной ценности, ибо их формально-логическое обоснование дает лишь новую форму содержанию посылок. Истинной познавательной ценностью обладают лишь те суждения, которые ставят представления во взаимную связь, основанную не на логическом отношении их содержания. Этой ценностью обладают прежде всего все соединения фактических представлений, приобретенные путем восприятия. В основании синтеза представлений лежит в этом случае акт опыта, потому-то Кант и называет эти суждения

синтетическими суждениями *a posteriori*. И рационалистический характер его мышления полностью обнаруживается в том, что хотя он и признает законность этих суждений и считает их той почвой, на которой развивается наша познавательная деятельность, однако его теория познания принципиально не занимается их критикой. Хотя учение Канта и называют теорией или критикой опыта, но под этим прежде всего следует подразумевать отнюдь не исследование ценности тех единичных суждений, которые, как обыкновенно выражаются, приобретены путем опыта.

59

Метод критики разума

Напротив, ни одно из этих суждений не доставляет Канту материал для философской критики: эта критика направляется на совершенно новый род познания, выдвигаемый Кантом в понятии априорных синтетических суждений. Теория Лейбница могла противопоставить *verites de fait* лишь *verites eternelles*[^], то есть логические основоположения, полученные путем анализа. Кант, напротив, находит, что существуют основополагающие соединения понятий, которые возникают не логическим путем, но тем не менее носят всеобщий и необходимый характер. Если же они существуют, то мы должны спросить себя, в чем же в этом случае заключается обоснование их синтеза. Этим вопросом и определяется задача философии Канта, а равно и критический метод ее решения.

Во всех областях человеческого сознания, а не только в области познания, Кант исследует вопрос о существовании априорных синтетических суждений, то есть первичных, логически не выводимых соединений понятий, имеющих в то же время всеобщее и необходимое значение. Но дело не ограничивается одним лишь констатированием их, напротив, лишь вслед за этим выступает более важный вопрос об основании заключающегося в них синтеза. Для критики только этим основанием определяется масштаб, сообразно с которым она обсуждает в каждом отдельном случае вопрос об обоснованности или необоснованности притязаний этих суждений на общезначимость и необходимость. Критический метод понимали таким образом, будто бы он из признания существования априорных синтетических суждений делает заключение относительно тех условий, при которых они возможны, и затем учит, что эти условия действительно существуют в человеческом уме, потому что констатирован их результат. Если бы таков был ход заключений Канта, то из констатированного им факта существования априорных синтетических суждений в метафизике сверхчувственного он должен был бы заключить, что определенное им путем дедукции условие существования этих суждений — интеллектуальная интуиция — присуще человеческому уму, ибо, в противном случае, с его стороны было бы полнейшим произволом относиться к притязаниям одной

науки иначе, чем к притязаниям другой*. Но ход заключений Канта совершенно иной.

60

Он признает априорные синтетические суждения не как материал для доказательства, но как объект для критики. При исследовании каждого рода этих суждений он рассматривает, при каких именно условиях они могут иметь право на существование, и затем спрашивает, выполнены или не выполнены эти условия в содержании суждений. И лишь когда этот вопрос решен в положительном или отрицательном смысле, тогда только произносится приговор о праве на реальность априорных синтетических суждений. Если же таков собственно прием критического метода, то, все-таки, не может быть никакого сомнения в том, что прием этот можно лишь с трудом вычленивать из запутанных дедукций учения Канта. А в области практической философии, как будет показано ниже, он таким образом соединяется с другим подходом, что изменяется почти до неузнаваемости. Ясность этого метода затемняется, главным образом, тем, что, проводя его, Кант оказался вынужденным снова применить психологические предпосылки и исследования, ибо если вопрос относительно основательности притязаний априорных синтетических суждений на общезначимость и необходимость решается в зависимости от того, наличествуют или отсутствуют в человеческом уме условия существования этих суждений, то решение вопросов гносеологических, в конце концов, опять-таки связано с психологическим рассмотрением если и не происхождения представлений, то по крайней мере особенностей человеческого интеллекта, или, как выражается Кант вместе с эмпирической психологией своего времени — сил человеческого духа. Таким образом выходит, что если даже теория познания и формулирует свою

Подобное неверное понимание критического метода главным образом обуславливается односторонней опорой на «Пролегомены...». В этом сочинении Кант излагает не саму систему, но введение в нее, повторяющее его собственный разыскивающий ход мыслей. Поэтому он может здесь повсюду предполагать аподиктическую достоверность математики (и даже чистого естествознания), как нечто установленное и самоочевидное, и сделать это затем конечным пунктом своего исследования, руководствуясь данным принципом при критике метафизики, рассматриваемой как проблематичное знание. Здесь это значит: математика существует по праву. Почему? Только потому, что ее априорные синтетические суждения обоснованы в чистых созерцаниях пространства и времени. Есть ли что-либо подобное в метафизике? Нет. Следовательно, она существует не по праву. Этот личный взгляд Канта на проблему в «Пролегоменах...» весьма ярко выражен, но его не следует сопоставлять с объективным методом самой «Критики...», ибо согласно последней, мыслителю не следует быть

пристрастным ни к какому притязанию на априорность, он должен с равной степенью тщательности проверять его право на существование. задачу совершенно независимо от психологических предпосылок, все же для решения этой задачи она должна повсюду прибегать к психологическим фактам и теориям.

61

Подразделение критики разума

И такая связь получает оправдание сама собой, раз мы вспомним, что речь идет о критике именно человеческой, а не какой-либо другой способности познания. Но Кант при обработке громадного материала не дал себе труда изложить отдельно эти ряды различных мыслей (в целом взаимно дополняющих и обуславливающих друг друга) и везде ясно указать их составляющие части, а этим самым он немало затруднил понимание своего философского труда, рассматриваемого в целом.

Из этого ясно, что в основе всеохватывающей критики Канта лежит не менее обширная *трансцендентальная психология*, и это тем более удивительно, что Кант в своей критике наук объявляет невозможной «рациональную» психологию и не признает за «эмпирической» психологией характера точной науки. Энергично критикуя ценности, он не упоминал о многочисленных психологических предпосылках, которые он не только использовал, но по самой природе вещей должен был использовать при решении каждой отдельной проблемы, и с помощью которых он воздвиг все здание своего нового учения. Итак, его учение совершенно подчиняет психологический элемент гносеологическому, но вместе с тем оно служит доказательством и того, что задача критики не может быть решена без помощи психологии.

Относительно психологического основания всей своей системы Кант яснее всего высказался отчасти во введении в «Критике способности суждения», главным же образом в маленькой статье, которая первоначально предназначалась для этого введения, а позже, с разрешения философа, в выдержках была напечатана С. Беком в конце его «Объяснительных выдержек из критических сочинений г-на проф. Канта» и под заглавием «О философии вообще» перешла в собрание его сочинений. Кант здесь принимает деление психических функций на три категории, — деление, которое было в ходу в современной ему эмпирической психологии под влиянием Зульцера, Мендельсона и Тетенса, и которое рядом со способностью познания и со способностью желанья ставило способность ощущения. Кант прибавляет, что всем трем способностям присущи известные априорные синтетические суждения и что критическое исследование этих суждений и составляет задачу его трансцендентальной философии.

Априорные синтезы, присущие способности познания, состоят из ряда суждений, которые устанавливают общезначимую и необходимую связь между основными понятиями нашего мировоззрения без формально-логического соединения этих понятий*. В области способности желания априорные синтезы состоят в том, что с одной стороны, воле приписывается всеобщее и необходимое отношение к определенным предметам, а с другой — известным волевым актам приписываются моральные предикаты «добрый» или «злой» и это имеет характер необходимости и общезначимости. Практические синтезы *a priori* суть суждения оценки, имеющие характер всеобщности и необходимости. В сфере способности ощущений априорный синтез состоит в том, что определенные предметы связываются с обладающими характером общезначимости и необходимости чувствами удовольствия или неудовольствия, которые обозначаются предикатами красоты или безобразия, целесообразности или нецелесообразности. Априорные синтезы способности чувства, если их назвать *apotiori*³⁵, суть суждения эстетические. Сообразно этому критическая философия делится на три главные части — критику теоретических, практических и эстетических априорных синтетических суждений, а вся система Канта — на теоретическое, практическое и эстетическое учение. Поэтому главную группу критических сочинений Канта образуют так называемые три великих «Критики...», из которых каждая представляет основное для одной из этих трех частей сочинение: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения». Вокруг данных трудов группируются все остальные сочинения Канта, и все они имеют к ним более или менее близкое отношение.

Если под теоретической философией более ранних философов понимать прежде всего их научное обоснование мировоззрения, другими словами, их метафизику, то для Канта под это название по своим существенным чертам подпадает теория человеческого познания, то есть собственно теория о теории. Этому имени заслуживает его учение о науке, и лишь особенный характер этого учения дает нам право, как выяснится ниже, причислить сюда еще и натурфилософию.

Из этого утверждения, быть может, всего легче понять отношение Канта к *шотландской* школе. Эта школа, вопреки Локку и ассоциативной психологии, допускала существование и очевидность «основных суждений» и желала доказать их эмпирико-психологическим путем. В известном смысле эти «основные суждения» совпадают с кантовскими априорными синтетическими суждениями, с той лишь разницей, что шотландцы признавали их абсолютной истиной здравого смысла, между тем как Кант

подвергал сомнению их право на существование. Таким образом. Кант начинает именно с того, на чем остановились шотландцы.

63

Таким образом, основным вопросом теоретической философии Канта является вопрос об оправдании наук, содержащих в себе априорные синтетические суждения. Согласно схеме, изложенной впервые в «Пролегоменах...», Кант признает три таких науки. На первом месте стоит математика. Законы, устанавливаемые ею, без колебания признаются всеми за общезначимые и необходимые, а то, что они имеют к тому же и синтетический характер, Кант утверждал на основании своего вывода об интуитивном характере математического мышления. Второе место отводится «чистому естествознанию». Под этим названием Кант подразумевает систему положений, лежащих в основе всякого понимания и исследования природы, систему, которую он не застал готовой, но которую он сам создал лишь в первом издании «Критики чистого разума». В-третьих, притязание на необходимость и общезначимость своих положений выказывает метафизика со своим учением о душе, мире и Боге, причем ее положения лишь по видимости базируются лишь на логическом анализе, а на самом деле в основании их лежит акт синтеза.

Задача «Критики чистого разума» заключается в исследовании правоты этих трех наук, что, в свою очередь, выполняется в соответствии с психологической классификацией. Противоположность между чувственностью и мышлением порождает деление трансцендентального «элементарного учения» на трансцендентальную эстетику и трансцендентальную логику, при этом предметом первой является критика математики. Вторая, сообразно с тем, что мышление в качестве рассудка стремится найти рациональное познание чувственного мира, а в качестве разума желает, напротив, достигнуть познания мира сверхчувственного, разделяется на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику так, что на долю первой выпадает критика чистого естествознания, а последней — критика метафизики.

Решающее значение для гносеологической критики Канта имеет психологическое убеждение в том, что, с одной стороны, чувственность и рассудок суть два ствола древа познания, быть может, соединяющиеся в его корне, но тем не менее вполне разъединенные в нашем сознании и различно функционирующие, и что, с другой стороны, всякое объективное, то есть необходимое и общезначимое познание созревает не на одном только из этих двух стволов, но, скорее, является их общим плодом.

64

При этом чувственность играет женскую роль восприимчивости, рассудку же приличествует оплодотворяющая функция самодеятельности. И если в системе Канта все виды априорного познания обусловлены теми различными отношениями, в которые вступают между собой оба эти фактора нашего мышления, то в систематическом построении «Критики чистого разума» нельзя не заметить постепенного ослабления этого противоположения. Уже в трансцендентальной аналитике выясняется, что чувственность, еще выступавшая в трансцендентальной эстетике как некогда в диссертации на ординатуру в виде способности воспринимающей, в действительности представляет собой уже активный принцип, являясь *синтетической функцией*, которая находится в самой непосредственной связи с аналогичными функциями рассудка. В этом кроется основная причина затруднений в понимании «Критики чистого разума».

Если при этом Кант называет *математику* наукой интуитивной, то это нужно понимать не в том смысле, будто бы из нее вообще устраняется деятельность рассудка. Образование понятий, суждение и умозаключение, разумеется, настолько же принадлежат ее аппарату, насколько и аппарату всех других наук. То, в чем Кант расходится с прежним пониманием, заключается лишь в том, что основания для понятий и аксиом*, которыми оперирует математика, нужно искать не в чисто логических процессах, а скорее в актах интуиции. Суждения, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками и что сумма пяти и семи равна двенадцати, не могут быть получены путем логического анализа понятий, служащих подлежащими этих утверждений. В понятии прямооты не заключается признака величины расстояния так же, как в понятии суммы двух чисел — признака другого числа. Таким образом, эти положения должны быть основаны на синтезе, а этот синтез не может быть основан на случайном опыте, потому что в таком случае нельзя было бы объяснить общезначимость и необходимость этих утверждений.

Интуиция в математике. Понятие априорности

Кант никогда не утверждал, что в математике даже доказательства не ведутся в форме силлогизма, а покоятся на интуитивных соображениях. Лишь Шопенгауэр впервые попытался вывести такое заключение, между тем как для Канта интуитивность математического метода ограничивается только построением понятий и аксиом, лежащих в основе ее доказательств.

65

Однократное или многократное измерение, однократное или многократное исчисление не может служить доказательством этих положений, но они становятся очевидными тотчас и непосредственно после того, как мы строим их содержание в интуиции. Когда мы проводим прямую линию между двумя точками, то в интуиции сразу же обнаруживается вполне самоочевидным

образом, что не может быть никакой другой линии, которая была бы короче этой, и когда мы производим с числами действие сложения, точно так же не остается и тени сомнения в том, что при всяких условиях результат должен получиться одинаковым. Если, таким образом, основание для этого синтеза заключается в интуиции, то эти положения обязаны своей аподиктичностью не единичному опыту и не сумме нескольких единичных опытов, но скорее необходимости и общезначимости самого синтетического акта.

Следовательно, эта аподиктичность имеет значение лишь в том случае, если существуют общезначимые и необходимые акты интуиции. Но в интуиции все то, что составляет чувственные качества единичных предметов нашего восприятия — цвета, звуки и т. д., — все это обладает субъективной индивидуальной изменчивостью. Поэтому характером всеобщности и необходимости могут обладать лишь формы пространства и времени, и, аналогично, лишь в приложении к ним имеет значение математическая закономерность. Таким образом, то условие, при котором только и может быть оправдано притязание математики на общезначимость и необходимость, сводится к тому, что математика основана на сознании (рефлексии) необходимых и общезначимых форм всех интуиции вообще, и в том, что оба элемента математического построения, *пространство и время*, суть именно таковые формы — априорные интуиции. Исследование этого вопроса дает, таким образом, трансцендентальное учение об интуиции, то есть, согласно этимологическому значению слова, трансцендентальную эстетику.

Априорность пространства и времени Кант доказывает четырьмя способами. Представления о пространстве и времени не могут возникать исключительно путем абстракции из представлений о единичных пространствах и о единичных промежутках времени, напротив, последние уже заключают в своих признаках смежности и последовательности всеобщий признак пространственности и временности.

66

Таким образом, эти представления, во-первых, не имеют эмпирического основания, а во-вторых, они еще сверх того суть представления, обладающие характером необходимости, так как возможно мысленно удалить из них все предметы, но не сами эти представления из предметов. В-третьих, пространство и время вообще не суть понятия в логическом значении этого слова (дискурсивные понятия), так как есть лишь одно всеобщее пространство и одно всеобщее время; представление же, которому может соответствовать только один объект, есть не родовое понятие, а интуиция. Да и отношение *нашего* пространства к единичным пространствам и *нашего* времени к единичным промежуткам времени совершенно иное, чем отношение родового понятия к своим видам или экземплярам. Единичные пространства и промежутки времени суть реальные части всеобщего

пространства или времени, но единичный стол вовсе не есть реальная часть общего понятия «стол», наоборот, здесь общее представление «стол» есть лишь часть представления о единичном столе. Наконец, в-четвертых, понятие никогда не может мыслиться таким образом, чтобы предмет, соответствующий этому понятию, заключал в себе в виде своих реальных частей бесконечное множество единичных предметов. А так как пространство и время мыслятся именно этим последним способом, то отсюда следует, что они возникают лишь вследствие неограниченности интуитивной деятельности. Таким образом, исследуя то отношение, в каком находятся представления о пространстве и времени к нашим единичным созерцаниям. Кант находит, что последние сами-то возможны лишь потому, что в основе их находится пространство и время, *как необходимые и всеобщие формы созерцания, как априорные интуиции*. Раз это доказано, отсюда следует, что результаты усмотрения внутренней закономерности этих чистых интуиции — а ничего иного и не заключает в себе математика — имеют полное право на необходимое и всеобщее значение.

Понятие априорности. Аподиктичность математики

Таким образом, аподиктичность математики основывается на том, что пространство и время составляют априорные формы чувственной интуиции. Нужно точно усвоить понятие *априорности*, чтобы сразу избежать неверного понимания учения Канта. Его понятие априорности не имеет ничего общего с психологическим первенством, хотя, благодаря привычке Канта употреблять многозначные неопределенные выражения, иногда и кажется, что между ними есть что-то родственное. Канту никогда и в голову не приходило утверждать, будто пространство и время суть врожденные идеи, вроде тех, какие допускало картезианство.

67

Он никогда и не думал придерживаться мнения, что человек приносит с собой на свет представления об общем пространстве и общем времени и вставляет в них на соответствующие места единичные чувственные интуиции. Его понятие об априорности значит только то, что пространство и время образуют имманентную законосообразность, свойственную самому существу интуитивной деятельности, закономерность, которая не создается с помощью единичных опытов, но, напротив, со своей стороны принадлежит к принципам, образующим каждое отдельное восприятие. Поэтому, если мы в абстракции освободим форму пространства и времени от их частного чувственного содержания, то в нашем сознании останется лишь эта закономерность, которая при возникновении восприятий работает в нас без сознательного содействия с нашей стороны. Кант никогда подробно не рассматривал психологический вопрос о том, каким образом мы приходим к сознанию этой бессознательно в нас действующей закономерности. Там же, где он мимоходом касался этой проблемы, он всегда высказывался в том

смысле, что эта закономерность может проникать в наше сознание не иначе, как во время ее применения к частным единичным восприятиям. В споре современных физиологов и психологов относительно происхождения представления о пространстве Кант, без сомнения, стоял бы на стороне эмпириков. Но его учение об априорности вообще не имеет ничего общего со всем этим спорным вопросом, и потому ему давали совершенно ложное толкование, считая возможным сравнивать его концепцию с нынешним нативизмом³⁶.

С математической аподиктичностью связано, через посредство учения об априорности пространства и времени, то *феноменалистическое* следствие, которое играло столь важную роль в развитии Канта. Если пространство и время являются формами нашей чувственной интуиции и притом ее необходимыми и общезначимыми формами, то математическая закономерность имеет силу для всего мира наших чувственных представлений без исключения. Но действие этой силы простирается лишь настолько, насколько мы остаемся в рамках мира представлений. Если бы знание пространственных и временных отношений было результатом лишь воздействия на наш ум пространственных и временных предметов, то мы никогда не могли бы быть уверенными в том, что и позднейший опыт оправдает те познания о математической закономерности, которые у нас были до сих пор.

68

Напротив, абсолютная аподиктичность этой закономерности оказывается 'вполне очевидной, если мы признаем, что она — лишь наш собственный способ функционирования. В таком случае, мы уверены, что этот способ функционирования и при всех позднейших применениях будет обладать той же необходимостью и общезначимостью. Таким образом, априорность математики понятна лишь в том случае, если все то, что мы созерцаем в интуиции, есть продукт именно нашего способа интуиции и полностью возникло в нас самих. Загадочный вопрос, с которым познакомила Канта натурфилософия Ньютона — каким именно образом становится возможным, чтобы математические законы, которые мы можем вывести из нашего собственного ума, оказались силами, определяющими ход природы — этот загадочный вопрос о реальном значении математики, имеющий гораздо более широкое значение, чем вопрос об ее аподиктичности, решается уже без затруднений. Если чувственный мир есть лишь наш способ представления о вещах, то формы нашей чувственной интуиции, то есть математические законы, имеют значение для всей области вещей в представлении. Но никоим образом не следует забывать о том, как относиться к ним дальше. В этом смысле Кант говорит об *эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности* пространства и времени.

На первый взгляд это учение Канта кажется всего лишь простым развитием общего феноменалистического учения, которое господствовало в новой философии уже до него. У Локка, который своеобразно соединял теории Декарта и Гоббса, все качества, воспринимаемые отдельными чувствами, имели значение субъективных, пространственные же и временные определения, напротив, считались первичными качествами или реальными свойствами вещей — совершенно так, как этому учит и современное естествознание. И, по-видимому, что же иное сделал Кант, как не объявил субъективными также и пространственные и временные свойства? Но уже Кант с полным правом высказывался самым решительным образом против такого утверждения. Для него пространство и время имеют субъективное значение совершенно в другом смысле, чем чувственные качества. Последние субъективны постольку, поскольку зависят от отношения предмета к чувствам воспринимающего организма. Таким образом, они являются индивидуально различными благодаря индивидуально изменяющейся функции наших чувств.

69

Понимание субъективности пространства и времени

Вследствие этого, один и тот же пространственно-временной предмет представляется различным для различных воспринимающих организмов и для различных чувств одного и того же организма и даже для одного и того же чувства при различных обстоятельствах. Как доказывает естествознание, и как учил уже Декарт, мы можем мысленно устранить все эти чувственные качества предмета и все-таки или, точнее, лишь таким путем иметь об этом предмете отчетливое и ясное понятие. Пространственные же и временные определения предметов восприятия, напротив, не только общи для различного усвоения вещей различными чувствами, но даже как бы образуют сущность предметов — в том смысле, что без них предметы вообще не могут быть представляемы. Вследствие этого, они составляют всеобщую и необходимую форму представления предметов, между тем как чувственные качества — лишь частный и случайный способ восприятия предмета. Субъективность чувственных качеств отличается индивидуальностью и случайностью, субъективность же пространства и времени — общезначимостью и необходимостью. И так как Кант эту *общезначимую и необходимую закономерную субъективность называет объективностью*, то пространство и время для него имеют значение объективных определений явлений, но эта объективность их, по его учению, весьма далека от *реальности* в смысле прежнего метафизического понимания.

Против такого подхода давно уже (сначала Платнером) высказано было возражение, суть которого заключалась в следующем: хотя этим ходом

кантовских умозаключений и доказывається, что все представления, которые мы имеем о мире опытных явлений, обязаны своим происхождением законосообразным функциям, свойственным человеку, но все это еще не опровергает предположения, что данные представления могут быть и совершенным отражением абсолютной действительности. Наша законодательная функция вполне может изначально быть устроена так, что картина мира, возникающая целиком и полностью из нас самих, по законам нашей чувственности, все же -соответствует действительному миру. Совершенно справедливо, что в печатных сочинениях Канта нет прямого опровержения этого возражения. Его письма, напротив, свидетельствуют о том, что эта «предустановленная» гармония между формами интеллекта и формами действительного мира, которую по отношению к понятиям рассудка он сам же и защищал еще в своей диссертации на ординатуру, в период его критической деятельности казалась уже ему самым поверхностным из способов, с помощью которого теория познания может избавиться от трудных вопросов.

70

Кант прав, разумеется, в том отношении, что наличие подобной предустановленной гармонии есть чисто гипотетическая мысль, в пользу признания которой можно указать так же мало данных, как и в пользу ее отрицания, и которая поэтому должна оставаться совершенно вне горизонта исследований теории познания. Но он не отрицал бы полностью возможность того, что пространство и время суть одновременно и априорные формы нашей чувственности, и реальные формы действительного мира, если бы, с одной стороны, он не считал факта существования антиномий прямым доказательством несостоятельности этой гипотезы, и, с другой стороны, если бы наряду с этим не окрепло окончательно его личное убеждение в том, что мир вещей в себе обладает нравственной ценностью сверхчувственного, весь же чувственный мир есть лишь способ его существования в явлении, не совпадающий с его истинной сущностью. Но несправедливо было бы в этом убеждении Канта усматривать его философскую оригинальность. Учение, что чувственный мир есть лишь слабое отражение высшего мира, так же старо, как метафизическое мышление вообще. Оно не чуждо ни мудрствованиям индийской философии, ни логической ясности древнегреческих систем; неоднократно и при различных обстоятельствах выступало оно в средние века и в новой философии. Своеобразный же оттенок это учение получает у Канта лишь потому, что в «Трансцендентальной эстетике» оно основано на соображениях, заимствованных исключительно из области теории познания; ведь нервом этого учения является следующий принцип: общезначимое и необходимое познание возможно лишь постольку, поскольку человеческий ум рисует себе картину мира сообразно законам своего собственного движения, и к числу

форм, согласно с которыми он создает эту картину, принадлежат прежде всего формы чувственного синтеза в пространстве и времени.

Но есть еще другая точка зрения, по отношению к которой защита Кантом феноменализма знаменует начало новой фазы этого учения: это — совершенно последовательное применение феноменалистического воззрения к понятию времени.

71

Трансцендентальная эстетика. Феноменальность времени

Что мир тел со всей его чувственной оболочкой есть лишь субъективная картина в уме человека — этот взгляд уже и до него многие высказывали и защищали, но что временной характер всего мира наших представлений есть не реальное определение его, а также лишь способ человеческого восприятия, это мимоходом хотя и затрагивалось до Канта в мистических фантазиях, однако в научно разрабатываемой философии утверждалось лишь изредка и даже в известном смысле робко. Отзвуки кантовского понимания времени находятся главным образом лишь у элейцев, у Платона и у Спинозы. Понимание времени с феноменалистической точки зрения вызывает большие трудности потому, что без последовательности во времени мы вообще не в состоянии представить себе процессов происхождения, деятельности и изменения. Следовательно, соединение феноменалистического понимания времени с положительной метафизикой ведет к признанию абсолютно неподвижного бытия, которое не подвергается уже ровно никаким изменениям. Мир, в котором нет времени, есть также тот мир, в котором ничего не происходит. Эти трудности незаметны у Канта, потому что его феноменализм вообще отказывается от метафизики познания и признает лишь метафизику этического сознания; но мы увидим, что и в учении о свободе Кант не преодолел этих трудностей. Признать же феноменалистический взгляд на время побудило Канта главным образом то, что он, по примеру Ньютона, рассматривал время и пространство совершенно параллельно, как абсолютные условия для всего содержания нашего опыта. Пользуясь установленным Локком различием между внешним и внутренним чувством, Кант в своей психологической схематизации устанавливал такое отношение между этими обоими условиями, что пространство являлось чистой интуитивной формой внешнего, а время — внутреннего чувства. А так как все представления, как функции нашего ума, так или иначе подходят под понятие внутреннего чувства, то время имеет значение для всех без исключения представлений, и из них внешнее чувство образуют лишь те, которые ко всеобщему условию, то есть ко времени, присоединяют еще и дальнейшее условие — место. Таким образом, вполне последовательный феноменализм Канта учит, что внешнее чувство со своей

всеобщей пространственной определенностью есть лишь одна из областей внутреннего чувства, то есть нашего знания о нашей собственной психической деятельности. Время есть форма, в которой мы представляем себе и самих себя, и все другие вещи; пространство же — та форма, в которой мы представляем себе лишь эти другие вещи.

72

Следствием распространения феноменализма на внутреннее чувство явилось утверждение Канта, что материалом восприятия для всего нашего знания служат только *явления*, об отношении которых к вещам в себе нельзя ровно ничего утверждать. Не только наше представление о телах, но также и представление о нас самих и о наших собственных действиях и состояниях есть лишь способ нашего представления, и этот способ целиком и полностью обусловлен законосообразной формой нашей интуиции. Следствием же связи между внутренним чувством и областью чувственных явлений является у Канта двойное значение термина «*чувственный*», которое создало большие трудности для всего его учения и очень затруднило его понимание. Когда Кант, побуждаемый в значительной мере этическим интересом, сделал задачей своей жизни строгое разграничение мира чувственного от мира сверхчувственного, он использовал понятие «чувственное» в его метафизическом значении и обыденном смысле, то есть как «материальное» или «основанное на материальных побуждениях». Когда же он обратился к учению о внутреннем чувстве, это понятие получило еще и другое значение, связанное с теорией познания: «чувственное» объединяет все, что входит в наше сознание через посредство внешнего или внутреннего восприятия; при этом под это понятие, как под платоновский *εὐαίσθητος*³⁷, подходят также и все те виды психической деятельности, которые, согласно метафизической терминологии, обыкновенно обозначались и обозначаются термином «сверхчувственный». Таким образом, у Канта постоянно встречаются, сменяя одно другое, и метафизическое, и гносеологическое понимание «чувственности», и необыкновенно трудное для понимания отношение между его теоретическим и его практическим учением в значительной мере обусловлено именно этой неопределенностью.

Но феноменализм Канта вовсе не исчерпывается учением о пространстве и времени, а достигает своей истинной глубины лишь в дальнейшем развитии гносеологических исследований. Если и возможно рассматривать пространство и время, как объективные, то есть всеобщие и необходимые формы интуиции, все же их одних еще недостаточно для того, чтобы придать нашим представлениям истинный характер объективности, *предметности*. Чувственные ощущения систематизируются сообразно с законами пространства и времени, однако таким путем возникают всего лишь интуитивные картины.

Явление. Чувственный. Предметность

Эти образы, в качестве простых представлений, пребывали бы в неопределенности, если бы к синтезу в пространстве и времени не примыкал еще другой синтез, необходимый для того, чтобы объективировать их. Лишь вследствие того, что ощущения, являющиеся элементами наших субъективных образов, подвергшись синтезу в пространстве и времени, понимаются как свойства вещей, а определенные отношения между этими вещами мыслятся как необходимые — лишь вследствие всего этого содержание наших представлений превращается в картину мира вещей, находящихся в некоторых отношениях друг с другом. И сколько бы ни говорило обыденное сознание о непосредственном восприятии вещей и их отношений, это превращение уже не есть дело чувственности. Чистое восприятие содержит в себе только ощущения, расположенные в пространстве и времени. Суждение, основанное на чистом восприятии, несет, как "утверждал Юм, лишь сознание координации ощущений в пространстве и последовательности их во времени. Все же, что выступает за пределы этого, включает в себе еще толкование восприятий, получающееся лишь путем применения известных логических отношений к материалу ощущений. Логические отношения суть функции уже не чувственности, а рассудка. Итак, хотя обыденное сознание говорит о том, что оно «узнает на опыте» вещи с их свойствами и отношениями, сам этот опыт есть деятельность, слагающаяся из совместного действия чувственности и рассудка, и задача теории познания — точно определить долю участия каждого из этих факторов в их общем продукте. Поэтому строгое разграничение между чувственностью и мышлением приводит Канта к далеко ведущим последствиям, к убеждению, что во всем том, что мы называем опытом, наше восприятие соединяется с многочисленными функциями мышления и перерабатывается ими, но, очевидно, это — уже совершенно иной способ переработки материала ощущений, чем тот, который в собственном смысле называется логическим. Логическая функция рассудка, с помощью которой составляются понятия, суждения и умозаключения, предполагает уже заранее данным тот материал представлений, на котором посредством присущих рассудку отношений и совершается указанное объективирование чувственных образов. Таким образом, наряду с логическими формами рассудочной деятельности должно быть признано наличие еще и других форм, употребление которых гораздо глубже и которые находятся в более тесном отношении с интуитивной деятельностью, хотя и совершенно отличны от нее.

В этом пункте заключается сущность того значения, какое имеет философия Канта для теории познания. Чувственные интуиции и логические формы их переработки — таковы были два известных до Канта элемента познавательной деятельности. И так как содержание всего человеческого познания составляют необходимые отношения, существующие в материале представлений, обоснование этой необходимости рационализм искал в логических формах, а эмпиризм — в основном содержании восприятий. Кант же пришел к убеждению, что с помощью одних лишь логических форм никогда не может быть приобретено новое, в фактическом смысле слова, познание. Но вместе с тем он принял и выведенное Юмом заключение, что самое важное из всех необходимых отношений — отношение причинности — не заключается в самом восприятии. Поэтому, если должно существовать общезначимое и необходимое познание синтеза содержания интуиции, то, значит, такое познание не может быть приобретено ни посредством одних лишь интуиции, ни посредством одних лишь логических форм, ни посредством соединения тех и Других. Это следствие уже было выведено Юмом и, можно сказать, что величайший из английских философов «пробудил от догматического сна» величайшего из немецких философов, ибо, в противоположность Юму, Кант одновременно возвысился и над эмпирическим скептицизмом и над логико-формалистическим рационализмом с помощью самого важного из своих теоретических открытий, а именно того, что в рассудочной деятельности наряду с логическими формами есть еще другие формы, и что в них-то и следует искать основание всего необходимого и всеобщего познания данного в опыте мира. Эти формы, которые, в противоположность формам чисто логическим, можно назвать гносеологическими формами познания, Кант обозначил термином «*категории*».

Данные рассуждения позволяют понять совершенно новое и творческое отношение Канта к науке логики. Что касается прежней ее формы, в которой логика претендовала только на роль теории понятия, суждения и умозаключения, Кант справедливо утверждал, что со времен Аристотеля она не сделала существенного шага вперед. Оценивая познавательную ценность этих логических форм мышления, Кант признал, что они в состоянии производить лишь формальное преобразование и пояснение уже данного материала.

75

Трансцендентальная аналитика

Если же так, то сами по себе логические формы уже не могут иметь значения форм познания в собственном смысле этого слова и логика будет уже не теорией познания, а скорее учением о формах правильного мышления,

поскольку последнее ограничивается аналитической обработкой уже готового содержания представлений. Благодаря такому пониманию Кант стал сторонником *формальной логики* в современном смысле этого слова. Он учил, что эта наука, рассматривая подобные формы мышления, не должна обращать никакого внимания на его содержание, а должна заниматься исключительно формой хода мыслей. Установленное Кантом вместе с Ламбертом строгое различие между содержанием и формой мышления оказалось решающим для его определения задачи логики, и с этой-то именно точки зрения Кант и излагал логику в своих лекциях, очерк которых по инициативе Канта был издан Г. Б. Йеше³⁸. Но этой формальной логике Кант противопоставлял *гносеологическую логику*, которая также занимается формами мышления, но не логическими, а гносеологическими. Последние были его собственным открытием и должны были ответить на вопрос, каким образом из категорий может возникнуть познание, имеющее всеобщее и необходимое значение. Для этого Кант вводит понятие *«трансцендентальной логики»*, которая точно так же относится к мышлению, как трансцендентальная эстетика к созерцанию в интуиции. Кант стремился рассматривать логику формальную и трансцендентальную как совершенно разные науки. Но когда обнаружилось, что в учении о суждении они не только слегка соприкасались, но даже срастались друг с другом, то стала очевидной (как задача для будущих исследователей) необходимость во всестороннем подходе к логике, рассматривая ее одновременно как с формальной точки зрения, так и с точки зрения теории познания. Таким образом, Кант действительно, впервые со времен Аристотеля, сделал большой шаг вперед к преобразованию логики.

В соответствии с общеупотребительным способом обработки и деления материала Кант строит «Трансцендентальную логику» как критику, с одной стороны, правильного, с другой, — неправильного применения категорий, рассматривая первое в «Трансцендентальной аналитике», а второе — в «Трансцендентальной диалектике».

Основной задачей «Трансцендентальной аналитики» является обоснование правомочности тех априорных синтетических суждений, из которых состоит *чистое естествознание*.

76

В эмпирическом исследовании природы фигурирует известное число высказанных или не высказанных аксиом, хотя они и подтверждаются единичными фактами, но всеобщее и необходимое значение их (а во всеобщем и необходимом значении их мы убеждены) ни в каком случае не может быть обосновано с помощью опыта. Такие положения, как то, что субстанция в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, или что все, случающееся в природе, имеет свою причину, невозможно обосновать с помощью опыта. Кант охотно признал бы, что эти положения входят в наше

познание лишь постепенно, с помощью опыта, и не считал бы это возражением против их априорности, так как эта априорность является у него не психологическим, а гносеологическим признаком. Но эти положения имеют вместе с тем характер синтетический, так как ни в понятии субстанции не заключается понятие о ее количественной неизменяемости, ни в понятии о случающемся не содержится понятие о его причинной обусловленности. Если же эти синтезы не могут быть обоснованы с помощью опыта, то в чем же заключается оправдание их правомочности? Все они претендуют на то, чтобы служить выражением существования всеобщей закономерности в природе. Если бы природа была реальной связью самих вещей (то есть вещей в себе), то наш ум мог бы приобретать познание о ее закономерности лишь двумя путями: или узнавая об этой связи с помощью восприятия, или выводя ее из своей собственной закономерности. И в последнем случае требуется такое особое устройство ума, которое позволяло бы ему этим путем действительно познавать реальность. Но последнее предположение снова предполагает ту предустановленную гармонию, которую Кант раз и навсегда изгнал из теории познания. Первое же предположение, напротив, даже если признать, что путем восприятия мы познаем еще и другую связь, кроме простой связи в пространстве и времени (что Кант отрицает), никогда не могло бы оправдать всеобщности и необходимости, на которые мы претендуем по отношению к нашему общему теоретическому познанию природы. Это право, напротив, возможно будет признать, если встать на феноменалистическую точку зрения. Трансцендентальная эстетика уже доказала, что содержание восприятия отличается субъективным характером, как по своему чувственному качеству, так и по своей форме, обусловленной пространством и временем. Таким образом, то, что мы называем природой, есть закономерная связь одних лишь явлений.

77

Априорные синтетические суждения естествознания

Конечно, существует гносеологическая точка зрения, которая допускает это, но при всем том все-таки утверждает, что постигнутая нашей мыслью связь явлений, то есть те формы закономерности, которые мышление понимает, как отношение между явлениями (пусть сами явления имеют лишь феноменальный характер), что эти-то формы все же дают нам познание реальности. Именно с этим мы встречаемся в учении Лейбница. Но Канту принятие подобной предустановленной гармонии представлялось недопустимым. Таким образом, он натолкнулся на вопрос, не могут ли эти формы также носить всего лишь феноменальный характер. Если они представляют собой законы, согласно которым человеческий ум, в силу своей собственной организации, должен мыслить связь явлений, все равно,

реальна эта связь или нет, то каждая из этих форм является для нас законом природы, имеющим всеобщее и необходимое значение. Если человеческому уму его познания предписываются природой, находящейся вне нас, то мы никогда не можем узнать, достаточно ли мы познакомимся с этими предписаниями, чтобы решить, в какой степени каждое из них имеет всеобщее значение. И напротив, эта априорность тотчас становится обоснованной, если, наоборот, *наш рассудок сам предписывает природе ее законы*. Такое утверждение представляется парадоксальным, но лишь до тех пор, пока подразумевается произвольная деятельность индивидуального рассудка или, с другой стороны, объективно реальная природа вещей (*natura rerum*)³⁹. Кант же, напротив, утверждает: мы можем говорить о всеобщем и необходимом познании природы лишь при том условии, если то, что мы называем природой, есть не мир вещей в себе, а всего лишь связь явлений, мыслимая по общим законам нашего ума. Априорное познание природы возможно исключительно при условии феноменалистической точки зрения — лишь в том случае, если все то, что мы считаем знанием о действительном мире, есть продукт не только нашего способа ощущения и интуиции, но также и нашего способа мышления. Согласно этому априорное познание природы может состоять только в том, что мы доводим до своего сознания те законы, согласно которым организация нашего интеллекта, без нашего сознательного содействия, создает в нас представление о природе. Таким образом, решение вопроса о возможности чистого естествознания зависит от того, можно ли указать для нашего опытного познания природы, в качестве образующих сил, такие же чистые формы мышления, какими являются чистые интуиции для нашего восприятия чувственных образов.

78

При поиске этих форм трансцендентальная логика опирается на логику формальную. Если есть такие чистые формы мыслительной деятельности, то ими могут быть лишь те виды синтеза, в которые облакаются представления в мышлении. Но соединение представлений, раз оно претендует не только на субъективное, но даже и на объективное, то есть всеобщее и необходимое значение, всегда имеет форму суждения. *Предметное мышление есть суждение*, поэтому для разрешения задачи о систематическом перечне различных способов синтеза, которые может применять мышление, нужно пользоваться руководящей нитью, которую дает нам формальная логика в своем учении о делении суждений. «Категорий» столько же, сколько основных видов соединения представлений, а этих видов синтеза столько же, сколько форм суждений. Если в каждой из этих форм мы обратим внимание на то своеобразное отношение, которое каждое суждение устанавливает между подлежащим и сказуемым и в котором заключается его специфическая особенность, то мы должны будем признать, что в этом понятии отношения и заключается одна из основных функций мышления. Такое понимание форм суждения и знаменует собой (если принимать во

внимание только сам принцип) поворотный пункт в развитии логики, которым она обязана Канту. Посредством этого понимания он возвышается над той схематической разработкой учения о суждении, которая применялась в логике до него вследствие того, что внимание было сосредоточено исключительно на отношении подчинения между подлежащим и сказуемым. Кант заметил, что суждение не только не включает в себе приравнивания подлежащего и сказуемого или же выражения отношения объема обоих этих понятий, но что, скорее, оно устанавливает между подлежащим и сказуемым такое логическое отношение, которое можно абстрагировать от суждения и представить самостоятельно в виде одного из чистых понятий рассудка. Суждение «сахар сладок» не приравнивает друг к другу оба понятия — «сахар» и «сладкий» — и не подчиняет одно другому, а, напротив, обозначает, что вещь (сахар) наряду с другими своими свойствами обладает также и свойством быть сладким.

79

Учение о суждении

Таким образом, сущность этого суждения заключается в том, что между обоими представлениями «сахар» и «сладкий» устанавливается логическое отношение вещи и ее свойства, и акт соединения, производящий в этом суждении синтез подлежащего со сказуемым, если этот акт довести до сознания отдельно от суждения, может быть выражен как отношение вещи и ее свойства, то есть как категория субстанциальности. Этого примера достаточно, чтобы объяснить, какую цель преследовал Кант в своем изложении учения о суждении. Трансцендентальная логика не намерена, подобно формальной, быть логикой объема понятий, а скорее желает исследовать те отношения *предметов*, которые устанавливаются между понятиями с помощью различных форм деятельности суждения. Односторонние соображения прежней логики относительно объема понятий были необходимым следствием того, что существенной целью ее была теория научного доказательства, учение об умозаключении. Лишь исходя из кантовской гносеологической точки зрения можно было открыть, что формам суждения в том же объеме соответствуют отношения между понятиями. Этим открытием Кант разрешил проблему о *неразложимых* понятиях (проблему, над которой тщетно трудился, например, Ламберт), что послужило началом того великого переворота в логике, который не закончился еще и поныне. И значение его нового принципа отнюдь не умаляется тем, что Кант, очевидно, неверно его применял.

В высшей степени достоин внимания тот факт, что при совершенно ясном представлении о различии задач логики формальной и логики гносеологической. Кант все-таки считал возможным при поиске гносеологических функций пользоваться в качестве руководящей нити той

системой суждений, которая была построена в формальной логике. Убежденный в неоспоримости формальной логики, он положил в основание своего исследования о категориях *таблицу суждений* в том виде, как он обыкновенно объяснял ее студентам при преподавании этой дисциплины, хотя едва ли для него могла остаться неизвестной та разногласица, которая господствовала в изложении учения о суждении даже среди представителей школьной философии. Данная таблица указывает четыре точки зрения, которым должно быть подчинено суждение: количество, качество, отношение и модальность, — и для каждой из этих точек зрения — три различные формы, одна из которых должна заключаться в суждении.

80

По количеству суждение есть или общее, или частное, или единичное; по качеству — или утвердительное, или отрицательное, или бесконечное; по отношению — или категорическое, или гипотетическое, или разделительное; по модальности — или проблематическое, или ассерторическое, или аподиктическое. Из указания на эти двенадцать возможных форм суждения Кант выводит свою таблицу двенадцати категорий. Категории количества суть единство, множественность, целокупность; категории качества — реальность, отрицание, ограничение; категории отношения — присущность и самостоятельное существование (субстанция и акциденция), причинность и зависимость (причина и действие), общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию); категории модальности — возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность. Ясно, что связь между этими формами суждения (если даже признать правильной их систему) и чистыми рассудочными понятиями, которые должны содержать действующие в суждениях функции соединения, по большей части в высшей степени шатка, произвольна и случайна. Этот продукт одной из значительнейших и плодотворнейших мыслей Канта представляет в то же время, очевидно, самую слабую из всех частей его философии. К сожалению, влияние данной схемы категорий не ограничилось одной этой частью, напротив, странным образом Канту она настолько понравилась, что впоследствии он основывал на ней изложение своего учения всюду, где ему нужно было дать исчерпывающий анализ какой-либо проблемы. Его все возраставший педантизм ясно выразился в уверенности, что каждый предмет нужно рассматривать с точек зрения количества, отношения и модальности, взятых порознь, и в эту схему, как в прокрустово ложе, он искусственно укладывал свои позднейшие исследования — не к выгоде последних.

Итак, перед нами чистые рассудочные понятия. Их рассмотрение, которое Кант ведет параллельно с анализом чистых форм созерцания (ибо он утверждает априорность первых путем доказательства, аналогичного тому, что он употреблял для вторых, и равным образом выводит из них феноменалистические заключения), является характерной чертой его

критической теории познания. Здесь понятие априорности также употребляется не в психологическом смысле, в котором некоторые понятия, как например субстанциальность и причинность, изначально существуют в сознании человека, так что остается лишь правильно применять их при сортировке материала чувственных представлений.

81

Трансцендентальная дедукция чистых понятий рассудка

Для Канта сознание этих чистых форм мышления, так же, как сознание законов пространства и времени, является скорее всего лишь рефлексией над формами синтеза, которые мышление произвольно применяет в своей эмпирической деятельности. Доказательство этого тезиса Кант приводит в том разделе «Критики чистого разума», который отличается наибольшей глубиной и который именно потому издавна считался самым неясным и самым трудным. Если задаться целью уяснить ход доказательств в этом разделе без той отчасти искусственной и запутанной терминологии, которую выбрал для его изложения Кант, то за исходный пункт нужно принять вопрос, имевший такое важное значение для собственного развития философа — вопрос об *обосновании предметности* образов нашего чувственного восприятия. Если под восприятием понимать расположенную по схеме пространства и времени совокупность ощущений, возникающих в индивидуальном сознании, а под опытом, напротив, осознание индивидуумом того, что при чувственном восприятии им совершается такое соединение представлений, которое имеет всеобщее и необходимое значение, то вопрос о *трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий* будет звучать так: как восприятие становится опытом? Или, если выразиться более точно в духе критического метода: что служит *основой* превращения восприятия в опыт? Опыт предполагает отношение между нашим субъективным представлением и предметом, поэтому данный вопрос можно сформулировать еще и так: в чем состоит и на чем основывается отношение наших восприятий к предметам? Для того, чтобы с самого начала не сбиться с пути в ответе на него, нужно уяснить, что предметность в кантовском критицизме тождественна не реальности в ее старом и обычном значении, а скорее только необходимости и общезначимости. Поэтому только что указанный вопрос приобретает следующее продолжение: на каком основании мы можем быть убеждены в том, что пространственно-временные синтезы ощущений, совершающиеся в восприятии единичного субъекта, обладают всеобщим и необходимым значением? При ответе на него Кант обнаруживает самую мощную энергию своего мышления, и в этом пункте он значительно возвышается над предубеждением наивного реализма. Центральное звено всей дедукции чистых рассудочных понятий нужно видеть в указании Канта, что общезначимость и необходимость, уже

присущие восприятию самой пространственной и временной схемы ощущений, определяются не одной лишь интуитивной деятельностью, но еще и логическими отношениями, или, по выражению Канта, правилами рассудка.

82

Обыкновенно говорят, что Кант интересовался лишь априорностью пространства, времени и категорий и никогда не обращал внимания на ценность для познания единичного опыта. Уже Якоби и Герbart одинаково упрекали в этом «Критику чистого разума». Трансцендентальная дедукция учит противоположному: она стремится показать, что расположение ощущений в пространстве и времени имеет объективное, то есть необходимое и всеобщее значение лишь в том случае, если его применение определяется функцией мысли. Два ощущения *A* и *B*, возникающие одно вслед за другим в одном и том же индивидуальном сознании, каждым индивидуумом могли бы быть поставлены в сознании в любое пространственное и временное отношение согласно законам эмпирического воспроизведения и ассоциации. Если же между ними должно возникнуть всеобщее и необходимое отношение, согласно которому *B* всегда следует за *A*, то это возможно лишь в том случае, если *A* является причиной *B*. Подобным же образом, полагает Кант, все пространственные и временные отношения в «способности воображения» могли бы индивидуально перемещаться. Фиксируются же они, приобретая необходимость и общезначимость, лишь посредством того, что располагаются сообразно с отношениями мысли.

Подобная же необходимость и общезначимость, действительно, существует в том, что мы называем опытом. Мы без колебаний признаем, что тот порядок в пространстве и времени, в котором мы при восприятии располагаем наши ощущения, имеет всеобщее и необходимое значение, а ведь в чистых ощущениях (если их взять сами по себе) нет никакого основания для такого определенного порядка. Когда наши взоры скользят по отдельным частям большого предмета и последовательно вносят эти части в наше сознание, мы все-таки пребываем в убеждении, что эти последовательно возникающие в нас ощущения нужно мыслить, как одновременно координированные в пространстве, между тем как в других случаях мы бываем не менее твердо убеждены в том, что последовательности наших ощущений (например при движении предмета) соответствует также и объективная последовательность во времени.

83

Сознание вообще

Ничего другого мы не можем подразумевать, когда, в противоположность движениям субъективных представлений, мы говоримо «*предметах*», представляющих собой мерило верности представлений. Предметность есть правило для расположения ощущений в пространстве и во времени, — правило, которое, согласно вышесказанному, каждый раз включает в себе применение одной из функций чистого рассудка и с помощью которого субъективные соединения представлений получают объективное значение. Таким образом, опыт, если его подвергнуть гносеологическому анализу, сводится лишь к необходимой и общезначимой деятельности восприятия, а предмет восприятия — лишь к той определенности пространственно-временного синтеза, которая устанавливается рассудочным понятием. Таким образом, предметы суть не вещи, существующие сами по себе, а всего лишь соединения ощущений, имеющие, в противоположность индивидуальным ассоциациям, всеобщее и необходимое значение.

Но эти объективные синтезы имеются и в индивидуальном сознании. Они отличаются тем, что им присуще такое чувство необходимости и общезначимости, которое нельзя объяснить эмпирической ассоциацией индивидуального ума. Поэтому основу объективности можно искать только в том, что в глубочайшей основе индивидуального сознания лежит общая схема, которая доходит до него не столько в самой своей функции, сколько в ее продуктах. Поэтому индивидуальное сознание находит представление о предметах как нечто уже готовое и данное и рассматривает их как нечто для себя чуждое и внешнее, между тем как в действительности-то эти предметы создаются в сокровеннейших мастерских его собственной жизни. Таким образом, для нашего мышления предметность обуславливается *надындивидуальной функцией*, которая вместе с тем служит и фундаментом всей индивидуальной деятельности способности представления, «*сознанием вообще*». Когда же Кант приступает к определению этой функции, названной так в «*Пролегоменах...*», то тотчас же обнаруживается, что наиболее существенной чертой ее должно быть единство мыслительного акта. Все предметы суть синтезы ощущений, но, как таковые, они всегда представляют собой объединение многообразного, и если это многообразное заключается в ощущениях, то, с другой стороны, само объединение есть функция чистых форм интеллекта. Таким образом, пространство и время, с одной стороны, и категории, с другой, являются для многообразия ощущений формами синтеза, имеющего необходимое и всеобщее значение, то есть при соединении ощущений они служат теми самыми принципами, которые устанавливают объективность.

Но весь этот «трансцендентальный синтез многообразного» мыслим лишь при том условии, что в основании его лежит абсолютное единство, в котором и сравнительно с которым различное познается, как различное, и приводится в соотношение друг с другом. Это абсолютное единство, конечно, не может состоять ни в определенном содержании, ни в одной из частных форм мышления. Оно заключается лишь в той самой общей форме, которая, в виде всегда остающегося тождественным с самим собой акта («мыслю я») не только сопровождает все без исключения представления, но и изначально делает их возможными. Таким образом, глубочайшее основание вышеупомянутой надындивидуальной схемы состоит именно в этом «чистом самосознании», которое Кант называет «трансцендентальной апперцепцией».

Таким образом, в этом-то «сознании вообще» и лежит основа общезначимости и необходимости опыта. Категории же суть не что иное, как только частные формы того синтеза, который производится трансцендентальной апперцепцией для приведения многообразия ощущений к единству мысли, а исключительно этим единством и обосновывается необходимость и общезначимость расположения ощущений в пространстве и времени. Мир предметов, таким образом, — это продукт индивидуальной организации сознания, деятельность которой в каждом отдельном человеке проявляется в качестве опыта. Если индивидуум произвольно, по законам ассоциации, создаст из материала своих восприятий новые сопоставления, то эту деятельность называют воображением, природа которого в данном случае всегда отличается воспроизводительным характером. И так как трансцендентальная апперцепция с помощью схемы пространства и времени путем объединительной функции категорий создает из ощущений предметы совершенно оригинальным образом, то она заслуживает названия *продуктивного воображения*.

Такова «коперниковская точка зрения»⁴⁰, открытие которой Кант приписывал себе и которая необходима для того, чтобы сделать понятным отнесение наших представлений к предметному миру. Единственное условие возможности априорных понятий заключается в том, что предметы нашего познания — не вещи в себе, а явления. Если бы познавательная деятельность имела дело с вещами в себе, то наши понятия никогда не могли бы иметь всеобщего и необходимого значения для них.

85

Трансцендентальный феноменализм

Если бы эти понятия имели источником сами вещи и получались путем опыта в обычном значении этого слова, то они были бы апостериорными,

если бы они заключались в нас как врожденные идеи, то их реальное значение всегда оставалось бы непонятным. Эмпиризм и рационализм одинаково неспособны объяснить априорное познание предметов. Это может сделать только трансцендентальная философия, показав, что категории имеют всеобщее и необходимое значение для всякого опыта, так как сам опыт появляется впервые только через посредство категорий. Но то, что возникает таким путем, состоит не в предметах, которые существуют сами по себе, но в предметах, возникших в виде синтезов представлений в упомянутом «сознании вообще», то есть в явлениях. Если же человеческое познание имеет дело лишь с явлениями, то совершенно очевидно, что существуют связанные с ними априорные понятия, ведь в виде явлений вещи существуют лишь в нас самих, а тот способ, каким многообразие ощущений объединяется в нашем сознании, предшествует самим явлениям в качестве их интеллектуальной формы. Природа, как система вещей в себе, никогда не могла бы вылиться во всеобщее и необходимое познание, но природа, представляющая продукт нашей собственной организации, то есть мир явлений, может быть *a priori* понята исходя из ее всеобщих законов, ибо сами-то эти законы суть не что иное, как чистые формы нашей организации.

Это учение Канта есть рационализм, поскольку утверждает и устанавливает априорное познание посредством форм человеческого ума; оно есть эмпиризм, поскольку ограничивает это познание опытом и данными в нем явлениями; оно есть идеализм, поскольку учит, что мы познаем лишь мир наших представлений; оно есть реализм, так как утверждает, что этот мир наших представлений есть явление, то есть усвоение, хотя и не отражение, нашим умом действительного мира. Все эти характеристики соединяются в учении Канта под именем *трансцендентального феноменализма*, чем указывается, что для индивидуального ума мир объектов есть продукт надындивидуальной организации, которая, однако, не противостоит этому уму, как что-то чуждое, а напротив, образует основу его собственной жизни. Поэтому и для Канта сохраняет значение расхожее определение, согласно которому истинность мышления заключается в его соответствии с предметами, но только этими предметами могут быть уже не вещи в понимании наивного реализма, а лишь представления высшего рода.

86

Для субъективного ума истина заключается в соответствии между представлением индивидуальным и надындивидуальным.

Вполне понятно, что этот результат критицизма при своем появлении часто смешивали с учением Беркли. Но столь же правомочной представляется позиция Канта, активно противившегося этому, ибо в то время, как Беркли отрицал всякую реальность телесного мира. Кант безусловно признает ее и, со своей стороны, лишь утверждает, что все, что мы знаем о телах путем

восприятия и мышления, имеет свое основание в организации нашего ума и потому есть лишь способ ее проявления, и в то время, как Беркли признавал метафизическую субстанциальность индивидуального духа и, вследствие этого, допускал восприятие единичным умом божественного процесса представления, Кант, путем распространения феноменализма также и на внутреннее чувство, совершенно освобождается от этого метафизического спиритуализма и рассматривает эмпирическое самосознание не как реальную сущность, а только как явление. В этом смысле во второе издание «Критики чистого разума» он включил вполне соответствующее всему его учению «Опровержение идеализма»⁴¹, где доказывал, что индивидуальное самосознание вовсе не лежит в основе представления о внешнем мире, как это думали Декарт и Беркли, а напротив, само становится возможным только на почве развившегося представления о внешних предметах и, таким образом, как относительно психологического генезиса, так и относительно гносеологического обоснования функция внешнего чувства предшествует функции чувства внутреннего.

Таким образом, трансцендентальная эстетика оказывается лишь введением к аналитике. В первой речи идет о познаваемых чистой математикой законах пространства и времени, поскольку они аподиктичны и имеют всеобщее значение для всего чувственного мира. Во второй же указывается на то, что весь мир нашего опыта возникает лишь через взаимодействие чувственности и рассудка и что всякое индивидуальное применение синтеза к пространству и времени получает объективное значение лишь потому, что этим применением уже управляет функция чистого рассудка, то есть категория. Оба источника познания, чувственность и рассудок, которые Кант так резко обособил, обнаруживают свою внутреннюю связь и свое общее происхождение от неизвестного нам корня тем, что

87

Основоположения чистого рассудка

они в теснейшем единстве работают над одним и тем же материалом ощущений, и что отношения, устанавливаемые чувственным синтезом, обуславливаются отношениями, создаваемыми синтезом, возникающим из понятий. Стремясь к подобному согласованию разнородных функций, Кант устанавливает между ними в качестве психологического промежуточного звена аналогию между отношениями, свойственными категориям, и известными отношениями времени. Эту аналогию он называет *«схематизмом чистых рассудочных понятий»*. Например, для нашей мысли изначально ясно, что постоянная одновременность ощущений связана с категорией субстанциальности, а постоянная последовательность ощущения — с категорией причинности. Между тем как Юм, впервые открывший эти отношения (по крайней мере, относительно только что приведенных

примеров), понимал их исключительно как продукты механизма индивидуальной ассоциации, Кант, напротив, видит в совпадении чувственных отношений и отношений понятий истинную функцию трансцендентального воображения. Так как и временная схема, и формы мышления встречаются в деятельности внутреннего чувства, становится понятным, что трансцендентальная способность суждения подводит пространственно-временные образы под чистые рассудочные понятия и что посредством этого логические правила категорий применяются к миру чувственных восприятий. Учение о времени является здесь необходимым промежуточным звеном во всем кантовском психологически-гносеологическом построении. Время как чистая форма внутреннего чувства служит, с одной стороны, трансцендентальным условием для всех явлений внешнего чувства, а с другой, как всеобщая схема — для применения категорий. Таким образом, время опосредует соединение функций чувственности и рассудка и позволяет прояснить то, что из подведения явлений под категории возникают общие положения, имеющие для всей области явлений значение априорных законов.

Вслед за этим Кант развивает учение об *основоположениях чистого рассудка*, которые заключают в себе то, что он называет чистым естествознанием, — то есть аксиомы, которые лежат в основании всякого опыта и сами не могут быть установлены с помощью опыта. Они не только подчиняют себе все частные законы природы, как отдельные применения этих аксиом к эмпирическим предметам, но и впервые обосновывают их.

88

Каждое из этих основоположений не содержит в себе ничего иного, кроме тезиса, что соответствующая категория или класс категорий должен найти применение к каждому явлению. Так, категории количества дают общую *аксиому интуиции*: все явления по своей интуиции суть экстенсивные величины. Из точки зрения качества возникает основоположение *антиципации восприятия*, гласящее, что во всех явлениях то объективное, что составляет предмет ощущений, имеет определенную степень, то есть является интенсивной величиной. Модальность определяет *постулаты эмпирического мышления*, которые устанавливают следующие определения понятий: возможно то, что по своей интуиции и по своему понятию соответствует формальным условиям опыта; действительно то, что связано с материальными условиями опыта, то есть с ощущением; наконец, необходимо то, связь чего с действительностью определена соответственно общим условием опыта. Но наибольшую важность среди этих основоположений чистого рассудка представляют, без сомнения, *аналогии опыта*, которые возникают из подчинения всех явлений категориям отношения. Применение к явлениям категории субстанциальности дает в качестве первой аналогии «основоположение о постоянности субстанции»,

согласно которому при всякой смене явлений субстанция остается постоянной, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается. Из подведения явлений под категорию причинности следует, в качестве второй аналогии, «основоположение о временной последовательности по закону причинности», гласящее, что все изменения совершаются по закону связи причины и действия. Категория общения (взаимодействия) в своем применении к явлениям создает в качестве третьей аналогии «основоположение об одновременном существовании согласно закону взаимодействия, или общения», согласно которому все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии. Эти аналогии заключают в себе не больше и не меньше, *как основоположения метафизики мира опыта*. Они учат, что по законам нашей умственной организации всякий опыт должен являться нам, как система пространственных субстанций, состояния которых находятся в отношении взаимной причинности. В этих-то аналогиях впервые и развивается во всех подробностях учение о том, что природа как система порядка и закономерности, относительно которой мы обыкновенно уверены, будто бы мы ее воспринимаем извне (как нечто чуждое нам), в действительности построена по плану законосообразного употребления функций нашего рассудка.

89

Такимто путем Кант и доказал, что в силу нашей организации мы должны созерцать мир в интуиции и мыслить его в такой связи его частей, как это и происходит, совершенно независимо от того, существует ли он вне нашего ума в таком же виде, как и в уме (о чем мы не можем сказать ничего решительного, и что для нас совсем не важно).

Найденные и выведенные таким путем основоположения чистого рассудка заключают в себе, следовательно, метафизику, то есть априорное рассудочное познание мира явлений. Но для применения к опытным наукам им необходимо еще одно дополнение. Если опыт создается лишь посредством совместного действия чувственности и рассудка, то предмет опыта, природа, *a priori* подчиняется определенным законам, а именно — чистым формам чувственности и рассудка. Применение же этих форм оказалось обусловленным схематизацией времени, и таким образом, в основоположениях чистого рассудка уже заключается связь обоих принципов. Но так как все явления носят чувственный характер, то для них, сверх того, должно иметь значение также еще и особое законодательство пространства и времени, то есть законы математические. Так как таблица категорий носит характер законченной системы, то указанными основоположениями чистого рассудка уже полностью исчерпывается область того, что мы знаем и можем знать об опыте с помощью одних лишь

априорных понятий. Лишь математическое знание впервые привносит в эту априорную метафизику явлений интуитивный элемент, без которого немислима связь между только что указанными высшими основоположениями и единичным опытом, и вместе с тем неосуществимо подведение последних под первые. Психологическое построение, на котором Кант основывает свою теорию познания, придает формам чувственности вид необходимого промежуточного звена между материалом ощущений и чистыми формами мышления, и поэтому для него математика есть единственный посредник, при помощи которого наш опыт, касающийся природы, может быть отнесен к этим чистым основоположениям. Поэтому Кант объявляет, что во всяком учении о природе лишь столько знания (то есть знания в собственном смысле слова, или априорного), сколько в нем математического исследования.

90

Здесь обнаруживается, как Кант путем критической работы создал для себя возможность употреблять математические принципы натурфилософии совершенно аналогично Ньютону, с той лишь разницей, что для Ньютона природа есть абсолютная реальность, а для Канта — явление, создавшееся в организации человеческого ума, что пространство и время у первого устанавливают возможность мира реального, а у второго — возможность мира представлений. *Таким образом, для Канта метафизика явлений, или натурфилософия, простирается настолько, насколько существует математическое изучение явлений* — где оно прекращается, там уже нет больше никакого априорного знания, а есть лишь собрание фактов. Последнее относится к явлениям внутреннего чувства. В области психического нет ни поддающегося измерению определения единичных фактов, ни (вследствие этого) определения их отношений и законов, которое можно было бы формулировать математически. Поэтому не существует *метафизики душевной жизни*, даже в том ограниченном смысле, в каком понимает метафизику «Критика чистого разума». И поскольку, согласно взглядам Канта, совершенно невозможна и рациональная психология в старом смысле этого слова, то есть учение о душе как о вещи в себе, то за *психологией* остается лишь характер науки описательной, и в ней полностью отсутствует характер науки объяснительной. Взгляд Канта на задачу опытных наук, при его стремлении к априоризму, находится целиком и полностью под влиянием принципа Галилея и Ньютона, согласно которому точность и истинную научность можно найти лишь там, где существует правильное подведение опыта под *a priori* установленные законы. Но это требование в строгом смысле слова выполнимо лишь там, где априорный элемент заключается в математических дедукциях, а эмпирический — в измеримых величинах и соответствие между тем и другим может непосредственно получить характер интуитивности и очевидности. Этого

естественнонаучного идеала не может достичь психология, поэтому Кант и заявляет, что она никогда не приобретет характера точной науки.

На этом основании «Метафизические начала естествознания» касаются только внешней природы, явлений в пространстве, *телесного мира*. Задача этого труда, следовательно, заключается в изучении того, какие следствия для нашей основанной на опыте теории телесного мира вытекают из основоположений чистого рассудка и математического законодательства.

91

Натурфилософия

Дело, таким образом, сводится к тому, чтобы до известной степени подчинить системе априорных законов то, что обнаруживает опыт в телесном мире. Но все частные законы природы, устанавливаемые физикой, касаются закономерных изменений в телесном мире. Каждый закон есть закон событий природы. А так как тела суть не что иное, как явления в пространстве, то, значит, всякое событие, происходящее во внешней природе, есть пространственное изменение, то есть *движение*. Вследствие этого движение оказывается центральным понятием в научном понимании природы, так как в его измерении и в математическом определении необходимы бывают как признак пространства, так и признак времени. Поэтому философия природы Канта получает вид *выведенного из понятий и из математики априорного учения о движении*. В своем изложении Кант пользуется схемой таблицы категорий, подразделяя, согласно четырем классам категорий, свою философию природы на форономию, динамику, механику и феноменологию. Понятие движения Кант и здесь, как и в статье 1758 года, определяет как отношение, как изменение расстояния между двумя точками. Отсюда он выводит первые основоположения соединимости движений, или принципы той дисциплины, которую теперь называют кинематикой, обращая особое внимание на тезис, что коль скоро что-нибудь во вселенной приходит в движение, то уже ничто не может оставаться в абсолютном покое. То, что находится в движении, мы называем материей, но ее существование в виде наполнения пространства нужно рассматривать не как нахождение в пространстве какого-то вещества, а скорее, как результат действия основных сил, которые в различной мере поддерживают взаимное равновесие. Это *динамическое объяснение природы* резко противоречит атомизму, и корпускулярной философии. Бесконечная делимость пространства, определяющего сущность тел, делает невозможным допущение атомов. Различные состояния агрегатов, для объяснения которых, главным образом, и пользуются атомизмом, объясняются скорее неодинаковым количественным отношением двух противоположных сил притяжения и отталкивания, которые лишь в своем взаимодействии образуют

материю. Если кантовское понимание природы имеет в этом отношении характер динамический, так как считает основной причиной материального явления отношение между силами, То учение о причинах изменения строго механическое.

92

В Природе, как в мире пространственных явлений, причину пространственного движения всегда можно видеть лишь в другом пространственном движении. Всякая зависимость телесного изменения от каких-либо непространственных процессов противоречила бы закономерной связи в природе, то есть функции нашего чистого рассудка, поэтому в точном естествознании все попытки телеологических объяснений являются абсурдом. Над всем процессом изменения тел господствуют лишь механические законы неизменяемости субстанции и силы равенства действия и противодействия. Все представления, которые мы имеем об этом изменении, основываются лишь на том, что мы можем мыслить явления как возможные, констатировать их как действительные, и понимать их как необходимые. Но хотя наш опыт и совокупность физико-математических законов дают нам на это право, все же наше понимание движения заставляет нас всегда при этом принимать предпосылку, которую мы не можем ни констатировать путем опыта, ни доказать с помощью интуиции или понятий — предпосылку о пустом пространстве. Опыт показывает нам только заполненное пространство, ибо воспринимать мы можем лишь то, что действует на наши чувства, а действуют на них лишь силы, заполняющие пространство. Для того, чтобы вообще представить себе возможность движения, несмотря на механическое понятие непроницаемости, приходится допускать пустое пространство. Законы Ньютона доказывают даже, что величина пустого пространства представляет фактически действующий коэффициент, определяющий интенсивность действия сил. В этом заключается старая загадка о действии на расстоянии, которую Лейбниц и Ньютон хотели разрешить столь различным образом. В пределах своего понимания природы Кант и здесь остается на точке зрения Ньютона, но прибавляет, что пустое пространство есть лишь предпосылка, которая необходима для наших частных естественно-научных объяснений, но никогда не может быть объектом познания. В философии природы пустое пространство есть вещь в себе, то есть оно есть предельное понятие этой философии. Оно включает в себе сознание того, что для нашего понимания природы необходимо предположить еще нечто, чего мы не знаем и что не поддается описанию ни с помощью интуиции, ни с помощью понятий.

93

Абсолютный феноменализм

Таким образом, кантовская философия природы заканчивается тем, что снова возвращается к феноменалистическому основанию, на котором она построена, и вместе с тем указывает, что как только чистые формы познания, построенного посредством чувств и понятий, прилагаются к какому-нибудь эмпирическому предмету, например, к движению, то в них тотчас обнаруживается указание на ту неведомую реальность, без которой для нас оставалось бы непонятным все находимое нами для этих форм содержание. Только здесь становится очевидной роль Канта в истории феноменализма, но вместе с тем она крайне неоднозначна. Трансцендентальная аналитика привела к заключению, что не только чувственные качества и пространственные формы, как это утверждалось до Канта, не только временные формы, как доказывала трансцендентальная эстетика, но также и мыслимые в понятиях отношения, которые рассудок создает для всего этого материала, суть исключительно функции человеческого ума. Существующая в нашей голове картина мира со всем ее содержанием и всеми ее формами есть продукт нашей организации. Возникновение этого продукта носит характер необходимости и общезначимости, но из него невозможно вывести никаких заключений относительно того мира, который как бы противостоит этой организации. В этом открытии Канта, которое сохранит свое значение даже в том случае, если изменятся или будут устранены отдельные формы доказательства этого вывода, есть нечто подобное колумбову яйцу. Что все познание мира может заключать в себе не мир в действительности, а лишь мир в представлении, и что поэтому оно может существовать лишь при условии организации самой деятельности представления — это, собственно говоря, заурядная истина, и удивительно лишь то, что в истории человеческого знания необходима была гигантская работа кантовского мышления для того, чтобы ввести ее в общее сознание.

В кантовских определениях и формулировках понятий учение об *абсолютном феноменализме* человеческого знания выводится именно с помощью его теории опыта. Во-первых, в дедукции чистых рассудочных понятий обнаружилось, что эти понятия суть синтетические формы, в которых путем трансцендентальной апперцепции материал чувственных ощущений превращается в предметы. Из этого прямо следует, что категории имеют смысл лишь постольку, поскольку есть налицо материал, многообразие которого нуждается в объединении. Синтетическая форма, взятая без того, что должно быть соединено в ней, есть пустая абстракция.

94

Во-вторых, как дедукция, так и учение о схематизме чистых рассудочных понятий показали, что производимое понятиями объединение материала представлений может происходить лишь при посредстве чувственного синтеза. Таким образом, доказано, что категории функционируют лишь как формы связи мира, который образовывается в виде чувственных

представлений. Без интуиции эти понятия не имеют содержания. С другой стороны, интуиции сами по себе, без связи, устанавливаемой понятиями, «слепы», то есть не имеют значения для познания. Таким образом, всякое применение категорий обуславливается интуицией. Но так как мы, люди, обладаем лишь чувственной интуицией, то для нас категории имеют значение лишь в той мере, в какой они относятся к миру нашего чувственного опыта. Согласно психологическо-гносеологическим взглядам Канта, феноменальность чистых форм рассудка зависит не от них самих, а скорее от того, что их использование всегда предполагает в виде своего условия интуитивный материал. Сами по себе категории были бы вполне приложимы и к другому содержанию представлений, лишь бы только оно имело интуитивный характер. Но так как мы, люди, не обладаем никакой другой интуицией, кроме чувственной, то вследствие этого для нас употребление категорий ограничивается чувственным миром, а таким миром, согласно учению трансцендентальной эстетики, служит лишь мир явлений. Итак, вследствие того, что мы обладаем исключительно лишь чувственной интуицией, пользование категориями вне мира явлений представляется невозможным. Если бы мы обладали другой формой интуиции, то можно думать, категории можно было бы применять также и к этой форме с помощью схематизма, подобного тому, каким в нашем случае является схематизм времени.

У нас нет другого рода интуиции, кроме чувственной. Но нет и никакого основания полагать, что это вообще невозможно, что не может быть других существ, которым был бы присущ такой иной род интуиции. С другой стороны, в области теории не представляется никаких поводов для допущения существования такого иного рода интуиции у других существ. Поэтому понятие нечувственной интуиции совершенно проблематично; то есть, если рассматривать вопрос теоретически, нет основания ни допускать его, ни отрицать.

95

Вещь в себе

Но в очень тесной связи с понятием нечувственной интуиции находится понятие *вещи в себе*, и вследствие данной связи теоретическое учение Канта в этом своем высшем пункте сталкивается с совершенно особыми трудностями. Вернемся к общему критерию, давшему руководящую нить его объяснению и оправданию априорности как математических законов, так и чистых основоположений рассудка. Этот критерий основывался на том, что возможно иметь общезначимое и необходимое знание лишь того, что мы сами же создаем под влиянием внутренней организации нашего ума. Но таким продуктом служат только общие формы опыта — пространство, время и категории, а не особое содержание ощущений. Мы *a priori* узнаем лишь то,

что сами же творим в соответствии с организацией нашего ума, поэтому мы лишь в том случае могли бы *a priori* познавать вещи в себе, если бы сами создавали их. Априорное познание мира в себе возможно лишь для его творца. Притязание на априорное познание вещей в себе было бы тождественно притязанию творить их. То, что мы творим, есть лишь способ нашего представления о вещах, то есть их явление, и мы действительно обладаем априорным познанием мира явлений. Таким-то образом положительный и отрицательный результаты «Критики чистого разума» взаимно обуславливают друг друга. Априоризм возможен лишь как феноменализм.

Но если невозможно познание вещей в себе, то каким же образом выходит, что мы вообще представляем их себе и, подразумевая их существование, называем мир наших представлений, в отличие от вещей в себе, миром явлений? Этот вопрос, который Кант разбирает в разделе «Об основаниях деления всех предметов на феномены и ноумены»⁴³ при переходе от «Трансцендентальной аналитики» к «Трансцендентальной диалектике», представляет очаг всех тех противоречий, которые можно было найти в «Критике чистого разума» и затем во всей системе Канта. Причина этого кроется в том, что именно в разрешении этого вопроса соединились различные течения мысли, развитые Кантом, а также и в том, что в кантовском изложении данной проблемы ни один из этих разноречивых мотивов не подавляется в пользу какого-нибудь другого, но вместе с тем не достигается их окончательного примирения. Как это уже ясно из вышесказанного, с чисто гносеологической точки зрения хотя и не запрещается, но также и не представляется ни малейшего повода допускать вне деятельности представлений еще особое существование вещей в себе.

96

Уже те понятия, которыми мы пользуемся, допуская это существование (например понятия вещи и реальности) суть категории, следовательно, они опять-таки приобретают значение, в собственном смысле слова, для мира опыта лишь через посредство созерцания и, строго говоря, совершенно не могут прилагаться к тому, что находится вне представлений. Поэтому оно остается совершенно неизвестным «х», для которого не имеет значения как ни одна из наших интуиции, так и ни одно из наших понятий. Как нет двери, через которую внешний мир в том виде, в каком он существует сам по себе, мог бы «войти» в представления, точно так же нет и той двери, через которую деятельность представления могла бы выйти за пределы своего собственного круга и постичь такой внешний мир. Вследствие этого понятие вещи в себе становится весьма шатким. Для чисто теоретического анализа существуют лишь представления, различное содержание которых образуется согласно различным категориям и в которых то, что мы называем вещью, включает в себе лишь всеобщую и необходимую связь по категории

субстанциальности. Такова одна из тенденций кантовского мышления, и она выражается в том, что он объявляет совершенно лишним основания то деление всех предметов на феномены и ноумены, которое он сам, соглашаясь с Лейбницем, излагал в своей диссертации. Все, что мы называем предметами, есть явление в том смысле, что представляет собой продукт нашей деятельности представления. Каждый из этих предметов есть объект лишь потому, что он одновременно представляется интуицией и рассудком. Если же называть тот способ, каким мы в научной теории, согласно с чистыми понятиями, мыслим данную в опыте связь явлений, миром умопостигаемым, а тот непосредственный опыт, с которым имеет дело обычное сознание, миром чувственным, то против этого, конечно, ничего нельзя возразить. Но нужно помнить, что объектом того и другого знания служит всегда лишь опыт, и что оба они составляют лишь необходимый и законосообразный способ представления о том, что доставляется опытом. Для нас нет ноуменов в смысле вещей в себе, познаваемых рассудком помимо интуиции. Напротив, представление предмета самого по себе является, скорее, внутренним противоречием. Предметы существуют лишь в деятельности представления, а не вне ее. Неизвестное «*x*» навязывается нашей мысли лишь посредством того, что общая функция опредмечивания, без которой нет сознания, сама признается за вещь, за нечто, существующее вне представления.

97

Вещь в себе есть гипостазированный коррелят той синтетической функции, которая составляет общую сущность категории. Старая рационалистическая метафизика состоит в том, что законы нашего рассудка, значение которых для нашего опыта несомненно, но в то же время и ограничено этим опытом, принимаются за законы мира, стоящего вне рассудка. Само допущение этого мира, с чисто теоретической точки зрения, возможно лишь потому, что общая синтетическая функция предметности гипостазирована в виде мира в себе, противостоящего нашим представлениям.

Но этим выводам противоречит вторая тенденция кантовского мышления. Предположение существования мира сверхчувственного и сверхопытного, в теоретическом отношении необъяснимое и неприменимое, но также и неопровержимое, у самого Канта обосновывалось нравственным сознанием. Но в «Критике чистого разума» он не мог прямо изложить этот практический мотив своего убеждения, но лишь намекнул на него. И все же этот мотив оказал влияние на его взгляды на вещь в себе. Находясь всецело под его влиянием, Кант отошел от чисто теоретического вывода, что для нашего знания не существует ничего, кроме представлений с присущими им логическими отношениями, и отождествил свое учение с тем наивным реализмом, для которого нет ничего достовернее признания помимо представлений еще и существования вещей в себе. Иногда он даже не боялся

пользоваться расхожим аргументом обыденного мышления, по которому существование такого мира, находящегося вне наших представлений, нужно признавать как причину ощущений, как то, что «аффицирует» нашу чувственность, или то, что «соответствует явлению», хотя при этом Кант все-таки не мог не отдавать себе отчета в том, что он только что запретил употребление за пределами опыта категорий бытия, субстанциальности и причинности.

Поэтому понятие вещи в себе должно было быть сформулировано иначе и для этого Кант также мог воспользоваться психологической схемой своего учения. Ограничение категорий пределами опыта основывалось на том, что интуиция, которая всегда должна быть посредницей в применении категорий, у человека имеет всегда лишь характер чувственного восприятия. Мы сами творим одни лишь явления и поэтому можем познавать исключительно явления. Вещи же в себе могли бы быть доступны познанию только (божественного) духа, который с помощью своих представлений создавал бы не только явления, но и эти вещи в себе.

98

У такого духа посредником при употреблении категорий должна была бы служить интуиция, которая точно так же относилась бы к вещам в себе, как наша интуиция относится к явлениям, то есть которая создавала бы их. Подобная интуиция отличалась бы уже не чувственной восприимчивостью, а той самопроизвольностью, которая, по учению Канта, принадлежит одному лишь мышлению. Это был бы «интуитивный рассудок», или *интеллектуальная интуиция*. Поэтому, если вещи в себе вообще возможны, то их нужно мыслить, как объекты одновременно и созидания, и познания интуитивного рассудка, то есть такого ума, в котором оба эти корня познания (интуиция и рассудок), существующие в человеческом духе лишь раздельно друг от друга, были бы полностью тождественны и в источнике, и на всем своем протяжении. Предположение существования такого духа не включает в себе никакого противоречия и потому перед судом теоретического разума существование вещей в себе оказывается возможным.

Но из этой возможности еще не следует действительность и в учении Канта осуществление этой возможности предоставляется уже практическому разуму. Теоретический разум должен довольствоваться указанием, что предположение вещей в себе не содержит в себе никакого противоречия. Но кроме этого, он дает еще одно указание. Совершенно справедливо, что чисто теоретическое познание должно относиться вполне безразлично к спорным положениям о вещи в себе и интеллектуальной интуиции, но если бы кто-нибудь захотел утверждать, что так как теоретически нельзя доказать реальность этих вещей, то они должны быть совершенно устранены, в таком случае это было бы то же самое, как если бы мы вздумали заявить, что наш

способ чувственных представлений — единственно возможный и что мир наших представлений, получаемых путем опыта, есть единственная реальность. Поэтому, коль скоро мы не хотим настаивать на чудовищной мысли, будто бы не только по отношению к нашему познанию, но и вообще нет ровно ничего, кроме наших представлений, нам не остается ничего другого, как только признать существование только что упомянутой интуиции нечувственного характера, то есть интуиции интеллектуальной, а вместе с ней, в качестве ее объектов, и ноуменов, вещей в себе. А таким образом эти два проблемные понятия, интеллектуальной интуиции и вещи в себе, оказываются истинно критическими *предельными понятиями*, допущением того, что чувственный мир, которым ограничено наше познание, не есть единственная реальность.

99

Интеллектуальная интуиция.

Конечно, с чисто теоретической точки зрения, можно вывести лишь возможность этого допущения, и нельзя доказать его необходимость, и главным его основанием служит нравственное убеждение в том, что наши полномочия в этом доступном опыту чувственном мире простираются и в область «сверхчувственного».

Так теоретическое учение Канта заканчивается обращением к учению практическому, как к своему необходимому продолжению. Связь между этими двумя частями кантовской системы так глубока, как только вообще возможно. «Критика практического разума» не представляет собой внешней пристройки или, как утверждала сложившаяся относительно нее клевета, отречения стареющего Канта от духа «Критики чистого разума». Напротив, она содержит в себе развитие той мысли, без которой высшая точка кантовской теории познания — учение о вещи в себе — была бы самой запутанной и безумной фантазией, которая когда-либо распространялась в философии.

Исходя из этой высшей точки. Кант строит свою знаменитую критику рационалистической метафизики, являющуюся «всеистребляющим» анализом лейбнице-вольфовской и господствовавшей в его время популярной философии. Он начинает ее в «Об амфиболиях понятий мышления»⁴⁴, стремясь показать, что все основные онтологические определения лейбнице-вольфовской системы заключают в себе вполне сообразное с чистым рассудком истолкование категорий, имеющих в действительности значение лишь по отношению к интуитивным предметам, и что, таким образом, те положения, которые можно применять лишь к отношениям между понятиями, применяются к отношениям между

предметами. Из этого неизбежным образом и развилась монадологическая метафизика со всеми ее теоремами, и Лейбниц оказался вынужденным в противоположность миру чувственному ввести в свое учение умопостигаемый мир субстанций, который, в сущности, вовсе не стал умопостигаемым в собственном смысле этого слова, а, скорее, остался таким миром, в котором в скрытом виде примешаны чувственные признаки.

Но с наибольшую энергию критика Канта обретает лишь в «Трансцендентальной диалектике», показывающей принципиальную несостоятельность одной задругой отдельных метафизических наук: рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии.

100

Эти науки и их критическое рассмотрение Кант также строит согласно психологической схеме. При этом исходным пунктом служит для него вопрос о том, каким образом метафизика (по старой терминологии), то *есть* рациональное познание сверхчувственного, возможна в виде попытки или устремления познания, если доказано, что она не имеет никакого права на существование. Синтетические априорные суждения о вещах в себе возможны лишь для интеллектуальной интуиции, в которой человеку отказано. Каким же образом может у нас когда-либо появиться мысль перейти границу опыта, что для нас совершенно невозможно? Ответ на эти вопросы, как мы видим, содержится не только в критически обоснованном отрицании, но и в психологическом объяснении прежней метафизики. Этот ответ Кант точно так же расположил по схеме обычного в формальной логике учения об умозаключении, как учение о категориях — по схеме учения о суждении, но, очевидно, еще гораздо более искусственным образом. Воспользоваться учением об умозаключении он смог благодаря тому факту, что сверхчувственное, которое должно служить предметом метафизики, никогда не может быть познано путем опыта, о нем можно только строить умозаключения с помощью логических операций. Согласно же трансцендентальной логике Канта, умозаключения относительно существования предметов, познанных не путем непосредственного опыта, вполне имеют право на существование до тех пор, пока они остаются в границах чувственного представления. Кантовские определения «действительного» и «необходимого» в постулатах эмпирического мышления дают полное право заключать как о существующем о чем-нибудь таком, что не было непосредственно воспринято, но это нечто, обнаруживаемое с помощью умозаключения, должно входить в имманентную связь явлений. Кант никогда не требовал, чтобы для научного познания существующим считалось лишь то, что получено непосредственно путем восприятия. Напротив, его рациональный эмпиризм непременно требует признания того, что логически выведено из опытных данных, лишь

бы этот вывод не выходил из области доступного опыту, то есть из сферы чувственного мира. Так как категории являются для нас лишь формами связи интуитивного содержания, то у нас нет такой познавательной деятельности, которая была бы в состоянии всеобщим и необходимым образом перекинуть мост от содержания чувственного к сверхчувственному.

101

Трансцендентальная диалектика

Однако представление о мире сверхчувственном существует, если не как объект познания, то все же как действительный продукт человеческого мышления. Таким образом становится понятным, как возможно, что мышление, не вооруженное дисциплиной и критикой, считает себя вправе прилагать устанавливаемые категориями отношения к отношению между чувственным и сверхчувственным содержанием. Это применение еще вполне безобидно, если сохраняется сознание того, что при этом предметы опыта лишь *рассматривают* так, как будто они находятся в подобном отношении к чему-нибудь сверхчувственному и сверхопытному. Но как только такое рассмотрение начинают выдавать за *познание*, то сразу же переступают пределы, указанные «Трансцендентальной аналитикой». В подобном случае познание отражало бы отношение двух предметов. Но к предметам можно относить лишь интуитивные понятия, а никак не понятия сверхчувственные. Таким образом, превращение такого рассмотрения в попытку метафизического познания всегда предполагает наличие заблуждения, будто бы содержание сверхчувственного представления, создаваемого в мышлении, может сделаться предметом познания. Это заблуждение Кант называет *трансцендентальной иллюзией*. В ней он видит заблуждение всякой рационалистической метафизики и, стремясь доказать, что эта иллюзия имеет свое основание в самой познавательной деятельности человека, признает возможным дать основанной на этом заблуждении рационалистической метафизике некоторое психологическое оправдание и признает это на основании того самого исследования, которое раз и навсегда самым решительным образом установило ее незаконность с точки зрения теории познания.

Причины, побуждающие нас по крайней мере мыслить о чем-то сверхчувственном, недоступном опыту и познанию, следует, по мнению Канта, прежде всего искать, конечно, в области этики. Но об этом здесь пока еще нет речи, и потому спрашивается, петли также и теоретических поводов, побуждающих нашу мысль выйти из круга опыта, в который заключено познание. Если окажется, что известные задачи эмпирической науки порождают такие поводы, то понятие вещи в себе стало бы более полным, во-первых, в том отношении, что всякая возможность, присущая этому

предельному понятию познания, принимала бы различный вид в связи с различными направлениями познания и, во-вторых, в том отношении, что в самой теоретической функции обнаружилась бы, по крайней мере, тенденция к проблемному противопоставлению непознаваемого и познаваемого.

102

Таким образом, дело, в сущности, сводится к исследованию того, действительно ли наше стремление к познанию находит полное удовлетворение в опыте, в котором оно только и может искать удовлетворения? Если обнаружится, что это не так и не может быть так, тогда познавательная способность сама должна поставить себе границы там, где это очевидно. Но в этом случае становится также ясно, что там, где эта критическая предосторожность игнорируется, познание будет пытаться решить свою задачу, необходимость которой оно может доказать, по ту сторону опыта и тем самым впадет в трансцендентальную иллюзию. Поэтому перед «Трансцендентальной диалектикой» стоит в высшей степени интересная задача — раскрыть *внутреннее противоречие человеческой познавательной деятельности*. Она должна показать, что познавательная деятельность с необходимостью порождает задачи, которые не могут быть ею решены. Она должна показать несостоятельность всякой попытки справиться с этими задачами с помощью познавательной деятельности и научить философов довольствоваться смиренным сознанием того, что ограничение познания опытом, составляющим его сущность, в то же время навсегда удаляет его от достижения целей, к которым оно постоянно должно стремиться.

Таким образом, «Трансцендентальная диалектика» должна прежде всего выяснить, в чем заключается это стремление, требующее невозможного для действительного познания выхода за пределы опыта, она должна определить ту потребность, из которой вытекают все попытки связать мир чувственный с миром сверхчувственным. Поэтому «Трансцендентальная диалектика» исходит из описания того, что впоследствии называли метафизической потребностью. Без сомнения, она касается самого ядра психологии метафизики, говоря, что это стремление всегда направлено на то, чтобы всю совокупность того условного, которое доставляется нам опытом, связать с «безусловным». Все частные задачи познания сходны в том, что нам приходится рассматривать отдельные предметы опыта в таких отношениях друг к другу, какими они взаимно обуславливают друг друга. Но этот процесс обусловленности, по какой бы категории ни начать его мыслить, всегда уходит в бесконечность, поэтому если бы познание полностью охватывало весь этот процесс, то оно само было бы осуждено на бесконечную деятельность.

Безусловное

Но оно сразу бы преодолело эту бесконечность, если бы для него было возможно постичь то безусловное, которое завершает эту цепь. Это безусловное не дано в опыте и не может быть в нем дано, так как каждый из предметов опыта подчинен условиям категорий. Таким образом, для разрешения задачи познания должно было бы быть познано безусловное, которое никогда не может заключаться в опыте, ограничивающем понятие. Безусловное есть, следовательно, представление о решении задачи, которая в действительности не может быть решена посредством познания. Безусловное — это никогда не достижимый идеал познания. Но несмотря на свою недостижимость, идеал этот господствует над всей работой познания и направляет ее, ибо поиск единичных связей, установление отношений обусловленности, представляет ценность лишь потому, что связи эти рассматриваются в зависимости от все более и более высоких и глубоких связей и что таким путем познание стремится к той последней и абсолютной связи, достичь которую оно не может никогда. В этом исследовании Канта потрясающее и трагическое состоит именно в том утверждении, что ценность познавательной деятельности человека заключается лишь в работе для цели, которая, по самому своему понятию, никогда не может быть достигнута. Возникает неразрешимое противоречие между задачами познания и средствами, которыми оно обладает для их решения. В этом смысле Кант требует от познавательной деятельности того же ясного и сознательного смирения, как и Лессинг. У них обоих это требование вытекает из нравственного сознания, но у Канта оно вместе с тем является еще и теорией, раскрывающей сокровеннейшую глубину умственной жизни человека. Кто не обладает этим сознательным смирением и вместе с тем понял, что познание условного может найти свое завершение лишь в познании безусловного, тот склонен будет принимать понятие решения задачи за само решение ее, у того явится искушение считать безусловное, которое ничего не заключает в себе, кроме идеального представления о завершении цепи условного, предметом возможного познания и ставить его в те отношения, которые существуют между рассудочным познанием и условным. Но так как безусловное по своему определению стоит вне границ чувственного опыта, то, таким образом, возникают представления о безусловных сверхчувственных предметах, которые, будто бы, должны быть познаны в их сущности и в их отношениях к чувственному миру.

Итак, в то время как задача рассудка заключается в производимом посредством понятий синтезе интуиции, под разумом в более узком смысле слова Кант понимает сознание подчинения всех видов деятельности рассудка

принципу одной общей задачи, и те представления о безусловном, посредством которых эти задачи должны были бы найти свое решение, он называет *идеями*. Таким образом, по Канту, идея есть необходимое представление о задаче человеческого познания*. Поэтому идеи до известной степени априорны и тоже принадлежат к сущности и организации человеческого разума. Но эти задачи настолько же невыполнимы, насколько неизбежны. Идеи лишь указывают на задачу познания, но они еще не заключают в себе самого познания. Им не соответствует никакой предмет: они не даны, но лишь заданы. Трансцендентальная иллюзия заключается в том, что эти идеи принимаются за само познание, то есть необходимые представления признаются за представления о предметах. Таким образом всякая идея, как таковая, имеет свое оправдание: она есть тот свет, который ведет познающий рассудок через царство опыта, но этот же свет превращается в блуждающий огонек, когда выводит рассудок из этого царства и увлекает последний в мир сверхчувственный.

В системе Канта таких идей три. Представление о безусловном субстрате всех явлений внутреннего чувства есть идея о *душе*. Представление о безусловной связи всех внешних явлений есть идея о *мире*. Наконец, представление о безусловном существе, обосновывающем все явления вообще, есть идея о *Боге*. Если же эти идеи рассматриваются, как объекты познания, то это приводит к возникновению трех метафизических специальных наук, которые обыкновенно примыкают к онтологии: рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии. Несостоятельность этих трех мнимых наук тотчас же обнаруживается в том, что никоим образом нельзя научно вывести из идеи души какой-нибудь факт психической жизни, из идеи мира что-нибудь действительно происходящее в мире тел, из идеи Бога какую-нибудь частность мирового процесса.

105

Идеи. Идея души. Идея мира. Идея Бога

Не существует никаких отношений между рациональной метафизикой и эмпирическим познанием, и если эти идеи образованы для решения задач опытного познания, то они, очевидно, не выполняют этой цели, ибо оказывается, что явления нельзя подводить под идеи разума так, как они подводятся под категорию рассудка посредством конкретной интуиции. Но еще более глубокая причина несостоятельности рациональной метафизики по сравнению с эмпирической наукой заключается именно в том, что метафизика оказывается лишь кажущимся и принципиально невозможным познанием. Поэтому критика метафизики должна в первую очередь показать,

что основная ошибка ее заключается именно в том, что она рассматривает идею, всего только необходимую, как предмет возможного познания.

Таким образом. Кант придает термину «идея» новое значение, которое надо точно отличать как от первоначального платоновского смысла этого слова, так и от понимания его в схоластической и новой философии. А так как и по учению Канта «идеи» подразумевают выход за пределы чувственного мира, то вполне понятно, что впоследствии платоновское и кантовское значение этого термина часто смешивались.

По отношению к рациональной психологии это яснее всего видно из того, что критика этой науки в учении Канта развивается исходя из *паралогизмов чистого разума*. Он старается показать, что все заключения, которыми в школьной и популярной философии обыкновенно доказывают субстанциальность, простоту, личностность души и ее гносеологическое первенство, ошибочны. Все они покоятся на *Naquaternio terminorum*⁴⁶, так как «я», которое в одной посылке употребляется в смысле общей формы мышления, в другой рассматривается как субстанциальная сущность. Кант тотчас же, ссылаясь на «Трансцендентальную аналитику», делает вывод, что применение категорий субстанциальности должно ограничиваться лишь внешним чувством. Вследствие этого тождество эмпирического самосознания означает лишь тождественную функцию, а не изменяемую вещь. Поэтому и картезианскую попытку сделать самосознание исходным пунктом знания из которого окольными путями можно было бы приобрести познание внешних субстанций, тел, следовало бы развернуть, направив в прямо противоположную сторону*.

Необходимо отметить и в противоположность неправильным толкованиям подчеркнуть, что первое издание «Критики чистого разума» в этом месте высказывает точь-в-точь такую же мысль, которая во втором издании, в вышеупомянутом «Опровержении идеализма», развивается в связи с решительной полемикой против неправильного понимания трансцендентального идеализма. И во втором издании Кант опровергает только «эмпирический идеализм» и делает это исключительно с точки зрения трансцендентального идеализма.

106

Таким образом, душа, как вещь в себе, недоказуема, но зато столь же мало и опровержима. Та самая критика, которая направлена против спиритуализма, справедлива и против материализма. Но трансцендентальный идеализм не принимает и метафизический дуализм, который не в состоянии решить вопроса о связи между телом и душой с помощью какой-либо из трех своих форм — *influxus physicus*⁴⁷, или окказионализма, или предустановленной гармонии. Здесь Кант тотчас же становится на точку зрения

феноменалистического дуализма. Вместо расхожей противоположности между миром тел и миром духа на первый план у него выступает принципиальное различие между внешним и внутренним чувством, И для него не представляется никакой возможности решить вопрос о том, тождественны или нет между собой та вещь в себе, которая является во внешнем чувстве, и та, которая является во внутреннем чувстве. С трансцендентальной точки зрения, вопрос об отношении мира телесного к миру духовному — этот поистине *cruх metaphysical* — превращается скорее в психологический вопрос о возможности соединения в одном и том же сознании внешнего и внутреннего чувства. Но так как к внутреннему чувству принадлежат по своему содержанию также и функции мышления, то этот вопрос можно формулировать еще и так: как возможно соединение чувственности и рассудка в одном и том же сознании? Но такой вопрос неразрешим, поскольку представляет собой границу психологии. Он касается не больше и не меньше, как организации нашего ума, что составляет для нашего познания последний факт, за пределы которого никогда не может простираться исследование. Но задачей всякой психологии служит исследование связи функций чувственности и рассудка во всех областях психической жизни. Последней целью психологического познания было бы усмотрение абсолютного единства всех наших психических функций. Если представление об этом единстве мы назовем душой, то эта идея будет руководящим принципом для всякого психологического познания, но сама по себе она не есть предмет, доступный пониманию.

Кантовская критика рациональной космологии избирает совершенно иной путь. Непознаваемость идеи мира доказывается им с помощью *антиномий чистого разума*. Все, что должно быть доступно нашему познанию, следует подчиняться формальным логическим законам. Сюда относится прежде всего закон противоречия, по которому два противоречивых, противоположных утверждения одновременно не могут быть правильными.

107

Антиномии

Если же относительно данного предмета логически неоспоримо может быть высказано как утвердительное, так и отрицательное суждение одинакового содержания, то из этого непосредственно следует, что он не есть действительно существующий предмет. Всю совокупность предметов внешнего чувства в ее (совокупности) целом, то есть мир, обыкновенно рассматривают, как предмет познания, но Кант в антиномиях стремится доказать, что о таком предмете со всех четырех точек зрения, соответствующих категориям, можно с одинаковым правом доказывать противоречивые положения. С точки зрения количества возможно доказать,

и что мир ограничен, и что он безграничен в пространстве и во времени. Относительно качества — что мир состоит из атомов, и что он не может из них состоять. Со стороны отношения оказывается, что в совершаемых в мире процессах действуют причины безусловные, которые сами уже не могут быть одним из звеньев причинной связи, и вместе с тем — что таких причин не существует. Наконец, с точки зрения модальности существование безусловно необходимого существа можно так же защищать, как и опровергать. Доказательство этих четырех пар тезисов и антитезисов (кроме четвертого тезиса) Кант ведет апагогически, так что уже в этом проявляется диалектическая антиномия, ибо тезис всегда доказывается путем опровержения антитезиса, и наоборот. И если бы даже обнаружилось, что эти восемь доказательств не так безусловно точны и неоспоримы, как это представлялось самому Канту, все же это несколько не умалило бы ценность того открытия, которое он сделал в этом вопросе. Именно, этим путем был обнаружен тот факт, что в основе всего нашего мировоззрения лежит некая антиномия. Рассматривать всю совокупность вещей в ее целом, как нечто уже готовое и законченное, есть потребность нашего рассудочного познания. Но всякая попытка облечь эту мысль в какое-нибудь вполне определенное представление разбивается о то обстоятельство, что, сообразно со свойственным нам способом чувственной интуиции, мы должны в своем конструировании мира выйти за пределы всех его границ в пространстве, во времени и в причинной связи его процессов, которые мы хотели бы установить. Поэтому те противоположные взгляды, о которых говорит Кант, так же стары, как и философское мышление вообще. Пространственная ограниченность и бесконечность, временность и вечность мира, атомизм и монизм, учения о свободе и предопределении, теория сотворения и натурализм, — эти тезисы и антитезисы по необходимости вечно сталкиваются друг с другом.

108

Но коль скоро Кант признает, что эти антиномии суть необходимые и всеобщие утверждения, то отсюда следует, что предмет этих суждений, которым во всех четырех случаях оказывается понятие мира, не может быть предметом возможного познания. Если тезис и антитезис одинаково истинны, то они также одинаково ложны, поэтому и принцип исключенного третьего тоже не имеет в этом вопросе никакой силы, ибо вообще не имеет смысла делать понятие мира подлежащим познавательного суждения. Загадочность подобного положения, столь сильно противоречащего законам формальной логики и тем не менее с необходимостью возникающего в разуме. Кант объясняет тем, что и тезис, и антитезис покоятся на одинаково ложной предпосылке, будто бы мир, эта недоступная опыту идея общей связи явлений, есть объект возможного познания.

Подобный подход Кант применяет к двум первым, математическим антиномиям, и до этого пункта его учение об антиномиях развивается вполне в согласии с общим направлением «Трансцендентальной диалектики». Но вследствие того, что Кант с помощью «Трансцендентальной эстетики» еще пытается «критически разрешить» неизбежное внутреннее противоречие разума, в этом разделе тоже начинают переплетаться различные направления его мышления, и таким образом, учение об антиномиях стало вторым клубком трудно распутываемых противоречий. Именно, полностью противореча результатам «Трансцендентальной аналитики». Кант при рассмотрении двух последних, динамических, антиномий допускает еще и такую возможность, что тезисы имеют значение для вещей в себе, а антитезисы — для явлений. По отношению к математическим антиномиям, антиномиям количества и качества, в которых речь идет о протяженности в пространстве и времени и материальной делимости внешнего мира, разрешение противоречия с помощью «Трансцендентальной эстетики» не представляло никаких затруднений. Если пространственный мир не включает в себе ничего кроме явлений, то эти противоречия не существуют в действительности, а объясняются лишь нашим способом восприятия вещей. Здесь выражается упомянутая антиномия между нашим понятием совокупности вещей, рассматриваемой в ее целом, и непрерывностью процесса созерцания.

109

Объяснение антиномий

Равным образом можно было бы приложить и к обеим последним динамическим антиномиям учение «Трансцендентальной аналитики», и тогда получилось бы такое решение: так как логические отношения также имеют всего лишь феноменальный характер, то корень этих антиномий заключается в противоречивости, существующей между понятиями, с одной стороны, и интуицией времени как неизбежным условием их применения, с другой. Но вопросы, которые затрагивают обе эти антиномии, вопросы о *свободной причинности* и о *бытии Бога*, касались именно тех пунктов, где, по убеждению Канта, можно с помощью нравственного сознания пробиться сквозь эмпирическое познание и обрести уверенность в существовании сверхчувственного мира. Таким образом, в данном случае он доказывал тезисы, исходя из этических оснований. Когда же обнаружилось, что и антитезисы, в свою очередь, тоже доказуемы, Кант стал размышлять, не могут ли они иметь значение в приложении к явлениям. Тогда противоречие тоже разрешалось бы, но иначе, чем в первом случае. В математических антиномиях противоречие исчезает вследствие того, что оба суждения неверны, так как покоятся на одном и том же неверном предположении, в динамических же антиномиях противоречие уничтожается потому, что оба

суждения правильны, с тем лишь ограничением, что первое имеет значение по отношению к вещам в себе, а второе — по отношению к явлениям. Кант и пользуется этим принципом для того, чтобы уже в «Критике чистого разума» осветить существенные пункты своей практической философии. Третий и четвертый антитезисы вместе гласят, что мировой процесс представляет собой не имеющую ни начала, ни конца цепь необходимых изменений конечных предметов. Данные положения должны иметь безусловное значение для всех явлений без исключения. Но этим, учит Кант, не уничтожается возможность и того, что тот же процесс, рассматриваемый со стороны мира вещей в себе, есть акт свободы, стоящей вне причинности, и что среди вещей в себе имеется безусловное и абсолютно необходимое Существо. Мир явлений в общем, обусловленном своими причинами, течении своего процесса есть лишь явление. Но тот неизбежно обусловленный для нашего познания и причинно необходимый ход развития, выражением которого в эмпирическом характере отдельного человека служат решения его воли, есть не что иное, как обусловленная пространством, временем и категориями форма проявления *умопостигаемого характера*, деятельность которой уже не подчинена закону причинности.

110

Конечно, Кант сознает, что никогда не может быть найдено доказательство, то есть теоретическое обоснование, реальности свободы и Бога в мире вещей в себе. Но ограничение человеческого познания миром явлений не позволяет также утверждать и противоположное, вследствие чего для теоретического разума возможность этого противоположного остается открытой проблемой. Таким образом, приходится считаться с тем, что возможность допущения существования вещей в себе, которая была выведена еще в конце «Трансцендентальной аналитики», приобретает особое значение вследствие того, что здесь в качестве таких вещей в себе рассматриваются отчасти умопостигаемые характеры, отчасти же Бог. Поэтому приложение определенных категорий (например категории сущности и ее действий) к тому неведомому *нечто*, которое в «Трансцендентальной аналитике» называлось вещами в себе, здесь рассматривается уже «как возможное». И это снова возвращает нас к положениям кантовской диссертации на должность ординарного профессора, хотя здесь эти взгляды проводятся уже с иных точек зрения. Но в одном пункте подобное разрешение антиномий ясно обращается против их собственного доказательства, ибо, раз Кант признает, что антитезисы имеют значение для познания явлений, и что в мире явлений научное сознание отвергает тезисы, то остается непонятным, как же возможно было раньше чисто теоретическим путем одинаково доказывать как тезисы, так и антитезисы. Таким образом, здесь появляется еще более глубокая антиномия между теоретическим и практическим мышлением Канта, которая, подобно противоречивости его учения о вещи в себе, определила дальнейшее развитие его философии.

В четвертой антиномии затрагивается и тот предмет, который представляет собой последний объект трансцендентальной критики — научную трактовку идеи о Боге. Кант называет ее *идеалом чистого разума*, так как она является идеей безусловного по отношению к возможности всех явлений вообще, как внешних, так и внутренних. Этот идеал, по мнению Канта, также есть необходимая, последняя и самая высокая задача, которую может и должна ставить перед собой познавательная деятельность. Но и здесь идея не есть предмет познания и нужно полностью отказаться от всякой попытки превратить эту необходимость мысли в доказательство необходимости существования Бога.

111

Доказательства бытия Бога

В связи с этим становится самоочевидным то обстоятельство, что для Канта нервом всех доказательств бытия Божия, выработанных умозрительной теологией и метафизикой, является аргумент, называемый *онтологическим*, который из понятия о наиреальнейшем существе стремится вывести его существование. При критике этого аргумента Кант, более точно формулируя мысли, развитые им еще в докритический период, излагает одно из своих самых глубоких и самых ценных для теории познания учений. Он до основания уничтожает это онтологическое доказательство, показывая, что «существование» не есть признак, который, подобно другим признакам, входит в содержание понятия и потому мог бы быть выведен из него с помощью логического анализа. Приписывают ли понятию существование, или нет, оно (понятие) остается всегда одним и тем же. Существование есть скорее отношение, в котором наше познание находится к определенному содержанию мыслей — оно есть категория модальности. Но применять эти категории можно лишь при посредстве интуиции. Таким образом, теоретическое доказательство существования может быть получено лишь прямым или косвенным доказательством действительности понятия, то есть его отношения к предмету, данному в созерцании. Предложения, касающиеся существования, всегда носят синтетический характер, и обоснование их синтеза всегда заключается в интуиции. Поэтому невозможно теоретически рассматривать понятие Бога как подлежащее предложения, касающегося существования. Из одного лишь понятия никогда не вытекает существование.

Этим упраздняются и все другие попытки доказать необходимость бытия Божия, тем более, что они заключаются в осложнении онтологического аргумента другими неосновательными добавлениями. *Космологическое* доказательство (собственно уже опровергнутое четвертой антиномией), отталкиваясь от условности и случайности конечных предметов, заключает о

существовании абсолютно необходимого существа. По Канту, оно не имеет права выходить при посредстве категории причинности за пределы мира явлений, и столь же малое право оно имеет выводить из вещей конечных бесконечную причину, из вещей условных безусловную причину. Но даже если сделать ему во всем этом уступку, то все-таки свое утверждение, что эта последняя причина всех вещей есть вместе с тем самое реальное и абсолютно необходимое Существо(то есть соответствует понятию Бога), рассматриваемое доказательство могло бы оправдать не само по себе, а исключительно с помощью онтологического аргумента.

112

Практическая философия Канта

И подобно тому, как космологическое доказательство возвращает нас к онтологическому, *физико-теологическое* приводит к космологическому. Допустим даже, что это доказательство имело бы право признавать причиной целесообразности, благости, красоты и совершенства мира (которые Кант признает фактами и даже не старается доказывать) некоторый высший ум. И все же оно давало бы нам лишь понятие Бога, образующего мир, а не понятие Бога, мир творящего. Для получения последнего понятия нам пришлось бы опять прибегнуть к космологическому доказательству, а в последней инстанции и к онтологическому.

Это опровержение с чисто критической сознательностью направляется не против самого положения о существовании Божества, а лишь против попыток *теоретически* доказать это положение. Остроумие этой критики, доводы которой совершенно не зависят от частных особенностей трансцендентальной теории познания (ибо эти доводы в существенных чертах излагались Кантом уже в 1763 году), навсегда одержало верх над излюбленными построениями умозрительной теологии и рациональной метафизики. Но и в этом случае опровержение тезиса с равной силой направляется и против его антитезиса. Тот самый аргумент, который запрещает научное доказательство существования Бога, в то же время отвергает и всякую попытку отрицать или опровергать это существование. С научной точки зрения атеизм так же невозможен, как и теизм. Точно так же, как критика рациональной психологии одинаково осуждала спиритуализм и материализм как несправедливые притязания метафизики, так и в этом случае рациональная теология и атеизм рассматриваются как в равной степени не доказанные догматические утверждения. Последний точно так же переступает границу познавательной способности человека, как и первая. Но рациональная теология в простительном рвении поддается лишь трансцендентальной иллюзии, будто бы идеал разума может быть предметом объективного познания. Атеизм же делает гораздо худшую ошибку, желая разрушить идеал человеческого познания как какую-то видимость.

Вследствие этого, по мнению Канта, он восстает против необходимости, заложенной в организации самого человеческого духа.

113

Примат практического разума

Когда мы стремимся в научном познании постичь связи во внутренних и во внешних явлениях, а также более таинственные связи, существующие между теми и другими, то перед нами, как побуждение ко всей этой работе рассудка, находится идея разума — познать последнюю и абсолютную связь этих явлений в едином высочайшем Существе. Этого идеала разума никогда нельзя достигнуть с помощью рассудка и его познания. Но все-таки вся ценность работы рассудка заключается в приближении к этой недостижимой цели.

Но откуда же — и это уже последний вопрос, — откуда эта оценка и лежащее в ее основе побуждение? Откуда эта метафизическая потребность, благодаря которой лишь в области непознаваемого представляется возможным найти завершение для нашего познания? Из материала явлений могло бы возникнуть лишь стремление бесконечно следить за их бесконечными цепями. Поэтому если в нашем мышлении появляется потребность выйти за пределы чувственного мира и постичь что-то отличающееся от него, то повод к этому содержится уже не в теоретической деятельности. Теоретическое рассмотрение может только констатировать тот факт, что им самим во всем его движении вперед руководит никогда не осуществимое стремление выйти за пределы своего горизонта. Но объяснение этого факта лежит в более глубокой потребности, господствующей над теоретической жизнью, и эта более глубокая потребность может состоять лишь в нравственном убеждении, что наше предназначение выходит за пределы мира нашего познания. Таким образом оказывается, что жизнь познания все время обуславливается этическим стремлением к сверхчувственному миру, стремлением, которое сама эта жизнь никогда не может удовлетворить. Это — то Кант и назвал *приматом разума практического над теоретическим*, и здесь наиболее ясно проявляется сокровеннейшая связь его убеждений, как научных, так и личных.

§4 (60). Практическая философия Канта

Последователи Канта характеризовали его философию как субъективный идеализм или *субъективизм*, и это название часто встречается в историко-философских трудах. Очень немногие знают, что это значит. Данный термин

означает, что критицизм основывает свою позицию исключительно исходя из человеческого разума.

114

Он оставляет в стороне все мнения, которые, в обыденном ли сознании, в философских ли опытах, высказывались до *него* по вопросу об отношении человеческого разума к вещам, и ищет лишь необходимые и общезначимые принципы, основанием которых служат формы самого разума. В этом отношении субъективизм есть не что иное, как *самопознание человеческого разума*. Но из этого-то именно и следует, что сама теоретическая критика оказывается полностью запертой в сфере этих форм разума и что все, выходящее за пределы представлений и присущих им отношений, должно оставаться для нее всего лишь проблемным предположением. Конечно, это самопознание есть знание человеком своего собственного разума, но критическое исследование устраняет при этом в теоретической области все эмпирико-антропологические моменты, и «сознание вообще» есть нечто решительно выходящее за пределы специфического человеческого разума. Но, несмотря на это, теоретический разум, поскольку он должен быть познанием предметов, полностью ограничен и связан сам собою. В движении представлений существуют известные законе мерные соединения, называемые предметами, и прежде всего существует необходимое основное взаимоотношение субъекта и объекта, каждый из которых может мыслиться не иначе, как в их соотношении. Но существуют ли вещи также и вне представления, соответствуют ли субъекту и объекту реальные существа? Теоретический разум до такой степени лишен всяких аргументов, что не может ни утверждать, ни отрицать этого. Для теоретической философии *абсолютным* является деятельность представления со своими законосообразными формами. О самом представляющем субъекте она может говорить не как о метафизическом существе, выполняющем эту деятельность, а лишь как о некотором содержании деятельности представления. Таким образом, разум — это система форм, он есть совершенно замкнутый круг, из которого теоретическая философия не может выйти. Критицизм не задается вопросом ни о происхождении этого круга, ни о его отношении к только что упомянутой проблемной реальности, которую он рассматривает только как что-то вполне неведомое, лежащее за теми пределами, которые разум сам может себе поставить.

Если рассматривать результат этого учения с точки зрения «наивного реализма», то он окажется сведенным к тому, что разум не может познать ничего другого, кроме самого себя.

115

Критический субъективизм и нравственный закон

И на того, кто, исходя из обыденного понимания, ищет сущность познания в тождестве представления и вещей, кантовская критика должна производить такое впечатление, будто бы этой цели познания никогда нельзя достигнуть. В этом смысле его теоретическая философия есть *абсолютный скептицизм*. Но критическое происхождение данного скепсиса доказывается тем, что он в совершенно точных выражениях ограничивает неспособность человеческого разума быть уверенным в чем-либо другом, кроме своих собственных форм (теоретическая функция познания. Субъективизм Канта — лишь теоретический. Если в «Критике чистого разума» ясность изложения учения о вещи в себе нарушалась непоколебимым убеждением Канта в ее существовании, то это было связано именно с тем, что в своей практической части критицизм победоносно пробивается сквозь границы, поставленные субъективизмом самому себе. И посредством этого критицизм, исходя из того же самого самопознания разума, постигает связь последнего со сверхчувственным миром и его подчинение общим законам этого мира. В теоретическом отношении разум ограничен самим собой, в практическом — он верит в свое живое единение с высшим миром, одна лишь тень которого доступна всему нашему познанию.

Но и этот выход из субъективизма может быть понят у Канта лишь с субъективной точки зрения, ибо как в теоретической области разум для критики самого себя не обладает ничем иным, кроме самого же себя, точно так и практическая уверенность в существовании связи между разумом и абсолютным мировым порядком может быть почерпнута лишь из собственных недр разума. Только в себе самом может он найти мотив, побуждающий его выйти с этим убеждением за пределы знания. Вера, с которой разум подчиняет себя мировому закону, также принадлежит к его собственным принципам, и потому для критической философии эта вера может принимать лишь такой вид, который определяется общей и необходимой формой самого разума. Если теоретический разум способен обладать всеобщим и необходимым познанием только того, что сам же он и создает, то практический разум может подчинять себя только такому мировому закону, который он сам предписывает себе всеобщим и необходимым образом.

Обращаясь к критике нравственного сознания, Кант также задается вопросом о присущем ему характере всеобщности и необходимости.

116

В свой период увлечения эмпиризмом Кант занимался антропологическими «наблюдениями», предметом которых были психологические различия в формах нравственной жизни человечества. Подобные вопросы лежат уже вне

интересов критической нравственной философии, последняя скорее обращает свое внимание на то, что в основе всех этих различий покоится общий человеческому роду нравственный разум, и что сознание последнего демонстрирует притязания на *аподиктичность*, с которой высказываются *нравственные суждения*. Но эти суждения бывают двоякого рода: они заключаются частью в известных законах, которые мы рассматриваем как общие нормы нравственной жизни, частью же в тех суждениях, которые на основании этих *норм* высказываются относительно действий и произвольных решений человека. Последние суждения, очевидно, составляют наиболее привычную для обыденного сознания форму нравственной жизни, которая выступает в суждениях, квалифицирующих свой субъект предикатами «*добрый*» или «*злой*». Для того, чтобы от этого обыденного уровня перейти к нравственно-философским проблемам, Кант старается прежде всего точно определить отличительное качество этих суждений. Они не содержат в себе никакого познания в теоретическом смысле этого слова, более того, в них скорее можно найти отношение оценки, в которое становится к известному (или же рассматриваемому, как известный) предмету лицо, высказывающее эту оценку. Но не все подобные оценки бывают этического характера: значительная часть их стремится обозначить предмет только как нечто приятное или неприятное для данного индивидуума. Они всегда носят эмпирический характер, ибо предполагают отношение предмета к какой-нибудь потребности индивидуума, состоит ли она в непосредственном чувственном влечении или же в какой-нибудь интересующей его лично цели. Поэтому такие суждения оказываются хотя и синтетическими, но не априорными. Вследствие этого их значение обладает всеобщностью и необходимостью, которые выходили бы за пределы данной потребности этого индивидуума. Напротив, определение чего-либо как хорошего (доброго) или дурного (злого) всегда связано с притязанием на общезначимость и необходимость, которое характеризуется тем, что предмет оценки ставится в известное отношение ко всеобщему и необходимому принципу. Таким образом, налицо способ действия нашего духа, претендующий на априорность.

117

Согласно методу критицизма, необходимо спросить, выполнены ли те условия, при которых такое притязание будет оправданным? Каждое оценочное суждение, имеющее нравственный характер, поскольку оно сознает свое право на существование, заключает в себе подведение данного предмета под принцип, называемый нами нравственным законом. Подобное суждение может считаться оправданным лишь в том случае если уже установлена общезначимость и необходимость этого закона. Всякая нравственная оценка Предполагает наличие нравственного закона, имеющего априорное значение. Поэтому в практической философии Прежде всего возникает следующий вопрос: существует ли подобный нравственный закон, имеющий всеобщее значение и каким образом можно усмотреть, а, может

быть, и обосновать его всеобщность и необходимость? Существует ли всеобщее и необходимое отношение воли к предметам, и каковы эти предметы?

Исследование нравственного закона, по-видимому осложняется тем, что содержание его в опыте представляется изменяющимся и даже (если рассматривать его исторически) колеблющимся. Сегодня и здесь нравственным признается нечто иное, чем завтра и там. Если, таким образом, содержание нравственных принципов в эмпирическом смысле является условным, чего нисколько не отрицает критическая философия, то для нее остается возможным искать априорность нравственного закона лишь в том направлении, следуя которому она нашла априорность познания — в формальном определении.

Уже в приготовлениях к этому основному исследованию почти незаметно содержатся характерные черты, отмечающие личность Канта и вместе с тем его нравственную философию. В обыденной терминологии предикат «добрый» в своем этическом значении прилагается обыкновенно и к поступкам, соответствующим требованиям нравственного закона. Но, думает Кант, это делается лишь в переносном смысле и лишь постольку, поскольку данные поступки рассматриваются как выражение доброго намерения. В строгом смысле слова «доброй» может быть только *воля*, поскольку она остается доброй и тогда когда при своем переходе в поступок встречает препятствие со стороны внешней природы. С другой стороны, сам поступок, вполне согласный с нравственным законом, заслуживает предиката «добрый» лишь постольку, поскольку вытекает из нравственного намерения.

118

Если совершить подобный поступок заставляет человека какое-либо внешнее давление, то он уже не может быть вменен ему в заслугу, не может быть определен как «добрый». Но Кант идет еще дальше. То, что имеет значение по отношению к внешнему принуждению, он распространяет также и на принуждение внутреннее. Если человек совершает поступок, соответствующий требованиям нравственного закона, под воздействием своих влечений и личных интересов, то такой поступок хотя и нельзя еще назвать дурным (злым), но все-таки нельзя признать и добрым — в нравственном смысле он безразличен. В этом случае данный индивидуум просто пользуется тем счастьем, что его склонности не приводят его к столкновению с нравственным законом, но это случайность, а не заслуга. Поэтому поступок, соответствующий требованиям нравственного закона, является истинно моральным только в том случае, если он вытекает из одного лишь нравственного намерения, то есть если воля, содержащая в себе причину поступка, руководствовалась именно сознанием нравственного закона. Сознание того требования, которое нравственный закон предъявляет

нашему образу действий, называется *обязанностью*, и поэтому истинно нравственны лишь те поступки, в которых в виде максимы, то есть в виде того субъективного принципа, который обуславливает решение воли, действует только обязанность. Под влиянием своего критического стремления к строгому разграничению понятий Кант устанавливает знаменитое принципиальное различие между обязанностью и склонностью, проходящее через всю его этику. Внешнюю согласованность наших поступков с требованиями закона он называет *легальностью*. Все, что мы делаем под влиянием склонностей, в лучшем случае только легально. О *моральности* речь может идти лишь там, где единственной причиной поступка было согласное с обязанностью намерение в этом перенесении морального принципа во внутренний мир обнаруживается общий субъективистский принцип критической философии. Вместе с тем, обоснование этики посредством понятия сознания обязанности можно рассматривать как абстрактную, всеобщую и чисто этическую формулировку того принципа, на котором в религиозной форме с самого начала живейшим образом настаивал протестантизм в своей борьбе против католицизма.

Таким образом, нравственный характер поступков нужно усматривать не в их внешней легальности, а исключительно в намерении, лежащем в их основе. Намерение же бывает добрым лишь в том случае, если его максимой служит сознание обязанности, где, таким образом, мотивом поступка оказывается не что иное, как одно лишь уважение к нравственному закону.

119

Легальность и моральность

Но нравственные законы служат в нашем сознании представлением о чем-то таком, что мы должны делать, это — *законы долженствования*, отличающиеся от так называемых законов природы как от законов необходимости. Закон природы есть правило, согласно которому что-либо должно происходить и действительно происходит независимо от обстоятельств, нравственный же закон есть правило, согласно которому чему-либо следовало бы происходить при любых обстоятельствах, но на деле происходит не всегда. Тот и другой не могут быть тождественными, потому что было бы совершенно бессмысленно *требовать* чего-нибудь, что все равно происходит с необходимостью, свойственной закону природы. Естественный ход событий не предопределяет обязательное исполнение нравственного закона, и в этом-то и заключается смысл последнего. Следовательно, моральные законы представляют собой нечто совершенно иное, чем законы естественные, и потому первые не могут быть выведены из последних. Моральные законы — это императивы, задачи, которые следовало бы выполнить, но которые не необходимо должны быть выполнены и не всегда выполняются. В этом смысле Кант — классический

защитник *императивного направления в этике*, то есть того течения, которое видит задачу данной науки не в описании и объяснении фактически данной нравственной жизни человека, а, скорее, в установлении для нее абсолютных законов.

Если изучить все те императивы, которые выступают на сцену в практической жизни человека, то оказывается, что значительно большая их часть может иметь лишь условное значение. Требования, которые мы выдвигаем к себе и другим по поводу определенных единичных действий, зависят, что само собой понятно, от целей, которые следует достигнуть с помощью этих действий, и имеют значение лишь постольку, поскольку эти цели рассматриваются как достойные стремления. Область нашей практической деятельности есть область целей. *Понятие цели*, которое Кант исключил из системы категорий и которое поэтому не играло и не могло играть никакой роли в его теоретической философии, включая учение о природе, приобретает здесь, в практическом мире, определяющее значение. Цели — это условия, в зависимости от которых находится большая часть императивов, поскольку последние предписывают действия, являющиеся средством для достижения этих целей.

120

Вместе с тем все эти императивы — независимо от того, выражено это в них или нет, — носят гипотетический характер. Этот ряд гипотетических императивов, или телеологических отношений между целью и средством, по-видимому, также образует бесконечную цепь, подобно той, что благодаря причинности возникает между причиной и следствием. Я хочу совершить известный поступок, чтобы изготовить предмет или придать ему другой вид. Но я хочу обладать этим предметом только для того, чтобы иметь возможность с помощью него выполнить какие-либо другие функции, а эти функции, в свою очередь, я хочу выполнить для того, чтобы привести в исполнение нечто другое, и т. д. Таким образом, каждый следующий гипотетический императив примыкает в виде заключительного звена к длинной цепи телеологических отношений. Но весь этот процесс возможен лишь потому, что существует последняя цель, которая сама по себе является уже не средством для более высокой цели, а скорее основанием, определяющим весь телеологический ряд. Между тем как причинные цепи, то есть цепи познания, не имеют ни начального, ни конечного звена, телеологические ряды, то есть ряды, касающиеся воли, заканчиваются безусловной, или *абсолютной целью*. Подобное заключительное звено телеологического процесса представляет собой естественный механизм мотивации, действующей в виде стремления к счастью, которое в глазах природного человека составляет высшую и последнюю цель всех его поступков. Но стремление к счастью есть закон природы. Незачем высказывать его в качестве высшего и заключительного императива,

напротив, он и без того уже сам собой управляет всей системой естественных стремлений. Вследствие этого, если бы той абсолютной целью, ради которой нравственный закон устанавливает все свои частные императивы, было счастье, то нравственное законодательство обуславливалось бы необходимостью, свойственной законам природы. Но если в нравственном законодательстве есть верховная цель, ради которой существуют все остальные единичные законы, то эта цель должна ставить перед сознанием обязанности такое требование, которое не было бы уже заложено в человеческой воле самим механизмом природы. Всякий гипотетический императив апеллирует к уже существующему желанию, которому указывает средства для его удовлетворения, а нравственная обязанность является *категорическим требованием*, лишенным всякого отношения к уже существующему желанию.

121

Категорический императив

Но гипотетичность императивов всегда обуславливается тем, что они ставят свое предписание в зависимость от цели с определенным содержанием. Вследствие этого, если бы высший принцип учения о нравственности имел определенное частное содержание, он зависел бы от последнего /и не соответствовал бы понятию абсолютной цели. Императив, который должен быть категорическим, то есть иметь значение без всяких условий, никогда не может, вследствие этого, требовать определенного единичного поступка, а может заключать в себе лишь формальное определение, приложение которого к единичному содержанию определяется уже частными отношениями, данными в опыте. Высшим, стоящим вне опыта, априорным законом нравственности может быть поэтому лишь *закон законосообразности*. *Категорический императив* требует только того, чтобы максима, из которой вытекает поступок, была таковой, чтобы она могла служить общезначимым и необходимым законом для всех разумных существ. Поэтому Кант формулирует свой категорический императив следующим образом: поступай так, как если бы максима, из которой вытекает твой поступок, должна была через посредство твоей воли стать всеобщим законом природы.

Существовало мнение, будто бы в конце концов все это развитие мыслей у Канта сводится, в сущности, к тривиальной формуле: не причиняй никому другому того, чего ты не хотел бы, чтобы сделали тебе. Собственно говоря, не было бы ничего позорного, если бы даже на самом деле научное исследование принимало в качестве основного принципа этики такое положение, определяющее значение которого уже ранее было ясно для всеобщего нравственного сознания. Но дело обстоит не совсем так, хотя, с другой стороны, нельзя отрицать и того, что изложение самого Канта дало

самые широкие возможности для подобного толкования. Отвечая на вопрос о том, с каких точек зрения можно или должно оценивать, какие максимы пригодны для всеобщих законов природы, а какие нет, Кант утверждает, что наиболее строгими, «непреложными» требованиями будут те, противоположные максимы которых даже и не могут быть мыслимы в качестве закона природы. Так что следует отрицать способность безнравственных основоположений стать всеобщим законом уже в силу чисто логических и теоретических оснований.

122

А отсюда ясно, что как раз касательно важнейших нравственных правил Кант не имел в виду указанного толкования. Но, с другой стороны, возьмем в виде примера эгоизм. Относительно него не может быть никакого сомнения в следующем: сами факты говорят о том, что эта безнравственная максима, рассматриваемая в качестве всеобщего закона природы, каковой она в сущности и является, не только не мешает существованию органического мира, но даже впервые обуславливает возможность его эмпирического существования. И вследствие этого Кант оказывается вынужденным прибавить, что существуют и такие максимы, которые с теоретической точки зрения можно мыслить без всякого противоречия как законы природы, но *нельзя хотеть*, чтобы они были таковыми. Но это, конечно, весьма сомнительно, ибо в этом случае основание данного «нельзя хотеть» или нравственно — и тогда все объяснение вращается в круге — или же определяется расчетом, — и тогда нашим решением руководит стремление к счастью, столь решительно отвергнутое Кантом. Даже в приводимых примерах он несомненно впал в подобное противоречие с самим собой. Но главная трудность в этом деле заключается в следующем: как ни глубока и ни велика основная мысль Канта — установить в качестве абсолютного и высшего морального принципа категорический императив в форме закона законосообразности, — все же, с другой стороны, совершенно невозможно из этого чисто формального определения вывести какую-либо эмпирическую максиму или хотя бы только подвести ее под это определение*. Достичь последнего философу удастся лишь с помощью некоторого преобразования, изменяющего содержание категорического императива, а не с помощью чисто формального понимания последнего.

Подобные указания Кант дает в разделе «Критики практического разума», посвященном *типологии* чистой практической способности суждения, когда поднимает вопрос о возможности подводить конкретные определения под требования категорического императива. Он называет закон природы типом нравственного закона в том самом смысле, в каком в «Критике чистого разума» время фигурировало как схема подведения явлений под категории, с той лишь разницей, что применение этого типа сопряжено с еще гораздо большей неопределенностью и неясностью, чем применение той схемы.

Но в главном Кант все-таки пользуется этим чисто формальным пониманием категорического императива, чтобы резко отграничить свой взгляд на нравственный закон от всех прежних. Ведь если нравственные поступки в последней инстанции ставятся в зависимость от выполнения некоторой вещественной цели, то нравственная очевидность рассматривается как средство для этой цели, тем самым императив категорический низводится до простого императива гипотетического. Из материальных прототипов этического законодательства особенно существенное значение по сравнению с другими обыкновенно имели два, которые и определили значительнейшую часть выдвинутых в философии моральных принципов: благочестие и божественная воля. Эвдемонизм рассматривает нравственный образ действий как единственное или, высшее средство достижения благополучия — отдельной целостности, если эвдемонизм выступает в грубом виде, для человеческого общества, если он является в более утрированной форме. Следовательно, эвдемонизм — лишь благоразумная теория, которая должна указать, каким способом, удобнее и надежнее всего стать счастливым. Он станет такой теорией, выступая за благополучие общества как в этом случае стремится доказать, что для индивидуума благоразумнее всего подчиниться тем определениям, которые общество, исходя из своих интересов, раз и навсегда установило в форме обычая и права. Но этим, во-первых, уничтожается само достоинство и самостоятельность морального поступка, так как он должен служить внешней ему цели. Во-вторых, эвдемонизм включает в себе внутреннее противоречие. Беспристрастное исследование элементов обнаруживает, что моральные поступки не только влекут за собой в виде необходимого следствия достижение на опыте благополучия, но, напротив, во многих случаях идут с ним вразрез. По крайней мере, для отдельного индивидуума изо всех средств достижения благополучия моральность является самым неверным. Если бы природа предназначила нас для благополучия, то она не может сделать ничего неразумнее, как вложить в человека наряду с эгоистическими стремлениями сознание моральной обязанности, которое всегда становится им поперек жизни. Этическая жизнь поэтому никогда не может быть ведена из стремления к благополучию. Если же, с другой стороны, силу нравственных законов выводить из обыкновеного законодательства, то это значит подчиняв таинственную жизнь человека чужой воле. Но подчинение чужой воле может вытекать или из психологических побуждений — страха и надежды, сопряженных с представлением о могуществе этой чужой воли, или же из убедительности в нравственном достоинстве этой воли.

В этом случае, что при таком обосновании морали бывает чаще всего, моральная деятельность опять-таки рассматривается как средство

осуществления стремления к благополучию, хотя бы и получившее вполне утонченную форму и перенесенное из жизни временной в жизнь вечную. Но и эта разновидность эвдемонизма вписывается в общую картину данного направления. Если же подчинение божественной воле оказывается следствием убежденности в ее нравственном достоинстве и совершенстве, то это убеждение может основываться лишь на том, что с точки зрения нравственного чувства содержание божественной воли признано вполне согласным с этим чувством. Таким образом, в этом случае последний принцип оценки заключается в самом нравственном чувстве, и теологическое обоснование является лишь кажущимся.

Таким образом, категорический императив при всем своем чисто формальном определении и при всей своей очевидной независимости от всяких целей с определенным содержанием, достижение которых преследуется решениями воли, все же имеет то весьма существенное значение, что требует от нравственной воли соблюдения лишь таких законов, которые она сама же себе и поставила, но уже безусловного соблюдения. В этом смысле Кант называет основным понятием своей моральной философии понятие *автономии*. Нравственно добра лишь воля, соблюдающая ею же самой принятый закон. Практическая верность убеждению составляет глубочайшее достоинство моральной жизни. Чистая воля, то есть воля со всеобщим и необходимым значением, или присущий человеческому роду практический разум, не может создавать себе никакого другого закона, кроме закона нравственного. Но воля эмпирическая, изменчивая воля отдельного человека может преступать эти законы, так как она определяется не самой собой, а чем-то другим, то есть чувственными побуждениями. Вследствие этого всякая попытка приписать нравственному образу действий обслуживающую роль по отношению ко всякой другой цели низводит нравственность до гетерономной точки зрения. Выдвигается ли в качестве определяющего основания нравственной деятельности индивидуальное или общее благополучие, какое-нибудь эмпирическое чувство, заповедь Бога или метафизическое понятие совершенства — этим самым нравственная жизнь всегда низводится до средства и перестает быть абсолютной, необходимой и общезначимой целью.

125

Автономия

Согласно Канту, всякое гетерономное обоснование противоречит достоинству нравственной жизни. В мире целей все то, что служит для другой цели, имеет всего только *цену*. *Достоинством* же обладает лишь то, что само по себе есть цель и ради чего только и существует все остальное. В первом и строжайшем смысле этого слова достоинство присуще лишь

самому нравственному закону. Но так как сам индивидуум и предписывает себе этот нравственный закон и поскольку он выполняет его как обязанность без всякого участия своих склонностей, а лишь из уважения к нему, и таким путем отождествляет себя с ним, то посредством этого индивидууму передается достоинство нравственного закона. Поэтому в мире явлений человеческая *личность*, как существо разумное, ставящее цели и само себе дающее законы, является единственной *абсолютной самоцелью*, которая заключает в себе условие всех относительных целей, и в противоположность которой все остальные явления суть вещи. С помощью такого хода мыслей категорический императив вместо чисто формального определения получает определенное содержание, и закон простой законосообразности превращается в *закон защиты человеческого достоинства*. Всеми вещами можно пользоваться, как средством для достижения своих целей, но личность никогда нельзя употреблять, лишь как средство, напротив, всегда должно воздавать уважение ее абсолютному достоинству. Высший принцип нравственного закона гласит: поступай так, чтобы всегда уважать человеческое достоинство как в твоём собственном лице, так и в лице всякого другого человека, и чтобы всегда относиться к личности как к цели, а никогда — только как к средству.

Таким образом, понятие автономии является ключом для постижения практической жизни совершенно так же, как категории — для познания жизни теоретической. Как априорное познание природы существует лишь потому, что рассудок создает его законы в виде форм своей собственной деятельности, так общезначимый и необходимый закон нравственности возможен лишь потому, что чистая воля сама предписывает себе закон. Как нет априорного познания о природе, данной извне, так невозможна и истинная нравственность, подчиняющаяся лишь извне полученному закону. Критериями теоретической и практической «Критик...» служат вполне параллельные мысли. Но между тем как объяснение априорного познания с помощью категорий основывалось на том, что в самом опыте указывалась функция, продуцирующая его, «Критика практического разума» должна идти иным путем.

126

Общезначимость и необходимость априорных синтетических суждений, выдвигаемых практическим разумом в качестве нравственных законов, мыслимы лишь при условии предположения автономии воли. Но воля, исключительно сама себе дающая закон и на основании его определяющая поступок со всеми его следствиями, есть такой акт, который в качестве причины влечет за собой необозримый ряд следствий, но сам, согласно принципу закона природы, не может уже рассматриваться как следствие некоторой причины. Это Кант и называет *свободной причинностью*. Автономная воля — это воля, определяемая не эмпирическим содержанием

побуждения, но исключительно законом разума. Она невозможна в причинной цепи явлений. Скорее, она является способностью начать строить весь причинный ряд. Следовательно, автономия есть лишь постольку, поскольку существует свободная воля, не подчиненная закону причинности явлений. Таким образом, *свобода* есть тот последний принцип, к которому приходит анализ нравственной жизни. Результаты этого анализа сводятся к тому, что общезначимая и необходимая нравственность возможна лишь при условии наличия свободы. Согласно принципам «Критики чистого разума», надо было бы исследовать, существует ли свобода в волевой деятельности человека. Но такое исследование невозможно, и потому за него не следует и приниматься, так как «Критика чистого разума» показала, что никогда нельзя найти свободу в опыте и в теоретическом познании его. Все явления безусловно подчинены правилу причинности таким образом, как это выражено во второй аналогии опыта, то есть каждое явление обусловлено каким-нибудь другим явлением. «Критикой чистого разума» установлено, что нельзя в самом опыте искать условие нравственной жизни, подобно условию жизни теоретической. Пространство, время и категории встречаются в самом опыте, так как они составляют те формы, которые созидают его; и трансцендентальная философия в этом случае служит лишь отражением тех видов деятельности, из которых состоит сущность самого опыта. Но свободу никогда нельзя встретить в опыте. Вследствие этого, если бы вопрос о том, имеет ли нравственный закон право на априорность, на которую он претендует, решался с помощью теоретического познания, как это было при исследованиях в «Критике чистого разума», то это притязание пришлось бы отвергнуть так же, как притязание метафизики, потому что как интеллектуальной интуиции, так и свободы нет в эмпирически данном содержании человеческого духа.

127

Свобода

Но в «Критике чистого разума» подход к этим двум понятиям различен. Из того факта, что мы обладаем чувственным способом интуиции, следует, что мы, люди, не можем иметь интеллектуальной интуиции. Напротив, в вопросе о свободе при решении третьей антиномии получила обоснование возможность того, что взятый как целое естественно необходимый ряд волевых решений, которые произошли или должны произойти сообразно с требованиями опыта, служит лишь проявлением умопостигаемого характера, которому в качестве признака можно не впадая в противоречие приписывать свободную причинность. Таким образом, «Критика чистого разума» допускает возможность свободы для человека как умопостигаемого существа, в то время как она должна отрицать возможность интеллектуальной интуиции для познавательной деятельности.

Таким образом, «Критика практического разума» явно опирается на «Критику чистого разума», считая уже доказанным, что ограниченное опытом познание не в силах судить о реальности свободы, которой приписывается значение условия нравственной жизни, то есть не может утверждать ее, а в состоянии лишь отрицать ее действие в пределах мира явлений. Посредством этого в трансцендентальном методе утверждается та точка зрения, что теоретическое познание не может оспаривать у нравственного закона право на априорность, на которое последний претендует, и что всякая попытка обосновать это право теоретическим путем так же тщетна, как и всякая попытка его оспорить. Таким образом, практическое убеждение совершенно не зависит от теоретического знания, со стороны которого оно не может ни ожидать поддержки, ни опасаться опровержения. Кант придал вопросу о различии морали и метафизики (до него об этой разнице всегда говорили лишь настойчиво указывая на эмпирическое чувство как на противоположность знанию) такой поворот, что довел его до глубочайшего анализа человеческого разума. Всяким метафизическим умозрениям и любому эмпирическому познанию он в равной мере противопоставляет не смутное чувство отдельного человека, а убеждение, наполняющее и объединяющее все человеческое общество, убеждение в абсолютной обязательности нравственного законодательства.

128

Если обнаружилось, что это необходимое и общезначимое убеждение не может ожидать ни подтверждения, ни опровержения со стороны знания, то отсюда следует, что оно существует вполне самостоятельно и его априорность никогда не может быть теоретически ни доказана, ни опровергнута, и в него и можно, и должно только верить. Кто не убежден в абсолютной общезначимости и необходимости нравственного обязательства, в какой бы зависимости ни находилось оно от эмпирических условий в своем частном содержании, кто не убежден в априорности категорического императива, тот не принадлежит к числу нравственных людей. Это убеждение составляет неотъемлемую составную часть человеческого разума: оно есть абсолютное правило чистого практического разума. Бесполезно пытаться теоретически доказать правомочность этого нравственного убеждения, бесполезно пытаться и подорвать его. Оно существует в виде абсолютного факта нравственного сознания и вера в его реальность представляет собой общую для всякого человеческого разума необходимость. Как в «Критике чистого разума» главная задача состоит в том, чтобы указать всеобщее и необходимое знание, так в «Критике практического разума» она заключена в выявлении *всеобщей и необходимой веры*. Но вера по самому понятию не может опираться на знание, а может быть лишь извлечена на поверхность и освобождена от изменчивых покровов своей эмпирической формы.

Если центральным пунктом нравственной веры служит априорность значения нравственного закона, то эта вера должна распространяться и на все те условия, при которых только возможен этот закон. Согласно этому, практическая вера реализует все те идеи, которые могут быть выведены в качестве условий нравственной жизни. Но реализация происходит не в форме знания, а в форме веры. Следовательно, если на этом основании Кант строит свою *этическую метафизику сверхчувственного*, то данное «моральное доказательство» ни в коем случае нельзя понимать как теоретическое. Очень быстро толкователи исказили мысль Канта, думая, будто основные черты этой части его учения сводятся, приблизительно, к следующему: нравственная жизнь есть факт; этот факт возможен лишь при условии свободы и сверхчувственного мира; следовательно, доказано, что существуют также свобода и сверхчувственный мир. Подобное «доказательство» прямо противоречило бы всем основоположениям трансцендентальной философии и результатам «Критики чистого

129

Постулаты практического разума

разума», и тот, кто приписывает его кантовскому учению, может и не удивляться, если увидит в этом учении всего лишь огромное противоречие. На самом деле аргументация Канта есть аргументация *ad hominem*[^] и гласит она следующее: ты веруешь в необходимость и общезначимость нравственного закона, следовательно, ты должен веровать также и в те условия, при которых только и возможна эта общезначимость и необходимость. Эти условия — свобода и сверхчувственный мир, следовательно, ты должен, если все твоё убеждение не безосновательно, с необходимостью верить также в реальность свободы и сверхчувственного мира. Вследствие этого Кант называет идеи, на которые должна распространяться деятельность практической веры, *постулатами чистого практического разума*. Как справедливо сказал Шиллер, это учение «заталкивает в совесть» то, чего нельзя доказать.

Итак, в практической философии снова появляются те идеи, которые теоретическая философия решалась рассматривать лишь как высочайшие, неразрешимые для познания задачи процесса представления, и таким образом оказывается, что корень этих задач лежит не столько в теоретических, сколько в практических мотивах. Но здесь они появляются в несколько иной последовательности и другой форме, так как исходным пунктом для этой *метафизики нравственной веры* должна служить идея свободы, к которой привел анализ нравственного сознания, как к основе этого сознания. Поскольку мы настаиваем на необходимости и общезначимости нравственных обязательств, постольку мы должны веровать

в то, что наша воля в состоянии сама предписывать себе законы и сообразовывать с ними свои поступки, то есть в то, что она свободна. Раньше, до Канта, делалась попытка теоретически доказать существование свободы воли и из этого вывести нравственное законодательство. Следовательно, раньше старались обосновать «я должен» посредством «я могу». Практическая вера Канта идет обратным путем. Она исходит из категорического, неоспоримого убеждения в существовании долга и отсюда черпает нравственную уверенность в возможности его существования. Для Канта решающее значение имеет практическое правило: ты можешь, потому что ты должен.

Существенное значение этой основанной на вере достоверности существования свободы заключается именно в том, что она одновременно содержит в себе и *достоверность реальности сверхчувственного мира вещей в себе*, ибо, коль скоро свобода не встречается нигде в чувственном мире, то она должна принадлежать миру сверхчувственному.

130

Свободу можно искать лишь в вещах в себе, так как все явления подчинены закону причинности. *Таким образом, наше убеждение в свободе нашей воли придает реальность понятию вещей в себе, которое для теоретической философии остается лишь проблематичным.* Наше нравственное сознание заставляет нас верить в существование наряду с опытным миром другого мира, наличие которого познание могло предполагать лишь как возможное; и таким образом оправдывается название царства явлений, данное миру наших представлений. В моральной вере мы должны придерживаться того убеждения, что мы — не только явления в мире чувственном, но сверх того еще и личности в мире умопостигаемом. Наше нравственное самопознание показывает нам, что мы — двойственные существа и что наша жизнь протекает на границе чувственного и сверхчувственного. В качестве чувственных существ мы подчинены законам пространства, времени и категорий, как существа умопостигаемые мы свободны и сами предписываем себе мировой закон долженствования. В качестве характера эмпирического мы во всем развитии нашего воления обусловлены естественной необходимостью, но этот эмпирический характер есть лишь доступная для нашего познания форма проявления *умопостигаемого характера*, представляющего истинную причину этих явлений и несущего за них ответственность. Этот умопостигаемый характер дает о себе знать в эмпирическом характере посредством совести, ибо сколько ни учит нас знание тому, что взятые порознь волевые решения происходят согласно неизбежным законам природы, все же наше нравственное сознание говорит, что весь этот эмпирический характер, взятый в его целом, есть следствие нашего умопостигаемого характера, который в силу своей свободы мог бы быть иным. Необходимость есть лишь доступное знанию проявление нашего

существа, свобода есть само это внутреннее существо. Таким-то путем при помощи феноменализма Кант разрешает антиномию свободы и естественной необходимости. Его учение об умопостигаемом и эмпирическом характерах есть глубокомысленная формулировка с помощью понятий того платоновского мифа, который делал ответственным за необходимый процесс волевых решений вневременной и домировой акт свободного выбора индивидуума.

131

Метафизика в виде веры.

В действительности в основе этих двух близких друг другу учений лежит общее стремление соединить научный взгляд на психологический механизм волевой жизни человека с нравственным сознанием ответственности. У Канта это осуществляется тем путем, что в трансцендентальной психологии он сопоставляет понятие свободы, означающее в своем этическом смысле обусловленность «чистой воли формой закона», с умопостигаемым характером индивидуума, который «мог бы решить и иначе».

Обосновав таким образом с помощью веры в нравственный закон веру в свободу и реальность сверхчувственного мира вещей в себе. Кант считает возможным развить эту практическую метафизику еще далее. Но для этого он использует аргумент, который уводит его за пределы точки зрения, служащей основанием моральной философии и отчасти возвращает его к старым учениям. Удивительное соединение чувственного и сверхчувственного в человеческом существе отражается в антагонизме между нашими естественными и нравственными устремлениями. Высшим принципом для первых является благополучие, для вторых — выполнение нравственного закона, называемое нами добродетелью. Но человеческая природа едина и это единство требует высшего синтеза обеих сторон нашего существа. А так как, в соответствии с приматом практического разума, этот синтез может состоять лишь в подчинении чувственного момента сверхчувственному, то отсюда вытекает синтетическое положение, что для нашего нравственного сознания достойной благополучия является одна лишь добродетель. Между тем как ранее Кант с полным ригоризмом учил, что нравственная добродетель состоит в безусловном подчинении закону долга независимо от благополучия, теперь в качестве понятия *высшего блага* он выдвигает требование мыслить мир так, будто в нем *добродетель не только достойна благополучия, но и причастна ему*. Тот самый человек, который достаточно серьезно понимал жизнь, чтобы сказать, что все мы существуем не для достижения благополучия, а для исполнения своего долга, настолько не мог оторваться от последнего остатка эвдемонизма, заложенного в человеческой душе, что признал неотъемлемой составной частью всеобщей и

необходимой нравственной веры убеждение в том, что в последней инстанции на долю нравственно поступающего человека должно выпасть также и высшее благополучие. На этом основываются и два других постулата практического разума. Что добродетельный человек в земной жизни не достигает благополучия благодаря нравственному образу действий, это факт.

132

Поэтому, если верить в реальность высшего блага, то его не следует искать в мире чувственных явлений. Достижимо оно лишь потому, что человек в сверхчувственном мире ведет существование, выходящее за пределы мира чувственного и не подчиняющееся законам времени. Это и есть критическая идея о *бессмертии* человеческой души. Но и в бессмертной жизни также еще не гарантирована реализация высшего блага, потому что из понятия причинной естественной необходимости еще вовсе не следует, что благодаря ей добродетель обязательно должна приводить к благополучию, хотя бы *in progressus in infinitum*[^]. Таким образом, мы потому лишь уверены в осуществлении высшего блага, что верим в *моральный мировой порядок*, благодаря которому естественно необходимый процесс устроен таким образом, что в последней инстанции добродетель ведет к благополучию. Такой общий порядок и взаимодополнение чувственного и сверхчувственного мыслимы лишь посредством признания наивысшего и абсолютного существа, то есть через веру в *Бога*. Вследствие этого, насколько крепка должна быть вера в реальность высшего блага, настолько же крепка должна быть и вера в бытие Бога.

Таким образом, три идеи теоретического разума — космологическая, психологическая и теологическая — превращаются в три постулата практического разума — свободу, бессмертие и Бога. Для Канта всеобщая и необходимая вера нравственного сознания содержит в себе метафизику сверхчувственного мира, в которой в виде понятий выражается убежденность в том, что мы — свободные и бессмертные существа, причастные нравственному мировому порядку, установленному Богом. В практической глубине человеческий разум связан с порядком сверхчувственного мира, на который теоретическое сознание может лишь указать как на возможность, и то лишь потому, что его собственные задачи определяются нравственной волей.

Лишь в связи с этим становится вполне понятным отношение Канта к метафизике, претендующей на то, что она может дать представление о мире сверхчувственном и недоступном опыту. Как научное знание она невозможна, но как убеждение веры она не только возможна, но и имеет всеобщее и необходимое обоснование в нравственном разуме человека. Следовательно, учение об этом разуме, то есть этика, может опираться не на какое-либо частное, сообразное с опытом основание, не на какую-либо

попытку научной метафизики, а лишь на «трансцендентальный факт» нравственного сознания и на анализ его априорности.

133

Философия религии

И это учение не только не может быть выведено из теоретического мировоззрения, но, напротив, само служит тем единственным путем, которым можно обрести убежденность в сверхчувственной сущности вещей. Но эту последнюю никогда нельзя доказать, в нее можно лишь верить.

В этом смысле Кант называет веру разума «ориентирующей» точкой зрения, которая ведет критическую философию во «мрак сверхчувственного» и которая одна оберегает ее от опасности заблудиться в нем. От научного познания нет никакого пути к сверхчувственному. Даже та особенная мистическая способность восприятия, которая в качестве истинного чувства, должна давать непосредственную уверенность в существовании сверхчувственных сил, даже она отвергается Кантом на том основании, что ее нельзя найти в области человеческого опыта. Называют ли ее, вместе с положительными религиями, сверхъестественным откровением или, вместе с мистиками и представителями сенсуализма, сверхчувственной способностью восприятия, для Канта она — лишь воображение или, в лучшем случае, мечтательность. Окончательное общезначимое и необходимое решение вопроса о том, следует ли считать истинными и божественными подобные представления, выдаваемые за откровения или за сверхчувственные восприятия, может быть получено лишь посредством разума, но, конечно, не теоретического, а лишь практического. Всякое содержание представления о сверхчувственном мире должно быть привлечено к нравственному суду и изучено с точки зрения соответствия вере разума. Автономная воля может признавать какую-нибудь заповедь как божественную лишь потому, что эта заповедь нравственна, а сама воля исполнена веры в реальность морального мирового порядка, обусловленного Богом- В этом отношении к эмпирическим формам веры приложимы слова: «от плодов их познаете их»⁵². Таким образом, Кант на место теологической или метафизической морали ставит понятие *моральной теологии*: априорная вера практического разума обуславливает метафизику сверхчувственного, вершиной которой служит идея Бога.

Однако *философия религии* ограничивалась бы одними этими постулатами нравственной веры лишь в том случае, если бы у нее не было никакого другого источника убеждений, кроме чистого практического разума. Но религиозная жизнь есть эмпирический факт.

134

Она содержит в себе отношение действительного человека к идеям практического разума. Поэтому в критической системе философия религии заключается в оценке действительной религиозной жизни человека с точки зрения метафизики веры. Философия религии не есть описание действительной, столь бесконечно многообразной, религиозной жизни человека. Она не есть также научное обоснование какого-нибудь из религиозных учений. Задача ее состоит в определении того, что в религиозной жизни обусловлено исключительно разумом, то есть практическими постулатами. Если каждая из существующих религий, в силу своего исторического происхождения, включает в себя эмпирические элементы, то философия религии должна раскрыть, какие из догматов навязаны религиозным учениям чисто моральной верой.

Как для метафизики природы необходимо было позаимствовать у опыта общее понятие движения, чтобы подвести его под категории, так и философия религии должна констатировать *основной факт религиозной жизни*, чтобы соотнести его с моральной верой. При анализе этого факта исходным пунктом для Канта служит основное отношение эмпирического человека к нравственному закону. В нашем сознании нравственный закон существует в виде категорического императива — требования, которое безусловно следовало бы выполнять, но которое не безусловно выполняется. Императивный характер нравственного закона был бы невозможен, если бы человек в совершенстве выполнял это требование. Поэтому, понятие «следовало бы» дает моральной вере убеждение в возможности исполнения закона и в то же время сознание невыполнения его в опыте. Для человека не существует нравственного сознания без осознания собственного нравственного несовершенства и собственной нравственной ущербности. Из этого развивается *необходимая и всеобщая потребность разума* освободиться от этого несовершенства, но оно в самом нравственном познании признано неотъемлемой характеристикой человеческой природы, и потому данная потребность превращается в желание обрести искупление, освобождающее человека от этого несовершенства. Таким образом, *потребность в искуплении*, понимаемая в своем моральном смысле, оказывается необходимой составной частью общей человеческой организации как продукт практического разума. В ней-то Кант и усматривает основной факт религиозной жизни.

135

Исходя из этого становится понятной та внутренняя близость, в которой кантовская философия религии находится к *христианству*, ибо христианство и есть та религия, которая наиболее ясно и убедительно ввела в сознание этот истинный зародыш всякой религиозной жизни и положила его в основание всего своего догматического учения. Поэтому религиозно-философская концепция Канта строится таким образом, чтобы показать, в каком смысле

следует понимать основные идеи христианства на основании одного только разума, а также истолковать их как применение чисто моральной веры к факту потребности в искуплении. Исходным пунктом здесь Канту служит философское осмысление того учения, которое является наиболее ярким выражением потребности в искуплении — учения о грехе. Факт нужды в искуплении, без сомнения, коренится где-нибудь в двойственности человеческой природы, в силу которой (двойственности) естественный механизм со своим стремлением к благополучию находится в отношении антагонизма к нравственным законам. Но стремление к благополучию, возникающее под влиянием чувственных побудительных причин, ни в коем случае не может быть злым, так как зло, точно так же, как и добро, обозначает моральный критерий и не имеет никакого смысла в области механизма побуждений, данного в явлениях. Предикаты «добрый» и «злой» неприменимы ни в мире умопостигаемом, ни в мире чувственном, если рассматривать эти миры порознь. Там, где имеет значение один только нравственный или же один только естественный закон, там нет ни доброго, ни злого. Доброе и злое предполагают известное отношение между чувственными и нравственными мотивами. Нравственный закон требует подчинения побуждений чувственным нравственным, и мы называем доброй или святой ту волю, в которой действительно берет верх это отношение. Но в действительности в человеческом существе это правильное отношение между побудительными причинами с самого начала существует в перевернутом виде. С сознанием нравственного закона у человека соединяется подчинение этого закона его чувственным побуждениям. Эту исконную о склонность » человеческой природы отодвигать в сторону уже познанный нравственный закон и следовать чувственному побуждению Кант называет *коренным злом*: оно есть факт, но факт непонятный. Его нельзя объяснить ни из эмпирического характера единичного субъекта, ни из фактического отношения между экземплярами рода человеческого, следующими друг за другом во времени.

136

Грехопадение не может быть понято ни как факт однократный, наследственно передающийся в виде своих последствий, ни как акт, заново совершающийся в каждом индивидууме. Библейский же рассказ о грехопадении необходимо рассматривать как символическое выражение нашего осознания этого факта. Но моральная вера, противопоставляющая эмпирическому характеру характер умопостигаемый, должна в последнем усматривать причину всех проявлений зла в первом. И хотя человек совершенно не может понять взаимоотношения этих двух характеров, все-таки эта вера приобретает для него огромную силу, поскольку благодаря ей он убеждается в том, что вину за коренное зло несет не форма явления, обусловленная естественной необходимостью, а наисокровеннейшая основа его собственной сущности.

Отсюда сама собой вытекает задача религиозной жизни. Она заключается в борьбе *добраго и злого начал* в человеке, в борьбе, которая должна в итоге закончиться победой *добраго начала*, существующего в нас в виде абсолютного сознания долга. Таким образом, эта задача сводится к уничтожению вышеупомянутого *неправильного отношения между мотивами* и к замене его на противоположное. Однако здесь противоположность заключается не в степени, а в принципе. Вследствие этого требуемое превращение не может быть с успехом произведено ни путем постепенного процесса, ни благодаря эмпирическому событию в эмпирическом характере. Напротив, оно предполагает полное превращение в *умопостигаемом характере*, который и служит причиной *коренного зла*, и вместе с тем самопроизвольное сотворение заново сущности этого характера. Но этот акт *умопостигаемого характера*, это его свободное возрождение так же мало понятно, как и происхождение зла. Изменение в *умопостигаемом мире* никогда не может быть доступно познанию, так как для него не имеет силы то единственное условие, при котором только и могут быть познаваемы изменения — *интуиция времени*. Собственно говоря, даже само понятие изменения, как предполагающее известный промежуток времени, лишено всякого содержания в применении к этому миру. Но вера в возможность подобного возрождения должна существовать, так как в противном случае уничтожение *коренного зла* и удовлетворение потребности в искуплении было бы *немыслимо*.

137

Задача религиозной жизни

Пусть никогда нельзя понять, каким образом осуществляется это возрождение, все же вера может постичь, каковы условия его совершения. Вся борьба со злом обуславливается имеющейся у нас идеей добра. Но и она оставалась бы в бездействии, если бы мы не были убеждены в осуществимости данной идеи. Таким образом, искупляющая сила может заключаться лишь в той живости, с которой в нашем сознании действует идеал абсолютно *добраго и совершенного человека*. Вследствие этого истинным условием возрождения является это представление *об идеальном человеке в нравственном смысле* этого слова и вера в реальность данного идеала. Поскольку же в этом идеале достиг своего полного господства божественный мировой порядок, постольку он (идеал) образует представление о божественном человеке или о Богочеловеке, а поскольку идеал этот есть именно идеал нашего собственного практического разума, постольку Богочеловек и есть та искупительная сила, с помощью которой осуществляется возрождение. В этом нравственном идеале человечества и в стремлении к его осуществлению приходят к примирению все слабости индивидуумов и искупается их грех. На место того неоплатного (если взять

его самого по себе) долга, которым обременило себя коренное зло, заступает уже практическая любовь к этому идеалу.

В таком духе Кант и дает морально-философское толкование основных догматов христианства. Он не имеет ничего общего с той неспособностью к их глубокому пониманию, с которой расхожий рационализм на потребу популярного морализирования запустил в обращение несколько метафизических понятий. Со всей серьезностью своей истинно нравственной натуры он считает потребность искупления необходимым стремлением человеческого разума и в результате тщательных размышлений находит те формы, которые по чисто нравственным основаниям должна принимать эта потребность, и показывает, что отличительные черты именно христианского учения тождественны этим формам. Он не знает никакой другой естественной религии, кроме рационального познания. Но вместе с тем он считает религиозную жизнь не мнимым, а необходимым результатом деятельности нравственного разума и, в частности, понимает, что христианство, как высочайший продукт развития религиозной жизни, в своем основном содержании обрело истинный зародыш этой жизни и в своих догматах символически изложило идеи возникающей из самого разума веры.

138

В этом смысле Кант, как и Лессинг, говоря относительно, очень близок к той умозрительной теологии, которую старалась развить мистика средних веков и эпохи Реформации, с тем лишь различием, что в качестве всеобщего и необходимого содержания положительных теологических формул он всегда стремился признать не теоретическое познание, а лишь потребности нравственной веры. Поэтому рационалистов разочаровала близость его философией религии к положительному христианству. Между тем как сами они отвергали именно таинства христианства. Кант видел в них символическое выражение потребностей нравственного разума. Чем милее им было обоснование религии с помощью морали, тем более отпугивало их то, что Кант совершенно серьезно принимал это обоснование, что он не довольствовался фразами об угождении Богу и о совершенствовании в бессмертной жизни, а раскрывал те таинства, которые носит в себе нравственное сознание со своими потребностями и со всей верой и для которых нельзя найти более глубоких оснований, а затем находил эти таинства в положительной религии, которую рационалисты считали уже ниспровергнутой и сокровенного смысла которой они на деле никогда не понимали.

Но и в этом ясно видно, что Кант возвысился над всеми партиями. Это обнаруживается в той не менее значительной антипатии, с которой и конфессиональная ортодоксия встретила и преследовала его «Религию в пределах только разума». Ведь философ определил в ней в равной мере место

как положительного христианского, так и рационального элемента. Ему пришлось спросить: почему же основоположения разумной веры облачаются не в чисто моральную форму, а в положительную форму догматов? Причина этого, отвечает Кант, заключается в нравственной слабости человеческой природы. Человек неспособен следовать одному только нравственному побуждению, пока оно выступает перед ним исключительно лишь в незыблемом величии морального закона. Он не в состоянии исполнять последний, пока понимает его лишь как закон, предписанный им самому себе (каким на самом деле этот закон только и может быть). Закон этот приобретает для него силу благодаря тому, что человек представляет его себе в форме божественных заповедей. Конечно, такое представление, взятое как вера, уже оправдано, коль скоро вместе с тем показано, что для философского понимания заповеди лишь потому и могут иметь значение божественных, что познан их нравственный характер и что противоположные им максимы никогда не должны быть предписаны.

139

Понятие церкви

Но в действительной общественной жизни человеку приходится при эмпирическом объяснении заповедей пользоваться верой в их божественное происхождение как мотивом, подкрепляющим действие нравственного закона. В этом и заключается начало и объяснение всех дальнейших форм, которые принимала вера чистого разума в положительных религиях при содействии эмпирических моментов представления о ней. Но один этот момент сам по себе в области религиозной жизни привел бы лишь к возникновению индивидуальных убеждений. В действительности же речь идет об осуществлении практической веры в человеческом обществе. Отсюда возникает потребность разума в том, чтобы те люди, кто едины между собой в этой вере и желают оставаться в согласии друге другом, образовали *этическое государство — церковь*. Согласно своему понятию, или согласно идеалу веры, церковь есть всеобщее и необходимое нравственное объединение всех возродившихся людей. Она представляет собою, по выражению Канта, *царство Божие на земле*. С точки зрения религиозного развития человечества в истории, господство нравственного миропорядка в земной, чувственной жизни явления есть *высшее благо*. Это есть высшее благо для рода человеческого, и понятие этого блага включает в себе то же самое, что и понятие высшего блага для индивидуума, а именно: тождество добродетели и благополучия, идеал примирения противоположностей обоих царств, свободы и необходимости, нравственности и природы.

Но это — идеал, в осуществление которого следует верить, но который в опыте не осуществляется. В опыте идеал церкви превращается в эмпирически объясняемые формы, возникшие в истории. Их

взаимоотношение друг с другом и ценность определяются в зависимости от их приближения к идеалу «невидимой церкви». В этом вопросе Кант вполне разделяет *историческую* точку зрения Лессинга о воспитании человеческого рода, с той лишь разницей, что на место воспитания посредством откровения он ставит развитие всеобщей и необходимой потребности разума. История религий есть процесс нравственного просвещения, процесс, в котором человечество все с большим совершенством и большей чистотой сознает ту априорную веру, основание которой коренится в организации самого разума. Дойдя до высшей точки это развитие достигает в христианстве, в основных идеях которого практическая вера в символической форме достигла своего полного самопознания.

140

Но этим история религий еще не завершилась. В ней еще нет церкви невидимой. А там, где видимые церкви хотят присвоить себе значение завершителя этого развития, где они считают себя чем-то большим, чем исторически обусловленными воспитательными учреждениями церкви невидимой, где «статуарный момент», без которого они невозможны в своей эмпирической организации, стремится подавить истинный моральный смысл, во имя которого он только и имеет ценность и смысл, где религия нравственной веры превратилась в исполнение церковных обрядов для снискания благоволения — там, говорит Кант, эмпирические церкви превращаются в рассадник рабства и лицемерия. Таким образом, Кант, подобно рационализму, дает критику положительных религий с помощью «чистой» религии. Но последняя является для него не системой естественных истин, а нравственной верой, связанной необходимым и всеобщим образом с априорной человеческой потребностью в искуплении. Существует ли эта «чистая» религия в опыте или нет, это так же безразлично для ее значения, как эмпирическая реальность нравственного поведения безразлична для значения нравственного закона. И то, и другое (и нравственный закон, и разумная вера) — абсолютные идеалы, обуславливающие развитие эмпирической жизни человека и определяющие ее ценность. Но сами они в этой жизни никогда полностью не достигаются.

Из априорности нравственного закона вытекает, таким образом, метафизика веры, а из применения ее к потребности в искуплении получается философия религии. Но из этого должна возникать еще и метафизика в критическом смысле априорного опытного познания, *метафизика нравов*, которая будет содержать хотя и не всеобщее и необходимое познание того, что действительно происходит, как метафизика природы, но зато всеобщие и необходимые законы нравственного мира. Ее принципом должно стать подведение данных эмпирических отношений человеческой жизни под нравственный закон и вывод возникающих вследствие этого частных императивов. Нравственный закон предписывает поступки, которые должны

вытекать из некоторого определенного намерения. И с нравственной точки зрения, не следовало бы отделять друг от друга поступки и намерения, по крайней мере постольку, поскольку из справедливого намерения с естественной необходимостью вытекает справедливый поступок.

141

Метафизика нравов

Но в чисто внешнем укладе человеческой жизни эти поступки могут совершаться и из личной выгоды, из привычки, или вследствие какого-нибудь внутреннего или внешнего принуждения. Здесь, таким образом, оказывается возможным поступок без соответствующего намерения. Сообразно с этим, вышеупомянутая противоположность между моральностью и легальностью делит метафизику нравов на две части. Если все, что требует нравственный закон, называется обязанностью, то предписываемые им намерения Кант называет *обязанностями добродетели*, а внешние поступки — *обязанностями права*, и, сообразно с этим, он рассматривает порознь метафизические принципы учения о добродетели и учения о праве.

Для вывода частных нравственных предписаний категорический императив используется лишь в форме принципа *защиты человеческого достоинства*, однако и в этой форме он оказывается вполне достаточным. Этот принцип определяет в положительном и отрицательном смысле направление кантовского учения о добродетели. Если соответствующее добродетели намерение направлено на защиту человеческого достоинства, то и обязанности человека могут существовать только по отношению к человеку. Поэтому кантовское учение исключает обязательства как перед высшими, так и перед низшими существами. По мнению Канта, у нас нет никаких обязанностей перед животными: «человечно» обращаться с ними — это обязанность по отношению к нам самим и нашим ближним. Об обязанности же перед Богом речь может идти лишь в религиозном веровании, а не в нравственном учении, задачей которого является приложение категорического императива к опыту. С другой стороны, обязанности, которые можно вывести как положительные, подразделяются на обязанности человека по отношению к самому себе и на обязанности перед ближними. В развитии учения о них перед нами во весь рост встает личность Канта с ее удивительными чертами, которые под влиянием возраста достигли крайней суровости. Он полностью раскрывается перед нами, когда мы узнаем его требования: чтобы человек никогда не пренебрегал собой; чтобы он никогда не позволял попирать ногами свое право; чтобы он делал все, что физически и духовно должно возвышать его и помогать ему в поддержании его нравственной ценности. Характерно при этом то, что к этим обязанностям

человека по отношению к самому себе Кант причисляет и правдивость. Причину предосудительности лжи он видит не в ее вредных социальных последствиях, а лишь в том, что она унижает человека перед самим собой и безвозвратно губит в нем чувство собственного нравственного достоинства.

142

Кант так высоко ценил правдивость, что не задумываясь поставил эту обязанность человека по отношению к самому себе даже выше обязанностей перед другими людьми. В особой маленькой статье⁵³ он развивает мысль, что не существует нравственного права «лгать из человеколюбия», что даже спасение друга от верной смертельной опасности не может быть куплено ценой лжи, ибо лучше пусть погибнет чувственная жизнь одного человека, чем будет уничтожено нравственное достоинство другого. В своей *«Педагогике»*^{6*}, в которой Кант в целом следовал принципам Руссо, дополняя их лишь тонкими замечаниями, вытекавшими из его глубокого знания человека, он главный центр тяжести также усматривает в том, чтобы воспитывать ребенка в духе правдивости и внушать ему с самого начала нравственное отношение ко лжи, являющейся началом всех пороков. Лишь в том случае, если ребенок лжет, уместны самые тяжелые наказания, задевающие личное достоинство. Ребенок должен чувствовать, что следствием лжи является то, что он «ничего не стоит». Признаком той удивительной серьезности, с какой сам Кант подводил всю свою собственную жизнь под категорический императив, служит и то, что в казуистических вопросах он тщательно трудится над определением, каким образом и в каких пределах следует выполнять обязанности человека по отношению к самому себе в различных мелких случаях жизни. Характерно, что он при этом доходит до правил относительно диеты, общественных удовольствий, вежливости и т. д. Но как ни педантично звучат эти соображения, все же они служат лишь доказательством того, что он сам выполнял то, чего требовал в качестве высшего принципа для всей нравственной жизни — чтобы человек всегда и везде осознавал свои обязательства, чтобы он поступал лишь согласно с ними и чтобы при каждом шаге в практической жизни он не упускал случая строго проверить себя перед своей совестью.

В изложении обязанностей по отношению к другим людям ригоризм Канта проступает еще сильнее. Здесь он прежде всего отказывается признать нравственную ценность тех поступков, которые вытекают из естественного чувства — «патология сострадания» не принадлежит к области морали.

143

Метафизика нравов. Учение о добродетелях

Если человек потому благодетельствует другим людям, что не в состоянии видеть их страданий, то это может иметь очень благоприятные последствия и быть очень выгодным для общественной жизни, но нравственную ценность подобный поступок имеет лишь в том случае, когда его мотивом служит признание благодеяния обязанностью и человек выполняет ее вопреки собственной склонности. Здесь Кант действительно доходит до таких выводов, что как будто бы необходимым условием действительно нравственного поступка является совершенно безнравственная природная склонность индивидуума и что всего больше препятствий для нравственного образа действий следует ожидать со стороны именно так называемых добрых побуждений сердца. Сюда-то и метили известные эпиграммы Шиллера⁵⁵, направленные против кантовского ригоризма. И действительно, они попадают в его больное место. Данное Кантом определение понятия нравственной жизни заранее предполагает победу нравственного побуждения в его борьбе с побуждением чувственным и, таким образом, нравственный закон потерял бы для него свою ценность, если бы к тому же результату можно было прийти посредством естественного закона психологических склонностей. Для Канта ценность нравственного закона и обусловленного им свободного поступка заключаются именно в том, что они требуют чего-то иного по сравнению с тем, к чему привел бы закон природы. «Я обязан» имеет смысл лишь в противоположность к «я вынужден». Императивный характер кантовской этики неизбежно обуславливает такое понимание жизни естественных побуждений, согласно которому эта жизнь, предоставленная самой себе, не необходимо, а разве только случайно приводила бы к легальным результатам, в большинстве же случаев она прямо противоречила бы нравственному закону. Вследствие этого Кант неизбежно является сторонником *этического пессимизма*. В безусловном «я должен» нравственного закона заключается, в виде предпосылки, утверждение, что этому закону с необходимостью противоречит естественное побуждение. Человек воспринимает нравственный закон как норму лишь потому, что против этого закона восстает его естественное побуждение. Этический пессимизм сказался в учении о коренном зле, и эта позиция Канта принципиально разобщает его с Руссо, для которого исконные прекрасные качества человеческой природы были неопровержимым догматом.

В дальнейшем развитии своего учения Кант подразделяет обязательства перед другими людьми на обязанности любви и обязанности

144

уважения и приходит к выводу, что обе эти категории с наибольшим совершенством соединяются в отношении дружбы, в адрес которой он высказывает восторженные похвалы как самому чистому и самому нравственному из отношений, возможных между людьми. В этом ограничении нравственных обязанностей личными отношениями

индивидуумов моральная философия Канта еще подчиняется общей тенденции XVIII века, принципы которого не позволяли постичь нравственную ценность политических учреждений. Вследствие этого и этика Канта в общем итоге тоже остается индивидуалистической: единственный человек в его нравственной работе над самим собой и в его личных отношениях к другому человеку — вот что с его точки зрения служит объектом нравственного законодательства. Даже при разделении своего учения на части Кант уже заранее относится к общественным учреждениям так, как будто в них проявляются лишь легальные, но нет никаких внутренних, в собственном смысле слова нравственных отношений человеческой жизни. Между тем именно Кант положил прочное начало решению научной задачи, состоящей в осознании той нравственной цели, которую должны выполнять эти учреждения, и той нравственной основы, на которой они покоятся.

Это своеобразие Канта особенно отчетливо проявляется в том, что в его учении *философия права* и этика четко разграничены, а отношения между ними отличаются значительной сложностью. В силу разведения легальности и моральности Кант твердо придерживается взгляда, высказанного Томазиусом, а после него Вольфом, согласно которому учение о праве имеет дело лишь с внешней обстановкой человеческой жизни. В этом учении речь идет о поступках, а вовсе не о намерениях. Оно представляет собой царство внешних явлений и принуждения. Поступки могут быть вынужденными, намерения — никогда. Но, с другой стороны, для Канта правовая совместная жизнь людей есть также и проявление их практической сущности, а потому и в ней должен обнаруживаться общий принцип практического разума. Таким образом, на других основаниях, при помощи иных форм и формул, Кант, в конце концов, приходит к мысли Лейбница, что философия права должна составлять лишь одну из частей общей практической философии и исходить из ее основных принципов. Но в то же время Кант не допускает, что учение о праве может опираться на этику, то есть на учение о частных нравственных обязанностях единичных лиц.

145

Философия права и учение о государстве

Поэтому, хотя Кант и не кладет в основание философского объяснения правовой жизни никакого нравственного отношения, все-таки и эта жизнь служит в его глазах выражением практического разума и потому должна быть выведена из основного закона нравственности. А этот основной закон есть закон автономии или свободы. *Свобода* является для Канта центральным понятием практической философии. Она служит основанием индивидуальной нравственности, она же есть понятие, представляющее

собой главную цель общественной жизни людей, так как в этой жизни осуществление индивидуальной свободы необходимо должно приводить к конфликтам. Политическая жизнь есть борьба людей за осуществление их свободы. Если бы каждый желал пользоваться свободой только для выполнения нравственного закона, то не возникало бы никаких конфликтов. Но человек зол, он превращает свою свободу в произвол, и потому приходится ставить вопрос: существуют ли условия, при которых произвол одного человека по отношению к другим может быть ограничен посредством общего закона свободы и при которых таким образом можно избежать конфликтов? Общую совокупность данных условий Кант называет *правом*.

Отсюда сразу становится очевидным, как Кант должен относиться к понятию, которое в учении о естественном праве называется правом врожденным. По учению Канта, у человека нет ничего врожденного, кроме свободы и неотъемлемого права осуществлять ее, кроме предназначения и способности самому предписывать себе закон и права поступать сообразно с таким законом. Все остальное должно быть приобретено на основании этой свободы и посредством нее. Но человек не может создавать правовых отношений для себя одного. Они возникают лишь потому, что существует общая воля, которая санкционирует осуществление свободы единичного лица в известных границах, в которых свобода другой личности не уничтожается. Эта общая воля делает, таким образом, подобные притязания единичной личности обязательными для всех. Такая общая воля возможна лишь благодаря наличию государства и потому для Канта право в собственном смысле слова возможно лишь внутри государства и через его посредство. Ибо сущность права подразумевает принудительный характер его законов, поскольку они касаются внешнего склада человеческой жизни, а принудительными эти законы будут лишь вследствие главенства общей воли, выраженной в общественных учреждениях.

146

Таким образом, хотя все отношения, принадлежащие к понятию так называемого частного права и регулирующие отношения единичной личности к другой единичной личности, встречаются уже и в естественном состоянии, где являются лишь «предварительными» («*provisorisch*»), только в государстве они становятся «окончательными» («*peremtonsch*»).

Рассматривая эти отношения частного права, Кант наряду с вещным правом собственности и личным правом договора выделяет «вещно-личное» право брака и семьи. Для семьи и брака Кант сумел найти лишь правовую основу. Нравственная же их сторона осталась до такой степени не понятой, что это едва ли можно объяснить только лишь обстоятельствами его личной жизни. Он рассматривает брак исключительно как правовое отношение, вообще не относящееся к этике. И все-таки и здесь свое мнение о моногамии как единственной законной форме брака, Кант подкрепляет нравственными

основаниями — выводами из категорического императива и из его запрещения пользоваться когда бы то ни было человеком лишь как средством.

Что касается учения о государстве, здесь Кант, скорее по изложению, чем на самом деле, присоединяется к теории договора. Но следует совершенно ясно представлять себе сущность критического метода, чтобы не прийти к ложному пониманию этого учения. У защитников концепции естественного возникновения права учение о договоре является объяснением эмпирико-исторического государства. В этом учении высказывается надуманное предположение, что люди, убедившись в невозможности естественного состояния, заключили между собою договор с тем, чтобы образовать государство и чтобы каждый единичный индивидуум повиновался общей воле. Для Канта же обязательный в правовом отношении договор возможен лишь в самом государстве. Когда он говорит, что государство сводится к договору, данный тезис может иметь лишь тот смысл, что если искать правовое основание для государства, то можно найти его только в договоре, который уже предполагает существование самого государства. Вследствие этого *государственный договор* есть «регулятивная идея» абсолютного обоснования государственной жизни, причем эту идею следует искать лишь в самой же государственной жизни. Государственная жизнь представляет собой абсолютный факт общей человеческой жизни и условие, само по себе безусловное, для всех ее отдельных правовых форм.

147

В изложении учения о государстве Кант усматривает сущность последнего в принципе справедливости. Осуществление этого принципа он видит в разделении властей на законодательную, исполнительную и судебную. Лишь при таком разделении возможно господство закона и исчезновение несправедливости. Но законодательство должно целиком и полностью выражать общую волю, поэтому каждый гражданин обязан свободно и с таким же правом, как и всякий другой, участвовать в законодательной деятельности. С точки зрения чистого права, это возможно лишь в «республиканской» форме правления. Однако в конституционной монархии с монархической исполнительной властью не только соединима точно такая же деятельность, но сверх того, в этом-то сочетании всего более и гарантируется фактическое выполнение всеобщей воли. И только в этом смысле Кант с живой радостью приветствовал республиканские тенденции в образовании североамериканского союза и во французской революции. Но в вопросе об идеальном государстве он полностью разделял мнение Локка и Монтескье и республика представлялась ему наиболее достойной осуждения формой государственного устройства с того мгновения, как только она поступается абсолютным значением законов и дает простор произволу отдельных лиц. Противоположным этому примером чистого господства права Кант считал

восхищавшее его государство Фридриха Великого, в котором он видел воплощение в политическую форму сознания тех обязанностей, которые предписываются категорическим императивом. Вместе с тем, в этом государстве он находил и осуществление того условия, которое он считал достаточным, для гарантии участия отдельной личности в устройстве общественной жизни — свободу выражать свое мнение, неограниченную гласность.

Но, по Канту, задача государственной власти еще не исчерпывается выполнением предписаний закона, и ее право вторгаться в жизнь индивидуума не ограничивается тем, что принуждение к исполнению приказаний и запрещений государства происходит с помощью внешней силы. С его точки зрения, к нравственному понятию справедливости, которое должно быть осуществлено государством, относится сверх того еще и понятие возмездия. Этим самым *право наказания* трактуется не как продукт эмпирических потребностей и принуждений, не как средство вселить уважение к закону и внушить страх перед его попранием и не как педагогическое средство исправления, но как общественный акт возмездия, предписываемого справедливостью.

148

Нравственное сознание, полагает Кант, требует, чтобы поступок был искуплен страданием, за осуществление которого должно отвечать государство, так как единичное лицо не в состоянии сделать это. В этом смысле слова Кант выступает за сохранение смертной казни: если гибнет справедливость, то людям уже совершенно не стоит жить. Наказание должно быть приведено в исполнение не только из-за его пользы, но и ради его нравственной необходимости. Кантовская теория наказания, как бы ни был открыт для нападков ее основной принцип, будто бы чувство возмездия есть нераздельная составная часть нравственного сознания, все же служит самым лучшим доказательством того, что он считал государство не только механизмом для устройства внешней совместной жизни людей, но и в глубочайшем смысле слова институтом практического разума человеческого рода, продуктом нравственности. Все его учение о государстве сводится к основной мысли о том, что государственная правовая жизнь должна состоять в устройении внешней совместной жизни людей согласно принципам нравственного разума.

Именно поэтому он вступает в самое резкое противоречие со всеми прежними теориями, всегда искавшими цель государства под влиянием эвдемонизма — безразлично, принимали ли они за руководящую нить индивидуальное или социальное благополучие. В этом смысле понимание истории у Канта получило большую глубину, и если не в решении, то в принципиальной постановке проблем *философии истории* Кант оказал ей

чрезвычайно важную услугу тем, что, опровергая односторонность натуралистического учения Гердера, он, со своей стороны, дополнил его взглядом с более высокой точки зрения. Кант так же должен был признать, что в истории речь идет о процессе, отдельные стадии которого естественно необходимым образом обусловлены, что, таким образом, естественное развитие есть единственный принцип, при помощи которого может быть познана связь между частными фактами. Но для него «философия истории» должна давать нечто большее, чем простое распутывание многосложной ткани, составляющей предмет истории. В истории развивается человек, а человек есть не только цвет мира чувственного, но также и составная часть мира сверхчувственного. Поэтому развитие его следует рассматривать также и с точки зрения цели, составляющей основную категорию нравственного мира.

149

Философия истории

Историю человека нельзя философски понять, не зная ее цели. Лишь знание той задачи, которая должна быть выполнена посредством этого развития, дает возможность судить о том, были ли в нем отдельные движения действительными шагами вперед или назад. философия истории как оценка исторического процесса существует лишь при условии телеологической точки зрения. В скрытом виде телеологическая точка зрения присуща и натурализму, но при этом целью признается благополучие в грубой или более утонченной, в индивидуальной или социальной форме. У Канта же цель истории нравственная. С другой стороны, по той же самой причине необходимо помнить, что при кантовском понимании противоположности между чувственным и сверхчувственным не может быть и речи о том постепенном переходе от природы к нравственному миру, который Гердер, как истый последователь Лейбница, старался представить в своих «Идеях»⁵⁶. Основные понятия философской системы Канта требовали от него совершенно иной формулировки вопросов и ответов, и та осмотрительность, с которой он, с одной стороны, приспособлял к своим принципам принципы эпохи Просвещения, а с другой — одновременно определял последним их должные пределы, всего яснее проявляется в его маленьких статьях, рассматривавших эти вопросы. Здесь он стоял перед величайшей проблемой, волновавшей умы XVIII века, перед вопросом об *отношении человеческой культуры к природе*. Под влиянием эвдемонизма ответ на этот вопрос давался всегда в том смысле, что значение, происхождение и цель культуры заключается в достижении большего благополучия, чем то, какое в состоянии предоставить человеку как существу чувственному природа. В конце концов, такой подход привел в учении Руссо к выводу, что культура не достигает этой цели, что она хуже естественного состояния и что поэтому нужно порвать с ней все связи и пойти новым и лучшим путем. Кант

сохранил эти мысли женеvского философа во всей их силе и над взглядами Руссо возвысился лишь в том отношении, что на основе своей философии выработал иное понимание культуры.

Культура есть сознательная работа человеческой воли и поэтому ценность ее заключается в ее нравственном характере. Говорить о естественном состоянии человека имеет смысл лишь постольку, поскольку под ним подразумевается естественная жизнь стремлений, направленных к благополучию еще без всякого осознания нравственной задачи. Это — состояние абсолютной невинности, состояние райского блаженства.

150

Оно не есть факт опыта. Но если представлять его (и Кант делает это вместе с Руссо) как состояние, предшествующее культуре, то исходя из его эвдемонического характера нельзя понять постепенного развития нравственного сознания. Знание нравственного закона возникает сразу и может основываться лишь на том, что данный закон входит в сознание лишь при своем нарушении. Когда в человеческой природе проявляется коренное зло, вместе с этим должны проснуться и совесть, и сознание нравственной задачи. «Предполагаемое начало» всемирной истории, то есть идея этого начала, хотя и возможная, но не доказуемая посредством опытного знания, есть проявление коренного зла, восстание против нравственного закона, входящего в сознание при самом восстании — это и есть *грехопадение*. И после такого возникновения нравственного сознания вся история человечества представляет собой лишь работу воли над задачей приведения себя в соответствие с нравственным законом. С грехопадением естественное состояние утрачено навсегда, потому что, раз нравственное сознание возникло, оно уже никогда не может исчезнуть. Но вместе с естественным состоянием исчезает навсегда и простодушное осуществление стремления к благополучию. Изгнанный из рая, человек испытывает тягость труда. Теперь начинается антагонизм сил, теперь складывается и усложняется игра общественной жизни, теперь растет добродетель, а вместе с ней и порок. Напряжение сил становится все сильнее и сильнее, из разрешения каждой задачи возникает новая, еще более трудная. И в то время, как нравственная работа, хотя и бесконечно медленно и с перерывами, но все же продвигается к своей цели, внешние отношения человеческой жизни настолько усложняются, что счастье индивидуума становится все более сомнительным и более редким. Каждое приобретение в нравственной культуре покупается ценой потери в естественном благополучии отдельной личности. Нравственная работа человека возможна лишь как отречение от своего естественного благополучия. Ввиду этого культура со всей своей работой и со всем страданием, которое в необходимой и во все возрастающей степени связано с ней, действительно была бы, как это и казалось Руссо, безумием и преступлением по отношению к счастью единичного индивидуума, если бы

именно благополучие было назначением человеческого рода и если бы ценой отречения от райского блаженства не приобреталось высшее, абсолютное благо нравственности.

151

Начало и цель всемирной истории

При тех потерях, которые при данной работе культуры испытывает каждая отдельная личность, утешение может состоять лишь в том, что приобретает целое. Но это приобретение целого заключается не в благополучии, а в достижении нравственной цели — ведь нелепо говорить, как это часто делают, о росте общего благополучия в то время, когда возрастает неблагополучие всех отдельных индивидуумов. Высший принцип всей нравственности заключается в свободе, поэтому, если существует цель, которая делает культуру понятной и этически настолько оправдываемой, что ради нее следует мириться с ее необходимыми темными сторонами, то цель эта — в свободе. *История человечества есть история свободы.* Но история есть процесс внешней совместной жизни разумных существ, поэтому цель ее — цель политическая: она заключается в осуществлении свободы в *совершеннейшем государственном устройстве.* А эта цель не была бы достигнута, если бы к ней пришло одно только государство со своими учреждениями, потому что в таком случае оно подвергалось бы каждую минуту опасности со стороны других государств. То состояние, в котором в настоящее время государства находятся по отношению друг к другу, есть естественное состояние борьбы, при которой приходят в движение все безнравственные силы. *Война* в нем имеет нравственное законное основание лишь постольку, поскольку народ опасается за свое государственное существование и защищает его. Возможность подобного опасения исключалась бы лишь в том случае, если бы между государствами существовали действительные правовые взаимоотношения, если бы была осуществлена идея *международного права.* А это, в свою очередь, было бы возможным лишь в том случае, если бы все государства заключили между собой союз, который решал бы их споры в качестве верховного суда. В противоположность космополитическим мечтаниям о всемирной республике Кант самым решительным образом выступает за необходимость особых организаций для разных государств, не ища однако для этого основания в национальности. Для него *право всемирного гражданства* ограничивается лишь правом на повсеместное гостеприимство и свободное переселение. Даже такое положение, при котором гражданин одного государства не считается врагом в другом государстве, как это бывает в естественном состоянии, может быть правовым образом достигнуто во всем своем совершенстве лишь при посредстве *союза государств.*

Но в этот союз могли бы вступать лишь такие государства, в которых не только вопросы внутреннего законодательства, но также и внешней политики решаются единственно волей народа. Вследствие этого «республиканское» устройство всех государств и третейский союз их между собой были бы условиями *«вечного мира»**, который Кант видит в бесконечно отдаленном конце всемирной истории как «высшее политическое благо». Будучи далеким от утопических мечтаний, чтобы желать осуществления этой идеальной цели или же считать ее осуществимой уже в настоящем, Кант принимает ее за масштаб, согласно с которым только и можно определять ценность всемирных событий. С той же точки зрения, что и Лессинг, рассматривает Кант историю религий, нравственную жизнь индивидуума и все культурное развитие человеческого рода. Нравственная задача отдельной личности и историческое развитие человеческого рода стремятся к одной и той же цели: к реальности свободы в чувственном мире. Но эта цель есть идея, осуществление которой лежит в бесконечности и которая в опыте никогда не может быть достигнута. Господство невидимой церкви, царство Божие на земле, нравственное совершенство индивидуума и вечный мир государств — все это лежит в одной и той же точке — в точке взаимного пересечения параллелей.

В этом-то нравственном масштабе, который Кант прилагает к оценке всякого развития, и в его принципе — вести бесконечную работу ради цели, которая недостижима в опыте — и заключается величие Канта по сравнению с *эпохой Просвещения*. Он разделяет непоколебимое убеждение этой эпохи в том, что нет иной истины, в которую мог бы верить человек, кроме истины разума, и потому утверждает, что философское познание представляет собой критический масштаб для всех положительных дисциплин. Но XVIII век считал себя уже обладающим истиной разума в теоретическом познании. Кант же разрушает эту иллюзию, и между тем как люди, считавшие себя представителями этой эпохи, проповедовали это свое мнимое знание как новую догму. Кант самым решительным образом выступает против данного притязания «просветительства». Именно этим-то упрямым рационализмом век Просвещения и доказывает, что он не есть век просвещенный. Но он содержит в себе все предпосылки для того, чтобы сделаться таковым.

Преодоление дуализма

Чем больше выясняется тот принцип, что истинное достояние разума есть то, что приобретено им самим, что сущность просвещающегося духа состоит не в усвоении так называемых либеральных мнений, а скорее в направленной на

изучение самой себя работе мышления, тем больше постигает человеческий разум свое нравственное предназначение, которое одновременно составляет и глубочайшее содержание его познавательной жизни. Не взгляды и догмы, а намерения и цели удовлетворяют устремления разума за пределы опыта. Чувствовать свое единство с другими в этих намерениях и целях, работать над их выполнением с полным сознанием человеческих обязанностей и при этой работе чувствовать свою живую связь с высшим мировым порядком — это, и только одно это, и есть истинное просвещение. Если Кант сказал, что в таком смысле его век есть век Просвещения, то он мог утверждать это лишь постольку, поскольку сам же он с помощью своей философии придал своему столетию этот характер и заставил его возвыситься над самим собой.

5 (61). Эстетическая философия Канта

Критицизм характеризуется прежде всего тем, что корни своего мировоззрения он с полным, научно обоснованным убеждением усматривает не столько в теоретическом, сколько преимущественно в практическом разуме. Но отсюда же вытекает и его дуалистический характер. *Дуализм* вещи в себе и явления, сверхчувственного и чувственного миров, проходящий через все учение Канта, есть дуализм практического и теоретического разума. Но во всех отношениях несправедливо было бы утверждать, что этот дуализм расщепляет систему Канта. Его убеждение в глубочайшем тождестве обеих этих форм деятельности человеческого разума выступает повсюду в его философии. Вся работа теоретического разума определяется, в конце концов, теми задачами, которые ставит перед ним практический разум, и, с другой стороны, твердость нравственной задачи находит свое основание именно в том противоречии, в каком она находится с чувственной природой человека. Таким-то путем во всех своих видоизменениях практический и теоретический разум постоянно ссылаются друг на друга и вместе указывают на то единство, законченного вида которого ни один из них не может достичь в отрыве от другого.

154

В теоретическом разуме только чувственный человек имеет свое полное значение, только он один является здесь принципом познания, а человек сверхчувственный представляет собой лишь проблемное указание границы. В практическом же разуме человек сверхчувственный хотя и повелевает человеком чувственным, но в последнем он находит лишь тот предел, который следует преодолеть для достижения своей бесконечно далекой цели. Определяя и ограничивая таким образом друг друга, теоретический и практический разум требуют объединяющей функции, в которой выразилось бы их основное тождество, в силу которого только и могли развиваться между

ними вышеуказанные отношения. Если бы существовали только теоретические и практические формы и виды деятельности разума, то их внутренняя переплетенность, которую учение Канта обнаружило во всех отдельных пунктах, была бы самым загадочным из всех фактов. Вследствие этого, заключение, к которому пришла критика способности суждения, вытекает не из личного стремления Канта к построению системы. Напротив, фундаментальной основой определяющего и решающего принципа кантовской философии является «систематический фактор», без понимания и признания которого имеешь перед собой лишь *disjecta membra philosopha*⁷.

Таким образом, преодоление дуализма можно искать лишь в такой функции разума, которая в равной мере была бы причастна и теоретической и практической жизни, но которая, однако, сохраняла бы свою изначальную своеобразность. Теперь-то и становится понятным, почему Кант примкнул к тому направлению эмпирической психологии, которое рядом с представлением и желанием стремилось ввести еще третью основную функцию человеческой психики под именем чувств. Эмпирически в чувствах обнаруживается требуемое двойное отношение к обоим другим родам деятельности. Они заключают в себе содержание, данное представлением, и приводят его в более или менее ясно выраженную связь с целью, представляющей собой то, что формирует желание. Вследствие этого дуализм кантовского учения можно преодолеть не иначе, как указав на сообразную с разумом форму чувствования. И, таким образом, рядом с двумя прежними вопросами о том, существуют ли априорные познания и существуют ли априорные желания, возникает еще третий: *существуют ли априорные чувства*[^]

155

Преодоление дуализма

«Критика способности суждения», предметом которой является решение этого вопроса, дает ему еще и другую формулировку, расширяющую в то же время и его содержание. В кантовском мировоззрении друг против друга находятся два мира — чувственный и нравственный. Первый есть мир познания, второй — мир веры. Один является царством природы, другой — царством свободы; в одном господствует необходимость, в другом — цель. Но абсолютный дуализм, устанавливающий между ними непроходимую пропасть, опровергается фактом человеческого сознания, которое, при посредстве своей объединяющей функции, в равной мере принадлежит обоим мирам. А если они, вследствие отсутствия какой-либо связи между ними, до такой степени не могут быть прямо соединены друг с другом, то, значит, их соединение достижимо лишь путем подчинения одного из них другому. При этом в философии Канта не может быть никакого сомнения

относительно того, как при таком подчинении должны распределяться роли. Ведь все заблуждения прежней философии вытекали как раз из подчинения практического разума теоретическому. Отсюда же возникло и ошибочное стремление построить мораль на метафизике, что в действительности невозможно. Отсюда возникло и фаталистическое мнение, будто бы то, что считается свободой, есть лишь род необходимости. Отсюда же возник и натурализм, стремящийся рассматривать мир целей как продукт естественной необходимости. И в самом деле, все противоречия, существующие по отдельным вопросам между Кантом и, например, Лейбницем или Юмом, можно свести к тому, что у последних признается примат разума теоретического, а у первого, напротив, практического. Перенесение философской точки зрения из области теоретического разума в область практического есть, быть может, самое яркое выражение всего того переворота, который в истории новой философии связан с именем Канта.

Подчинение мира чувственного миру нравственному есть требование практического разума, которое никогда полностью не может быть выполнено в деятельности человека. Спрашивается: не может ли удовлетворять этому требованию также и наша деятельность представления, и не можем ли мы таким путем достигнуть непосредственно сознания единства нашего разумного существа? Спрашивается: *не можем ли мы мыслить царство природы подчиненным царству свободы* и не существуют ли необходимые и общезначимые формы, согласно с которыми это должно происходить?

156

Но уже изначально ясно, что это подчинение никогда не может быть функцией познания, ибо познание не соприкасается с миром нравственным и потому не может постичь отношения к нему мира чувственного. В психологической схеме Канта функция подчинения вообще обозначается как способность суждения. Поскольку это подчинение должно носить чисто теоретический характер, оно должно или логически подводить понятие под его родовое понятие, или трансцендентально подводить чувственную интуицию под категорию. В обоих случаях оно дает такое определение, которое необходимо для познания предмета. В противоположность этой *«определяющей»* функции Кант называет *«рефлектирующей»* ту способность суждения, в силу которой мы, не расширяя этим нашего познания о предмете, подчиняем его такой точке зрения, принцип которой мы заимствуем не из познания этого предмета, а скорее из наших собственных отношений к нему. Познание определяет понятие явления природы, объясняя его из его собственных причин и подчиняя всеобщим законам. Если же мы, напротив, называем один и тот же предмет приятным или неприятным, то это есть лишь *способ рассмотрения*, который мы привносим в предмет от себя и с помощью которого мы посредством рефлектирующей способности суждения выходим за пределы теоретического его усвоения. Очевидно, что

все подобные оценки находятся в самой тесной связи с *чувствами*, которые возникают у нас по отношению к познанным предметам. Всякое чувство есть акт синтеза, с помощью которого мы связываем представление о предмете с нашим субъективным состоянием. В этом смысле критика рефлектирующей способности суждения есть исследование априорных форм чувств.

Всякое чувство связано или с удовольствием, или с неудовольствием. Это «или — или» может быть основано лишь на том, что предмет, к которому относится связанное с чувством представление, соответствует или не соответствует какой-либо потребности. А такие потребности в самом общем смысле мы называем целями. Следовательно, все *целесообразное* соотносится с чувством удовольствия, а все нецелесообразное — с чувством неудовольствия.

157

Чувство и целесообразность

В каждом чувстве содержится подведение представляемого нами предмета под какую-нибудь цель. Таким образом, в рефлектирующей способности суждения, которая в своей эмпирической форме тождественна с миром чувств, высшее единство нашего духовного существа проявляется именно в том, что она подводит предмет познания под какую-нибудь цель. Но подобное эмпирическое поведение, будучи совершенно произвольным и субъективным, никогда не могло бы иметь необходимого и общезначимого характера. В априорности этого единства разума мы можем убедиться лишь потому, что существуют необходимые и всеобщие образцы подведения, связанные со столь же необходимыми и всеобщими чувствами.

Действительно, мы претендуем на обладание такими чувствами. Есть два рода подобного отношения разума к предметам, отличающиеся один от другого только тем, что в одном из них превалирует наше рассмотрение, в другом — наше чувство. Вследствие этого первый тип отношения имеет большее сходство с нашей теоретической деятельностью и подвергается опасности прослыть за познание. Лишь во втором случае полностью проявляется сущность чувств.

Вся деятельность рефлектирующей способности суждения сводится к рассмотрению естественных предметов с точки зрения целесообразности. В этом и заключается подведение природы под основную категорию царства свободы. Но эта целесообразность может выражаться в нашем рассмотрении двояким образом: либо мы называем целесообразным предмет независимо от его воздействия на нас, либо мы испытываем как целесообразное его воздействие на нас и в этом смысле называем данный предмет прекрасным или возвышенным. Таким образом, речь идет, соответственно, об

объективной или субъективной целесообразности естественных предметов. В первом случае способность суждения поступает *телеологически*, во втором — *эстетически*. При телеологическом рассмотрении главным в функции суждения является сообразное с рассудком признание отношений данного предмета целесообразными, а чувство приятности присоединяется лишь как нечто постороннее. Во втором случае суть дела заключается в воздействии на нас наших чувств, и лишь при аналитическом исследовании в нашем сознании ясно выступают отношения целесообразности. В обоих случаях очевидно, что мы не действуем ни чисто теоретически, ни чисто практически, поскольку рассматриваем предметы с точки зрения, вытекающей из наших потребностей, не исключая всеобщих и необходимых потребностей.

158

Поскольку мы привыкли именовать такой образ действия в более общем смысле эстетическим, всю эту часть учения Канта можно назвать эстетической философией, тем более, что самостоятельность, подобная присущей обеим другим частям критической философии, встречается здесь лишь в эстетике, в то время как его учение о телеологии занимает несколько сомнительное место между теоретической и эстетической (в более широком смысле) функциями. Речь идет о следующем: поскольку телеологическое рассмотрение должно быть всего только рассмотрением, а не познанием, оно остается эстетической функцией, а поскольку оно ищет в предмете целесообразность и утверждает ее объективность, постольку оно носит теоретический характер и его лишь с трудом можно отделить от деятельности познания.

Для обоснования *телеологических априорных суждений* метод критицизма требует прежде всего анализа тех условий, при которых только и возможны данные суждения. Условия эти становятся наиболее понятными, если, в свою очередь, найти те побуждения к *телеологическому рассмотрению*, которые заключаются в познавательной деятельности. В этом отношении в «Критике способности суждения» Кант развивает два новых *предельных понятия* теоретического разума. С полным правом можно сказать, что его исследования в области теории познания заканчиваются лишь здесь, и это утверждение позволяет лучше всего показать, что телеология представляет собой пограничную область между теоретическим и эстетическим образом действий разума.

Одно из этих двух предельных понятий развивается посредством размышления о тех границах, которые априорному познанию природы предписывается его законсообразностью. Всеобщее и необходимое познание развития природы уже изначально ограничивает себя одним лишь изображением законов, господствующих в этом развитии. Частное

содержание каждого единичного явления природы, его специфическая особенность не может быть познана *a priori*, но оно представляет собой факт и, согласно закону причинности, тоже требует объяснения. Ясная формулировка этой потребности науки принадлежит к числу наиболее глубокомысленных соображений Канта.

159

Спецификация природы

Фундаментальную ошибку философии эпохи Просвещения составляло именно то обстоятельство, что она, в своем удивлении перед великой закономерностью природы, не придавала значения единичному явлению и что в эту эпоху лишь историческое рассмотрение природы и философия чувства то здесь, то там обращали на него внимание. Таким образом, Кант вторично опровергает мнение тех, кто усматривал тенденцию его критики лишь в объяснении законов. Он заявляет о том, что «спецификация» природы входит в наше сознание лишь посредством опыта и что поэтому для априорного познания она остается «случайной». Хотя, согласно принципу причинности, мы можем с закономерностью вывести специфический характер данного единичного явления из другого явления, однако мы оказываемся точно в таком же положении по отношению к специфической особенности этого другого явления, и этот процесс для нашего познания уходит в бесконечность. Как Николай Кузанский и Спиноза, Кант полагает, что нет пути от бесконечного и безусловного общего к конечному и условному единичному и что следует рассматривать не имеющий начала и конца ряд конечного как явление бесконечного. Мировой процесс в своей причинной необходимости является тканью, составленной из бесчисленного множества нитей, которые постоянно переплетаются и, соединяясь, создают все новые и новые образы. Но если бы мы и могли полностью проследить направление каждой из этих нитей, если бы мы и могли увидеть все те необходимые последствия, которые каждый раз должна иметь встреча нитей, сама по себе в свою очередь имеющая причинно-необходимый характер, все же вся эта «система опыта» сама по себе оставалась бы для нас необъясненным фактом. Будь даже каждое состояние вселенной во всем своем объеме объяснено, согласно законам природы, как причинно-необходимое следствие ближайшего предшествующего состояния, все же весь этот процесс был бы доступен объяснению лишь благодаря тому, что какое-нибудь начальное состояние обусловило весь последующий процесс. Мыслить такое состояние, пользуясь при этом нашей интуицией времени, невозможно, а тем более нельзя познать его. И если бы даже мы и могли познать его, все же это начальное состояние было бы для нас лишь данным, непонятным фактом. В любом случае, приходится считать счастливым, хотя вполне случайным для нашего познания фактом уже то, что данное содержание восприятия оказывается в таком соответствии с нашей

организацией, что мы можем прилагать к нему логические и трансцендентальные формы разума.

160

Это отношение целесообразности между формами нашего мышления и данным для них содержанием совершенно не выводимо из нашего познания, следовательно, «случайно» для него. Случайность состоит в том, что частное содержание нашего опыта не создается самими нами, как формы опыта, а уже находится в нас изначально. Всеобщее и необходимое познание, простирающееся и на это частное содержание опыта, и на причины его соразмерности с формами опыта, было бы возможно лишь для такого духа, который создавал бы посредством своей интуиции и само содержание опыта. Понятие такого духа уже установлено в «Критике чистого разума». Это — понятие интеллектуальной интуиции или *интуитивного рассудка**. Для такого рассудка и спецификация природы являлась бы познаваемой *a priori*, ибо сам же он и был бы ее создателем**. Но уже доказано, что мы не обладаем таким интуитивным рассудком, что мы не можем познать его, а потому не можем и постичь, каким образом он создает весь мировой процесс со всем его специфическим содержанием. Но вместе с тем констатировано, что теоретически нельзя также и отрицать реальности такого интуитивного рассудка, что, напротив, в нашем нравственном сознании мы обладаем априорным основанием для веры в реальность общего творца чувственного и сверхчувственного миров.

И здесь, и в других местах, а именно в письме к М. Герцу (см. выше). Кант охотно употребляет для этого понятия более старый термин «*intellectus archetypus*» («непосредственно созерцающий интеллект, понятия которого являются первообразами предметов» (лат.) — прим. редактора).

* Во всех своих формулировках и философских вопросах Кант еле дует здесь тому ходу мыслей, который у Лейбница нашел выражение в том учении, что «фактические истины», которые человеческое познание не может возвести к вечным истинам, должны вытекать из истин, находящихся в божественном рассудке. При этом существенная разница между обоими мыслителями заключается в том, что для Лейбница, сообразно с догматическим характером его учения, из этого вытекало метафизическое познание противоположности между вечным и фактическим мирами, а также между возможными мирами и миром, выбранным и созданным божественной милостью, между тем как критицизм пре вращает это в субъективную противоположность познания и рассмотрения.

161

Спецификация природы. Целесообразность мира

Вследствие этого, если всеобщей и необходимой потребностью нашего рассудка является мысль о первопричине всей системы опыта со всем его содержанием, которое нам только дано, но к которому представляется целесообразно «подогнанной» вся организация нашей мыслительной способности, то отсюда вытекает всеобщая и необходимая потребность рассматривать природу так, как если бы она была продуктом интуитивного, то есть божественного рассудка.

Но созидание рассудком и целесообразное созидание являются тождественными понятиями, ибо рассудок оперирует на основе понятий, и коль скоро рассудок что-нибудь создает, он создает то, что согласуется с понятием. Поэтому рассмотрение природы как творения божественного рассудка, оказывается рассмотрением ее как целесообразной системы опыта. Следовательно, поскольку потребность в том, чтобы мыслить основание для спецификации природы, с одной стороны, и моральная вера в реальность божественного интуитивного рассудка, с другой, обладают характером всеобщности и необходимости, постольку у нашего разума есть априорное побуждение и основание *рассматривать всю причинную связь мирового процесса с телеологической точки зрения, согласно с которой его целесообразность изначально основывается на божественной творческой деятельности.* Подобное рассмотрение не является познанием. Физико-телеологическое доказательство бытия Божия невозможно и потому этот ход критических мыслей Канта следует отличать от его же размышлений в духе Ньютона, изложенных им во «Всеобщей естественной истории и теории неба». В данном труде из величайшего совершенства мировой машины делается причинное заключение о ее умопостигаемом творце, теперь же подобное доказательство теоретически отвергается. Однако при этом Кант сохраняет это «недоказуемое» в виде *разумно необходимого способа рассмотрения.* Для его личного убеждения то и другое сводится, конечно, к одному и тому же, но обоснование этого убеждения в принципе совершенно различно. Телеология теперь оказывается лишь способом рассмотрения, морально-эстетическим отношением, она изгоняется из области науки. Всякая попытка научного познания объяснить единичное явление природы посредством цели, которую оно должно выполнить, ошибочна: в познании любую вещь и все, происходящее в природе, можно выводить лишь из их причин, и предположение о целесообразных силах, вводимое в науку для объяснения единичных явлений, является «смертью» всего естествознания.

162

Причины, доступные нашему познанию, действуют с механической необходимостью. Если же обнаруживается, что, исходя из одной лишь механической необходимости, мы не можем постичь природу в ее целом, то этим самым мы оказываемся на *границе доступного нам причинного понимания.* И если в этом случае мы относимся к природному порядку,

взятому в его целом так, как будто он служит лишь формой явления для осуществления божественной целесообразной деятельности, то это всего лишь способ рассмотрения, хотя и необходимый и общезначимый.

Если теперь мы зададимся вопросом, каким именно содержанием может обладать божественная цель, которой в нашем способе рассмотрения мы вынуждены подчинить механизм причинности, то окажется, что это содержание, само собой разумеется, недоступно теоретическому познанию, а представляет собой лишь предмет практической веры. Вследствие этого в самом своем основании ошибочна всякая попытка указать, каким образом соединяются силы природы для того, чтобы создать благополучие и чтобы функцию одних существ поставить на службу пользе других, и в этом смысле «терпит неудачу всякая попытка теодицеи» — точно так же, как и то нагромождение полезностей, с помощью которого философия Просвещения выводила свои назидательные учения. По мнению Канта, не существует никакой «физической телеологии». Единственная божественная цель, в реальность которой мы можем верить — та, которой нас учит практический разум: *осуществление нравственного закона*. Здесь «Критика способности суждения» преодолевает ригоризм этического воззрения с помощью этого же воззрения, а дуализм «Критики практического разума» — посредством нравственной веры. Если ранее утверждалось, что естественная необходимость неизбежно находится в антагонизме с нравственным законом, то здесь это понимание ограничивается пределами индивидуальных стремлений, и на сцену выступает более высокая мысль, что весь механизм причинности мирового процесса, если его рассматривать в его целом, в последней инстанции все же с необходимостью следует трактовать как подчиненный делу осуществления нравственного закона и служащий ему одному. В понимании природы существует совершенно такое же примирение противоположностей, к какому стремилась кантовская философия истории в ее постижении эмпирической жизни человечества: как философия истории учила, что

163

последняя цель исторического развития в его целом заключается в осуществлении свободы в чувственном мире, так телеология учит, что весь механизм общей жизни природы в его целом следует рассматривать лишь с точки зрения той же самой цели — что установление царства Божия на земле есть конечный смысл всего эмпирического существования. Наши познавательные потребности всегда указывают на бесконечность, но сама бесконечность недоступна познанию — она есть постулат веры или только способ рассмотрения.

Таким образом, телеология Канта существенно отличается от докантовской не только своим основанием и притязанием быть не познанием, а необходимым для разума способом рассмотрения, но и всем своим

содержанием. Она ясно дает понять, что польза никоим образом не является телеологическим принципом. Отношениям пользы между различными вещами, которые познание может понять не иначе, как лишь в причинной связи этих вещей, этим отношениям, исходя из телеологического способа рассмотрения, она отводит только роль средств, подчиненных единственной абсолютной цели — нравственному закону. Однако из этого общего телеологического отношения механизма природы к божественной мировой цели еще отнюдь не вытекают единичные телеологические суждения о целесообразности единичных событий. Ведь каждое событие представляет собой лишь отдельное звено в бесконечной цепи механизма причинности и мы лишь в том случае могли бы понять, какое телеологическое значение имеет в этом механизме данное единичное событие, если бы охватили взлядом всю эту сеть причин включая ее мельчайшие составные части, и если бы могли себе представить, каким именно образом она подчиняется нравственной конечной цели. Но так как ни того, ни другого нет, то предельное понятие спецификации и системы опыта, взятое в связи с практической верой, может оправдать лишь рассмотрение природы вообще как такой связи явлений, которая в последней инстанции оказывается целесообразной.

В силу этого частные телеологические суждения до критики способности суждения нуждаются еще и в другом оправдании. Их можно признать возможными лишь в том случае, если существуют явления, которые без всякого отношения к чему-либо другому (даже к нравственной Цели), уже сами по себе представляются нашему рассмотрению целесообразными и объяснение которых лишь с помощью одного лишь причинного подхода связано с не преодолимыми трудностями.

164

Следовательно, подобные явления должны были бы иметь значение целесообразных без отношения к чему-нибудь такому, что должно было бы быть достигнуто с их помощью. Цель их должна лежать не вне их, а в них самих. А это возможно лишь в том случае, если мы считаем себя вправе рассматривать их в равной мере и как причину, и как следствие самих себя. Подобное тождество причины и следствия повсюду обнаруживается там, где что-либо целесообразно создается с сознательным намерением. Так, причиной произведений человеческого искусства служит идея того действия, которое они должны производить. Но в мире явлений, данном нам в виде природы, сознательное намерение никогда нельзя признавать причиной: природа знает лишь механическую деятельность. Если же некоторые из этих явлений производят такое впечатление, будто и в них идея целого определяет генезис и деятельность отдельных частей, и если для объяснения этого недостаточно лишь причинного понимания, то мы вынуждены рассматривать

подобные явления так, как если бы они возникли под влиянием мысли об их цели.

А все эти условия мы находим в *организмах*. Строй жизни организма таков, что последний можно мыслить не иначе, как лишь сложенным из его определенных частей. Но эти части не существуют до него и не служат основой его возникновения, напротив, эти части, в определенном виде и с определенной функцией, впервые возможны лишь в этом организме. Здесь части без целого невозможны так же, как и целое без частей. В том-то и заключается целесообразность организмов, что их органы устроены и функционируют именно так, как это необходимо для жизнедеятельности целого, и что, напротив, лишь строение целого организма впервые придает определенный смысл и значение виду и функции каждого своего члена в отдельности. Но эта целесообразность организмов, по мнению Канта, полностью ограничивается ими самими; она не касается того, какие действия будет выполнять организм по отношению к остальному миру. Взаимоотношения между целым и частями носят характер целесообразности постольку, поскольку то и другое может существовать лишь через посредство друг друга. Но этот *факт жизни* есть вместе с тем великая загадка для нашего познания.

165

Жизнь, как предельное понятие

Именно это взаимоотношение целого и частей и представляет непроницаемую тайну для механического объяснения природы, которое может понимать лишь целое как продукт частей и их закономерных движений, но которое не дает никаких сведений о том, как части определяются целым. Кант стремится доказать здесь положение, выдвинутое им еще во «Всеобщей естественной истории и теории неба» — что организация жизни есть непознаваемый факт. Он не только соглашается, но прямо требует, чтобы научное познание повсюду, куда только оно может проникать, открывало те виды причинной необходимости, которые проявляются в процессе жизни. Но если проследить их действие в отдельном организме, то всегда окажется, что они обуславливаются не только влияниями окружающего мира, но, прежде всего, еще и той *основной предрасположенностью*, которой изначально обладал организм в силу своего происхождения от другого организма. Физиологическое познание причинного механизма в органической жизни оканчивается понятием *зародыша*, в первоначальной предрасположенности которого следует искать условие всех его механических реакций на влияния внешнего мира. Происхождение же этого зародыша познание может связывать опять-таки лишь с другим организмом; *generatio aequivoca*[^] есть гипотеза недоказанная

и, вместе с тем, противоречащая всякому причинному объяснению. Таким образом, объяснение органической жизни всегда предполагает сам факт жизни, даже тогда, когда, пытается механическим путем вывести происхождение рас и даже происхождение родов из более простых организмов. Эту мысль Кант развил в применении к понятию *человеческой расы*, важному для его антропологических исследований. Он старался показать, что различные расы (Кант признавал четыре расы), способностью плодотворно скрещиваться доказывают свое происхождение от одного и того же рода, а также то, они с течением времени развились из этого единого рода под воздействием климатических условий. Но он обращает внимание на следующий факт: эта гипотеза с необходимостью предполагает наличие у человеческого рода способности развития или, как выразились бы теперь, способности к изменению или приспособлению, то есть первоначальной предрасположенности различно реагировать на различные климатические влияния. Кроме того, сама эта предрасположенность ускользает от всякого причинного объяснения.

166

Но его взгляд на значение органической жизни простирается еще и дальше. Он понимает, что та точка зрения, с которой можно было рассматривать отношение рас к общему роду, имеет, быть может, значение и для самих родов, и хотя в то время не было еще никаких эмпирических попыток и указаний для этого, он все-таки считает возможной, дозволенной и имеющей основание смелость «археолога природы», который, по следам древнейших революций, на основании механических законов с помощью процесса генерации вывел бы из первоначальной организации всю великую семью созданий в их все более целесообразном устройстве. Возможно и даже вероятно, что Кант был знаком с теориями исторического развития французских мыслителей (которые были более точно сформулированы **Ламарком**, конечно, лишь после появления «Критики способности суждения»), возможно, он близко познакомился с ними с помощью Бонне, которого тогда много читали в Германии. Кант относится к этим теориям, как к «отважным похождениям» познающего разума, достижение цели которых его естественнонаучному духу отнюдь не кажется в принципе невозможным. Но предположим, что эта затея была бы выполнена. Загадка жизни этим еще не была бы разрешена, но лишь отодвинута, ибо требуемая этой гипотезой *первоначальная организация* была бы совершенно столь же непонятна, как и теперешняя, взятая в ее отдельных фактах. *Жизнь есть предельное понятие в механическом объяснении природы*. Кант полагает, что возникновение организма из неорганической жизни недоступно нашему познанию. Возможно допустить и нельзя опровергнуть то, что он возник из неорганического существования по законам чисто механической причинности. Но этого процесса мы никогда не будем в состоянии ни постичь, ни доказать, ибо, в противном случае, мы и сами могли бы его

воспроизвести. Это — все тот же основной принцип кантовской теории познания: мы познаем только то, что сами и творим. В пределах единственно доступной нашему пониманию механической связи явлений природы целесообразность играет для нашего познания роль чуждого пришельца, и потому мы имеем право и вынуждены рассматривать ее как гостя из высшего мира, из мира целей.

167

Телеология, как эвристический принцип

Таким образом, те частные телеологические суждения, которые дают нам право применять телеологическое рассмотрение к необъяснимым посредством одной причинности фактам органической жизни, уже сами собой приходят в соответствие с общей телеологической точкой зрения на природу, а именно: посредством того факта, что целесообразнейший и совершеннейший из всех организмов, человеческий, включает в себе такую жизнь, в которой природа совмещается с нравственным миром, и эта природа хотя и служит средством, противодействующим нравственному миру, но все же в последней инстанции подчинена ему.

Таким образом, употребление телеологических принципов в философии таково, что они никогда не могут иметь значения *конститутивных принципов* познания природы. Объяснение природы не имеет с ними ничего общего. Задача употребления этих принципов заключается скорее в понимании жизненного процесса как индивидуумов, так в целых родов, как великого завершения причинно-необходимых процессов развития. Но если это объяснение будет последовательно критическим и добросовестным, то оно должно признать, что сама жизнь, то есть первоначальная ее организация, представляет для него предельное понятие, необъяснимый факт, и что оно не может опровергнуть той точки зрения, с помощью которой необходимая потребность разума возводит этот факт со всем необозримым рядом последующих целесообразных видоизменений к целесообразно действующей причине. Рассмотрение же отдельных целесообразных явлений имеет для естествоиспытания тот ценный смысл, что оно постоянно вызывает вопрос, путем какого причинного механизма осуществилась эта частная целесообразность. Если даже при разрешении этой задачи и остается всегда нечто необъясненное, заключающееся в том, что первичные органические задатки оказываются неотъемлемым звеном в этой познанной нами с указанной точки зрения цепи причин, все же именно наблюдение над целесообразностью и создает саму задачу и тот повод, под влиянием которых мы ценным образом обогащаем и расширяем причинное познание. С полным правом можно сказать, что такая разработка телеологической проблемы, какая указана Кантом, является наиболее основательным из всего того, что

когда-либо и доныне было высказано по этому вопросу. Существует ложная телеология, которая более не считает нужным исследовать причинную связь вещей, коль скоро констатирован факт их целесообразной связи друг с другом. Против нее Кант восстает самым решительным образом.

168

Целесообразность не есть принцип объяснения природы. Однако существует и истинная, кантовская телеология. Эта телеология усматривает в том впечатлении целесообразности, которое органическая жизнь неизбежно вызывает в созерцающем ее разуме, лишь одну задачу — выявить причинную зависимость, посредством которой осуществляется эта целесообразная связь вещей друг с другом. Все целесообразное в природе есть чудо. Ложная телеология, как бы она ни называлась, довольствуется «*admirari*»⁹. Для истинной телеологии удивление служит лишь побуждением для исследования роли причинности в целесообразной связи. Телеологическая точка зрения есть не конститутивный принцип познания, а лишь *эвристический принцип исследования*, и в познании органической жизни он представляется наиболее важным из всех принципов. Характер и задача исследования органической природы никогда не были сформулированы с большей глубиной и большим красноречием, чем в кантовской «Критике телеологической способности суждения»⁰.

Таким образом, телеологические принципы остаются проблемными для объективного познания и представляются лишь субъективно необходимыми для нашего рассмотрения вещей. Еще сильнее сказывается субъективизм Канта в его *эстетике*. Уже при формулировании задачи эстетики он ставит свои исследования на субъективную точку зрения. Кант спрашивает не о том, что прекрасно, а о том, каким путем возникает субъективное состояние, в котором предмет затрагивает нас таким образом, что мы называем его прекрасным, и на чем основывается необходимость этого состояния и его способность передаваться другим людям? Предметом «Критики эстетической способности суждения»⁶¹ является эстетическое чувство с его притязанием на априорность. Прежде всего нужно совершенно точно определить границы этого предмета исследования, так как его выделение из пограничных с ним областей как в эмпирической действительности, так и в популярных изложениях очень неопределенно. Кант старается строго отделить понятие красоты как от приятного и полезного, так и от хорошего, то есть от тех обеих противоположностей, между которыми эстетика вольфовской школы помещала прекрасное как постепенный опосредующий переход от одной к другой.

169

Прекрасное

Хотя он и приписывает способности суждения аналогичное положение посредника между чувственностью и разумом, но это положение имеет значение не постепенного перехода, а, скорее, синтеза принципиально различных функций. «Приятным» мы называем все то, что хорошо действует на наши чувства и потребности, «полезным» — то, что соответствует стремлению, направленному к этой приятности, «хорошим» — то, что удовлетворяет нравственной задаче. Как ни различны эти виды деятельности, их общая черта состоит в том, что чувство удовольствия, овладевающее нами при соприкосновении с приятным и хорошим, основывается на удовлетворении потребности, интереса. В одном случае предполагаются чувственные интересы, интересы индивидуума, в другом — интерес нравственного разума, интерес родовой; но в обоих случаях интерес должен предшествовать удовольствию как его условие. Вследствие этого данные виды удовольствия покоятся, выражаясь формулой Канта, на соответствии предмета тому понятию, которое мы составляем или могли бы составить как мысленное выражение удовлетворяемого при этом интереса. Сущность же прекрасного заключается именно в том, что в нем нет такого интереса. Прекрасное не обязано удовлетворять ни чувственным, ни нравственным потребностям. Все, что нам нравится как прекрасное, должно быть свободно от всякого отношения к желанию. Специфическое удовольствие, называемое нами эстетическим, есть *удовольствие без интереса и без понятия*. Привлекательность приятного зависит от чувственных потребностей, настроений и отношений индивидуума. В них нет общезначимости и необходимости, поэтому философский гедонизм невозможен. Привлекательность хорошего (в смысле доброго) зависит от интереса нравственного разума, обладающего априорностью, поэтому и существует философская этика. Ни один индивидуум не требует, чтобы приятное и полезное для него было таким же для всякого другого человека, однако мы претендуем на то, чтобы наши эстетические суждения признавались необходимыми и общезначимыми, хотя обыкновенно мы и не придаем этому такой важности, как при суждениях этических. Таким образом, найти принципы философской эстетики возможно лишь при условии возведения привлекательности прекрасного к его общезначимому и необходимому основанию. Но если этого основания нельзя найти ни в чувственном, ни в нравственном, ни вообще в каком бы то ни было интересе, то оно должно заключаться в *чувстве*, имеющем необходимое и общезначимое происхождение, независимое от всякого интереса.

170

Таким образом, эстетические суждения возможны лишь при посредстве *априорного чувства*. Спрашивается — существует ли оно?

Каждое эстетическое суждение предполагает данный в интуиции предмет, к которому должно быть приложено сказуемое «прекрасный». Приложение

этого сказуемого возможно лишь в совершенно *незаинтересованном созерцании*. Эстетическое состояние человека не может заключаться ни в чем ином, кроме как в этой чистой деятельности созерцания, свободной от всякого интереса. Вводя это понятие. Кант далек от желания утверждать что-либо относительно того, насколько это состояние в своем чистом виде осуществимо в чувственной жизни эмпирического человека. Естественно необходимое возбуждение чувственных потребностей и нравственно необходимое пробуждение интереса разума вторгаются ежеминутно в эстетическую функцию, и в совершенно чистом виде она существует лишь там, где не действуют эти две. Такое состояние отсутствия потребностей и практического безразличия есть состояние *игры*. Чистое играющее созерцание полностью независимо от эмпирической действительности его объекта. Интересы чувствований низшего разряда и интересы нравственного удовольствия в равной мере связаны с эмпирической реальностью предмета, которую первые (чувствования) уже предполагают, а последнее (удовольствие) еще требует. Свободное же от всякого интереса созерцание относится *лишь к представлению о предмете* независимо от того, существует ли он действительно в опыте, или нет. Поэтому оно касается не данного в опыте содержания, а лишь *формы представления* и, следовательно, сущность такого созерцания нужно искать в *отношении между функциями представления*, а не в соответствии с эмпирической действительностью.

Но всякое удовольствие, в том числе и эстетическое, предполагает целесообразность предмета, к которому оно относится. Таким образом, в состоянии игры, исключая любое намерение, должно каким-нибудь образом присутствовать такое отношение, в силу которого может быть высказано суждение о целесообразности предмета. В этом чистом созерцании должна быть в наличии целесообразность предметов, и притом независимо от существующей в сознании цели. Следовательно, сущность красоты заключается в целесообразности без цели, или, точнее, без намерения, поскольку любое присутствие намерения мешает эстетическому впечатлению.

171

Предмет, называемый прекрасным, должен предстать перед созерцанием как совершенно целесообразный, но без следа намерения. Это определяет сущность красоты, но также и вскрывает всю трудность проблемы, ибо в чем же следует искать такую *свободную от намерения целесообразность*? Очевидно, не в самом предмете, ибо всякая объективная целесообразность, имеющая основание в материале интуиции, всегда может быть отнесена лишь к какому-нибудь интересу. Вследствие этого целесообразность всякого прекрасного предмета может основываться лишь на том, что созерцание его приводит нас в состояние, кажущееся целесообразным при отсутствии всякого другого интереса, кроме самого созерцания. Благодаря «Критике чистого разума» считается установленным, что в представлении о всяком

предмете соединяются две основные функции — функция чувственной интуиции и функция сообразного с рассудком мышления. Но это соединение не всегда бывает успешным. Могут существовать предметы, в которых ясность того, что сообразно с рассудком, несравнима с полнотой чувственной интуиции и в которых, поэтому, из-за перевеса чувственной функции на первом плане в сознании будет стоять возбуждение чувств. Могут также существовать и такие предметы, в которых то, что сообразно с рассудком, не может найти полного выражения в чувственной интуиции, и в которых таким образом, превалирует элемент мышления и его интересы (именно потому, что они не получили еще полной реализации в интуиции). Эстетическое же состояние чистого созерцания, свободного от интереса, может наступить лишь там, где при усвоении предмета гармонически равномерно функционируют и чувственность, и рассудок, где одинаково уравновешены и отчетливость интуиции, и ясность понятий. Это отношение *гармонии между чувственностью и рассудком*, очевидно, оказывается наиболее целесообразным для чистого созерцания, и целесообразность эту мы ощущаем в виде того чувства, под воздействием которого и называем предмет прекрасным. Но соединение интуитивной и сообразной с рассудком функции, как это тоже уже показала «Критика чистого разума» в «Трансцендентальной аналитике», есть дело способности воображения, и потому именно эта последняя и служит той почвой, на которой только и может развиваться данное гармоничное отношение.

172

Красота есть та функция способности воображения, в которой интуиция и мышление находятся в полной гармонии друг с другом.

Таким образом, целесообразность прекрасного предмета заключена не в нем самом, а в его воздействии на наше созерцание. Красота не есть предикат вещей, который мы могли бы воспринимать, как другие их свойства, и потому выводить из понятия о вещи посредством аналитического суждения. Если бы красота была таким предикатом, то о ней существовали бы лишь эмпирические понятия и не было бы необходимых и общезначимых эстетических суждений. Последние же — и в этом заключается параллелизм в ходе мысли всех трех великих «Критик...» Канта — возможны лишь посредством «идеализма целесообразности». Целесообразность должна быть перенесена в наш способ рассматривать предметы, ибо гармония чувственности и рассудка не является случайной и индивидуально обусловленной. Понимание предмета и различная интенсивность, выпадающая при этом на долю чувственности и рассудка, относятся к надиндивидуальной организации человеческого разума, к «сознанию вообще», к «сверхчувственному субстрату человечества». Именно поэтому чувство удовольствия, которое эта гармония влечет за собой для чистого исследования, общезначимо и необходимо. Это — «чувство *aprioris*», и на нем основано априорное значение эстетических суждений.

Попытка опровергнуть эту теорию Канта посредством указания на эмпирическое различие в эстетических суждениях будет ошибочной. Возникновение эстетического суждения в единичном индивидууме психологически должно быть обусловлено независимостью этого суждения от частных интересов, оно достижимо лишь для свободного от интереса созерцания, для состояния игры. А это условие бывает крайне редко выполненным (если только вообще бывает выполненным), таким образом, в области опыта на чистое эстетическое суждение постоянно наслаиваются индивидуальные склонности и настроения. Отсюда постоянный спор об эстетических предметах, и спор этот, по самой сущности предмета, не может быть устранен посредством доказательства. Доказательство должно иметь место лишь в области понятий. Доказать кому-нибудь, что предмет прекрасен, значило бы показать, что он соответствует понятию «прекрасного». Но прекрасное есть такая целесообразность, которая не подчинена понятию, Прекрасное можно только чувствовать.

173

Это чувство, конечно, *может передаваться всем людям*, так как любой человек, для которого индивидуальные отношения не сделали невозможным или не затруднили чистого созерцания, может посредством созерцания прекрасного предмета возвышаться до эстетического состояния этой гармонии между чувственностью и рассудком. Но чувство это не доказуемо. Поэтому-то, как говорит Кант, нет никакой эстетической доктрины, а есть лишь всеобщая критика эстетики, то есть трансцендентальное исследование того, возможны ли вообще априорные эстетические суждения.

Эти исследования Канта, прокладывающие новые пути в эстетике, конечно, весьма значительно ограничивают круг предметов, которые могут быть названы прекрасными в собственном смысле слова. Чистая красота, соответствующая кантовскому пониманию, есть лишь красота, *лишенная какого-либо значения*. Все, имеющее для нас значение, обладает им лишь вследствие отношения к какому-нибудь интересу. Вследствие этого чистую, или, как ее называет Кант, *свободную красоту* можно искать только там, где нет целей, которые должны быть исполнены. Свободную от всяких отношений, чистую красоту можно найти лишь в идиллической природе, в цветах, в арабесках — там, где существует лишь игра форм, ставящая чувственность в гармоничное отношение к мышлению. Но иначе относимся мы к тем явлениям природы, в которые телеологический момент уже получает определенное значение для теоретического созерцания. Здесь Кант очень тонко отмечает ту особенность, что лишь по отношению к высшим живым существам мы имеем идею рода, сообразно с которой оцениваем единичные экземпляры и находим их более или менее прекрасными, смотря по тому, более или менее они приближаются к этой И идее. Таким образом эта *связанная красота* («*anhängende Schönheit*^») зависит от родового

понятия, хотя последнее господствует над нашим эстетическим состоянием бессознательно, управляя им не как сформулированное понятие, а как тип потребностей в области созерцания. Высочайший из этих родовых типов есть тип человека. В нем для нас достигает своего завершения организация мира явлений: *человеческий образ есть идеал эстетического разума*. В этом обнаруживается, что эстетическое состояние — характерная особенность человека.

174

Объектом эстетического удовольствия является гармоничное отношение между чувственностью и рассудком. Отношение же это — специфическая особенность человека. Лишь такое существо, которое, подобно человеку, одновременно принадлежит к миру чувственному и миру сверхчувственному, может ощущать гармонию этих направлений своей деятельности как красоту. Ни ниже, в мире исключительно чувственном, ни выше, в мире одного лишь разума, нет красоты. А вследствие этого и сам человек в чувственном явлении своего разумного существа также является идеалом эстетического созерцания.

Уже из учения о связанной красоте очевидно, что кантовским понятием незаинтересованного, независимого от всякого понятия созерцания не исчерпывается эмпирически установленный объем понятия эстетической жизни человека, и это становится еще более ясным в его учении о *возвышенном*. В английской и немецкой литературе, которая оказала разнообразное влияние на систематическое учение Канта, возвышенное обыкновенно приравнивалось к прекрасному как другой вид эстетического состояния. Но Кант настолько сконцентрировал понятие эстетической функции на прекрасном, что в возвышенном он усматривает уже не чисто эстетическую функцию, а такую, которая одновременно является и моральной функцией. В его определении понятия возвышенного эстетическая деятельность предстает в непосредственном соединении с нравственным сознанием. Так же, как и при определении прекрасного, здесь обнаруживается субъективная тенденция. Основание для предиката красоты он находил не в предмете, а в его воздействии на нас. Точно так же предметы являются для него лишь *возвышающими*, возвышенным же — лишь то состояние, в которое они могут привести нас. И здесь сущность возвышенного состояния основывается на отношении между чувственностью и рассудком. Но это «эстетическое» впечатление основывается уже не на гармоничном спокойствии созерцания, а скорее на возвышении человеческого сознания, достигаемом в результате борьбы. Сами предметы не возвышенны, но они называются возвышенными в том случае, если их постижение вызывает состояние сознания, которое представляется целесообразным по отношению к моральной цели.

Возвышенное

Существуют предметы, которые или как «математически-возвышенные» своей непостижимой величиной, или как «динамически-возвышенные» своей превосходящей всякую меру силой ставят перед нашей способностью представления невыполнимую задачу: созерцать с помощью наших чувств ту бесконечность, которую мы можем в них лишь мыслить. Из этой несоразмерности чувственности с требованиями мышления необходимо вытекает чувство неудовольствия, но в то же время это неудовольствие подавляется сознанием, что наша сверхчувственная функция мышления оказывается сильнее чувственной функции интуиции, что мы как существа сверхчувственные требуем больше, чем можем дать как существа чувственные. Все возвышенное повергает нас, как существа чувственные, в прах, с тем, чтобы тем выше поднять нас, как существа разумные. В этом всегда есть что-то родственное с «гигантской судьбой, которая возвышает человека, раздавливая его». Данное отношение, рассматриваемое с нравственной точки зрения, оказывается правильным, и потому возвышающий предмет приводит нас в состояние, в котором *торжество нашего сверхчувственного существа над чувственным* ощущается нами как предмет нравственного удовольствия. Такое удовольствие имеет моральное значение там, где речь идет об обнаружившемся в практической деятельности воли торжестве нашего сверхчувственного существа или существа другого человека над чувственной природой, и имеет эстетический характер там, где оно заключается в одном созерцании подобной противоположности, независимо от того, что происходит в действительности. Но и в этом случае оно все-таки зависит от нашего нравственного интереса, который состоит в подчинении чувственного человека сверхчувственному. Таким образом, это удовольствие обуславливается нравственной целью и через посредство ее уже отчасти приобретает свою необходимость и общезначимость. С другой стороны, априорность его эстетического момента основывается на том, что возникающее во впечатлении возвышающего чувство несоразмерности между нашим чувственным и сверхчувственным существом и чувство превосходства последнего над первым, таким же образом и в таком же смысле становится общезначимым и необходимым, так же не поддается доказательству и все же может передаваться всем людям, как и в гармоничном чувстве красоты. Таким образом, чувство красоты обнаруживает обе стороны нашего существа в их гармоничном единении друг с другом и представляет поэтому чистое чувство удовольствия,

возвышенное же вскрывает глубокую противоположность между этими двумя сторонами и утапливает происходящее от их борьбы неудовольствие в чувстве победы нашего высшего начала, торжествующего над низшим. В возвышенном мы удивляемся нашему собственному сверхчувственному назначению, в прекрасном же наслаждаемся гармоничным единством всего нашего чувственно-сверхчувственного существа.

Таким образом, в этих параллельных определениях понятий прекрасного и возвышенного Кант снова приходит к тому отношению между различными функциями человеческого существа, которое он первоначально описал в теории познания. И здесь он опирается на ту же психологическую схему, которая определяла ход его мыслей уже в «Критике чистого разума». Но, может быть, ни в каком другом пункте кантовского учения она не приводит к таким важным результатам, как здесь, где взгляд критики проникает до сокровеннейших глубин эстетической жизни. Из полученных основных определений развивается затем ряд эстетических понятий, как-то: остроумия, смешного и т. п. Все эти исследования, будучи еще более утонченными и, во всяком случае, более глубокими, чем те, что были описаны им на четверть века раньше в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного», облеклись в не совсем соответствующую их предмету форму из-за того, что «Критика способности суждения» должна быть разделена на части в соответствии со схемой, предписанной «Критикой чистого разума». Таким образом, в школьную систему были втиснуты все те живые мысли, которые в дальнейшем легли в основу развития немецкой эстетики. Сюда относится также, между прочим, и попытка Канта построить на основании одного из общих принципов эстетики *систему искусств*. Сам он к этой попытке, постоянно повторявшейся в позднейших эстетических учениях, относился лишь как к попытке. Но принцип, использовавшийся им при этом, несмотря на всю свою спорность, остается в высшей степени интересным. Именно, Кант исходит из той мысли, что искусство, будучи такой деятельностью, которая должна создавать предметы, воздействующие на человека как прекрасные, и которую поэтому, как «изящное искусство» («*schöne Kunst*»), следует строго отделять от искусств, имеющих отношение к приятности и от техники полезного, не может иметь в качестве идеала ничего иного, кроме чувственного явления человека — явления, взятого во всем его протяжении и со всем тем, что к нему относится.

177

Искусство и гений

Но свою сущность человек обнаруживает в чувственном мире трояким образом: посредством слова, жестов и звука. Сообразно с этим, «система изящных искусств» указывает на такую трихотомию: искусство слова, изобразительное искусство и музыка. Ко второму классу в таком случае

наряду со скульптурой и живописью должны быть несколько насильственным образом отнесены также архитектура и садоводство. Пальму первенства среди искусств Кант отдает поэзии, так как она делает возможным самое свободное и самое многостороннее развитие фантазии, в которой эстетические отношения красоты и возвышенности могут возникнуть через посредство игры способности представления.

Но большее значение, чем это разделение искусств, имеет учение Канта об искусстве вообще. Всякое искусство есть сознательное, следовательно, намеренное творчество и задачей его является сотворение прекрасных предметов. Но прекрасное — это целесообразность без намерения. Данное противоречие можно разрешить лишь предположив, что произведения искусства создаются так, что производят на человека, наслаждающегося ими, впечатление, будто они есть продукты творящей без намерения природы. *Каждое искусство должно предоставлять возможность рассматривать себя, как природу* и тайна художника заключается именно в том, чтобы скрыть в законченной целесообразности своего произведения всякие следы работы, посредством которой эта целесообразность была достигнута. Произведение искусства неудачно, коль скоро в нем заметны усилия сознательного творчества, благодаря которому оно возникло. В произведении искусства не должно быть никаких следов намерения, никаких «свидетельств человеческой скудости» (*«Zeugen menschlicher Bedürftigkeit»*), как это назвал поэт, выражая мысль Канта. Оно должно находиться перед нами, как дар природы, у которого мы не спрашиваем, откуда он приходит и к какой цели стремится.

Такая деятельность художника на самом деле представляет тайну. И для этой деятельности существует особая, отличная от всех остальных, способность человеческого духа. Как *вкус* служит способностью незаинтересованного созерцания, образует почву для развития априорного эстетического чувства и является способностью эстетического наслаждения, точно так же *гений* заключает в себе способность эстетического творчества.

178

Творение гением художественного произведения всегда оригинально. Оно не происходит по заранее установленным с помощью понятий правилам. Скорее, оно само в процессе творения и вместе с ним создает эстетические правила, согласно с которыми позднее возникающая теория применяет свою критику. Гений служит примером. Он творит свои создания не на основании сознательного размышления, а совершенно наивно путем естественного обнаружения своей собственной сущности. Он работает сознательно и все-таки одновременно в нем что-то работает так же необходимо и непредумышленно, как и сила природы. Если искусство должно позволять рассматривать себя как природу, то это возможно лишь потому, что

создающий его *гении есть разум, действующий как природа*. Этот характер гения, этот его наивный и непредумышленный, естественно-необходимый образ действий разумного существа есть факт, но факт этот непонятен. Мы удивляемся функции гения, но мы ее не понимаем. Поэтому, как считает Кант, деятельность гения не простирается дальше искусства. И он хочет удалить его прежде всего из области науки. В ней, думает он, может действовать только «великий ум». Но последний отличается от обыкновенного человека только количественно, а не принципиально, как гений. В то время, как творчество художника на каждом шагу содержит в себе новую непостижимую тайну, в трудах Ньютона, полагает Кант, нет ничего такого, чего, следя за его рассуждениями, не мог бы постичь обыкновенный рассудок. Научное величие можно приобрести, художественное — ни в коем случае. Оно — дар природы.

Что касается утверждения, будто гению нет места в науке, то для него нет более блестящего опровержения, чем пример самого Канта и его эстетического учения. Он прав, даже в величайших научных фактах нет ничего такого, что не могло бы стать понятным для всякого человека, раз эти факты совершились. Но именно совершение этого открытия, во что затем может проникнуть уже каждый — это уже дело не изучения и приобретения знания, а скорее гениальной интуиции. В научном изложении, опирающемся на доказательства (и в этом Кант несомненно прав), гениальное усмотрение не должно иметь никаких прав. Но в исследовании именно мощный взгляд гения непосредственно схватывает то, что лишь впоследствии может быть доказано посредством строгой работы рассудка.

179

Искусство и гений. Кант и Гете

Разве не с помощью гениальной интуиции Ньютон усмотрел тождественность действия природы в падении яблока и в движении небесных светил? И точно так же то, что Кант в «Критике эстетической способности суждения» постиг сокровенную сущность красоты и гения и сформулировал ее в понятиях своей философии — не было только плодом труда и изучения.

Но относительно самого Канта из всех его философских деяний, конечно, наиболее достойным удивления является именно то, о котором мы сейчас говорили. Многие отдельные мысли и формулировки своего эстетического учения он, быть может, нашел в английской и немецкой литературе, за которой он прилежно следил, и письменно или устно изложил их уже в свой докритический период. Особенно сильное влияние оказали на него из немцев Винкельман, а из англичан Герард. Но та энергия, с которой они развиваются в «Критике способности суждения», является его собственной заслугой.

Именно здесь «систематический фактор», игравший в мышлении Канта такую большую и часто решающую роль, является творческим. Величие его заслуг в этой области производит тем большее впечатление, если вспомнить, насколько он сам лично был далек от предмета исследования. Живя на варварском севере, где природа более чем скупа, едва когда-либо вырываясь из узких пределов своего родного края, никогда не видя достойных упоминания произведений изобразительных искусств, примиряясь под влиянием педантичного вкуса века Просвещения с творениями поэтов вроде Попа и Галлера, находясь в стороне (насколько мы знаем) от бурного подъема немецкой поэзии — вот в какой обстановке этот человек в уединении создает на основании философских размышлений учение о происхождении понимания и о способе творчества художественного гения. Это учение несмотря на кажущуюся простоту до сегодняшнего дня является наиболее глубоким из всего того, что об этом написано. Кант настолько глубоко проникает в сокровеннейшую сущность этой для него вполне чуждой деятельности, что оба великих немецких поэта⁶², которых ранее оттолкнула школьная строгость его теоретических исследований и ригористическая односторонность его нравственного убеждения, находят в этом труде разоблачение тайны их собственных творений и прямо заявляют, что дело обстоит так, а не иначе.

180

«Критика способности суждения» служит последним звеном в цепи кантовской мысли, но, вместе с тем, она образует мощнейший краеугольный камень дальнейших построек, воздвигаемых его последователями, ибо, благодаря счастливой судьбе, все то, чего Кант достиг посредством мышления, оказывалось жизненным, действующим началом в непосредственном настоящем. Ни одно сочинение не получило большего значения для общей совокупности немецкой культурной жизни в конце XVIII века, чем это. Оно является величайшим и наиболее влиятельным событием немецкой культурной жизни: великий философ мыслит великого художника — Кант строит понятие гетевской поэзии.

182

ПОСЛЕКАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

183

Национальная образованность

Учение Канта составляет в истории новейшего мышления величайшую эпоху, какую только оно переживало. Но вследствие стечения различных обстоятельств влияние этого учения сначала ограничилось лишь немецким умственным движением. Другие нации, и без того не привыкшие получать из

Германии побуждения к философскому мышлению и вникать в немецкую литературу, были к тому же по разным причинам вовсе не расположены следовать кантовским мыслям и развивать их. В Англии философская энергия была исчерпана великим движением от Локка до Юма. Все философские тенденции, обнаруживавшие еще признаки жизни, находились там под исключительным господством шотландской школы с ее спокойными психологизирующими исследованиями о здравом смысле. Во Франции, напротив, с началом революции и всех величественных явлений, служащих ее следствиями, у всех выдающихся умов теоретический интерес отступил еще более, чем прежде, на задний план перед интересом политическим и социальным, и у французов тогда совсем не было времени заниматься глубокомысленными исследованиями какого-то Канта. К тому же их философское движение дошло до конечных результатов, заложенных в его первоначальной тенденции, и когда было произнесено последнее слово *Système de la nature*¹, с одной стороны, и Руссо — с другой, у французского Просвещения не было больше побуждения к дальнейшему самостоятельному движению. В Италии все еще продолжалась несамостоятельность, летаргическое бессилие философского интереса, которое она обнаруживала со времени реакции XVI века, а ее участие в великом политическом движении, в котором снова обнаружились первые проблески ее национального чувства собственного достоинства, мало способно было вызвать особенное философское движение.

Тем благоприятнее сложились обстоятельства в Германии. Лишь полвека тому назад средние классы приняли

184

здесь участие в умственном движении эпохи Просвещения, и лишь теперь явилось у них горячее желание в общности умственных интересов найти то национальное единство, которого у них еще не было в политической жизни. И если жажда этого единства была в них снова пробуждена могущественным появлением Фридриха Великого, то разорванность и мелочность политических отношений были настолько мало способны привлечь к себе интерес более выдающихся умов, что последние считали возможным найти национальное единство лишь в умственной жизни. Эта обособленность умственного интереса от общественной жизни, вместе со старыми грехами длившейся веками политической раздробленности, и послужила, быть может, поводом к тому, что все политическое здание немецкой нации развалилось, как карточный домик. Но сосредоточение этого интереса на общей работе в области науки и искусства создало на развалинах старых политических учреждений национальную образованность, из которой, как из самого могучего своего корня, с полным нравственным правом возникло в XIX веке новое основание немецкой национальности.

Две силы умственной жизни равно причастны к этой национальной образованности, ставшей истинным фундаментом нынешнего порядка вещей: поэзия и философия. Правда, немецкое Просвещение, предоставленное самому себе, в совершенстве впитав в себя чужеземные влияния, пришло в конце концов к такой же безнадежной спутанности философского мышления, как и в других странах. Но тут-то и сказывается выдающееся положение Канта в истории немецкого народа: его учение дало философскому интересу новое содержание и бесконечно плодотворную энергию, благодаря чему это учение на целые десятилетия могло стать общей основой для национальной образованности, а развитие этого учения — пунктом соприкосновения для всех выдающихся умов.

Таким образом, благодаря удачному стечению обстоятельств и могуществу кантовской мысли, в Германии непосредственно к Канту примкнуло одно из самых живых и быстрых философских движений, которые когда-либо видела история. Великое разнообразие разработанных в его учении принципов давало простор не меньшему разнообразию философских систем, которые одна за другой быстро развивались из его системы. Вследствие этого и предмет истории послекантовской философии должно прежде всего стать развитие тех систем, через посредство которых кантовская философия довела каждый из своих задатков до самостоятельной формы.

185

Деление истории после кантовской философии

Время это доходит до 30-х годов XIX столетия. После него в Германии наступает то расслабление, которое обыкновенно следует за наиболее продуктивными периодами, и с этого времени история должна обратить свой взор на движения мысли за пределами Германии, чтобы видеть, как другие нации тем временем постепенно присоединяются к философскому движению отчасти через оригинальные произведения, отчасти же (и главным образом) под влиянием Канта и других немецких мыслителей, и как они до самого последнего времени со все возрастающим интересом и со все возрастающим успехом принимают в нем участие. Наконец, более молодое движение, которое снова наступило в Германии около середины XIX столетия и которое указывает отчасти на обратные влияния, идущие из Англии и Франции, требует изложения новейшей немецкой философии, в которой история сама собой переходит в критическое рассмотрение настоящего. Таким образом, история послекантовской философии должна излагаться в четырех главах. Первая касается систематического развития немецкой философии после Канта, вторая — французской, третья — английской философии XIX столетия. Глава четвертая должна быть посвящена изложению новейшей философии в Германии*.

Из этих четырех глав предлагаемый том содержит только первую. (Ср. предисловие к первому изданию).

186

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕ КАНТА

Развитие немецкой философии после Канта являет наибольшее скопление самых блестящих светил на звездном небе истории философии. Никогда еще звезды первой величины не теснились так близко друг к другу как здесь, и нигде не окружало их такое множество светящихся вместе с ними меньших спутников. Правда, в истории встречались некоторые эпохи, когда проявлялся подобный же повышенный интерес всей нации к философскому прогрессу. Греческая образованность во времена Сократа и французская интеллектуальная жизнь в середине XVIII века демонстрируют такую же широту общенационального интереса к философии, как и немецкое развитие после Канта. Но даже аттическая философия не породила своих великих систем так близко друг к другу, в такой непосредственной последовательности одна за другой, как это мы видим в Германии в течение промежутка времени немногим большего, чем три десятилетия. Именно это обстоятельство и показывает, что немецкая философия развивается вместе со столь долго подавлявшимся приливом немецкого интеллектуального движения и составляет его существенную часть. Общенациональное образование очень скоро обратилось к кантовской философии с ее неисчерпаемым богатством идей, с методами, плодотворно разработанными во всех направлениях, как к могучему средству для переработки и очищения того литературного материала, который в это время дал немецкому духу и новое содержание, и новые задачи. Критическая философия пришлась на время второго, более зрелого Возрождения, пережитого Германией, назначением которого было закончить прекращенный на полпути процесс первого. Это было время, когда немецкое искусство и поэзия снова поступили на выучку к древним, когда и наука с более просвещенным и более полным пониманием вновь обратилась к вечным источникам человеческой культуры, бьющим в Элладе.

187

Философия и поэзия

Это было время, когда немецкий дух начал преодолевать воздействия на него обеих западных наций, которые пробудили его от глубокого сна, и почувствовал себя самостоятельным. Одним словом: это было время, когда

немецкий дух готовился к тому, чтобы всесторонне подвести итог двух великих культурных периодов и тем самым закончить процесс развития, начавшийся во время эпохи Возрождения. Если рассматривать кантовское учение как зрелый результат всех философских движений, начало которых мы видели в рассеянных зачатках современного критической философии мышления, то становится понятным, почему именно данная система была способна стать тем философским зерном, которое в своем росте смогло ассимилировать все богатство идей этого второго Возрождения и вырасти в такое дерево, под тенью которого предстояло жить целое столетие.

Здесь неуместно подробно останавливаться на том, как точно такой же процесс совершался в это время и в германской поэзии. И в ней современные идеи и формы сплавлялись в конгениальное возрождение классического духа, и в ней явилась великая господствующая над всеми личность, в которой сосредоточились все нити этого движения. Параллельная деятельность Канта и Гете наложила характерный отпечаток на все это ни с чем не сравнимое время. Оба они являются теми царственными умами, вокруг которых группируются все остальные, одни ближе к одному, другие — к другому. Они — два полюса, вокруг которых вращалось все мыслительное движение этого времени. Их же родство друг с другом, а еще более их противоположность друг другу, служат движущей силой последующего развития.

Оттого-то этот расцвет немецкой культурной жизни и выделяется в ряду всех других исторических эпох такой тесной общностью философского и поэтического движений, какая раньше никогда не наблюдалась. Никогда еще поэты не были настроены более философски, никогда еще философы не находились под таким непосредственным влиянием поэзии. Никогда национальная образованность не носила еще такого в равной мере философского и поэтического характера, как в это время. Внешним поводом к этому было то, что и философия и поэзия, и только они, составляли духовную основу национального единства. Внутренняя же причина лежала в том, что философы в силу своей собственной потребности искали и должны были искать соприкосновения с жизнью искусства.

188

Ведь последним синтезом критической философии стало понятие художественного гения. В этом заключалась необходимая связь между идеями философии и поэзии, которая должна была притягивать их друг к другу и в конце концов привести к попытке их полного слияния.

К этому добавилось еще особенное внешнее обстоятельство, вследствие которого то, что было необходимо с точки зрения родства мыслей, в самое короткое время стало совершившимся фактом. Благодаря множеству сугубо

личных причин университет в Йене с середины 90-х годов XVIII века сделался «второй родиной» критической философии. Этим самым учение Канта покинуло уединение его создателя и было вовлечено в оживленное движение, носившее по преимуществу поэтический характер. Громадная заслуга Карла-Августа Саксен-Веймарского в том, что он объединил между собою носителей как философского, так и поэтического развития, вследствие чего, находясь в постоянном личном общении, они могли осуществить это великое слияние идей. Йена и Веймар за несколько лет стали дольше чем на десятилетие главными городами интеллектуальной жизни Германии. Среди политически разрозненной нации они служили теми центрами, к которым стремилось все, что хотело войти в круг образованности того времени и содействовать ее дальнейшему развитию. Здесь происходило взаимодействие и быстрое общее развитие умов, подобно тому, как это было в Париже в середине XVIII века, с той только разницей, что содержание этого развития, а поэтому и его результаты были здесь гораздо значительнее.

Итак, Йенский университет служил тем центром, в котором следует наблюдать за философской стороной этого движения, если она может быть отделена от поэтической. Здесь появляются одна за другой великие системы немецкой философии. Они возникают в среде университетской жизни. Сложившись в головах своих творцов, они немедленно превращаются в убеждения любознательных мужей и юношей и распространяются во всех слоях народа, проникая в самое короткое время в мыслительную жизнь нации и давая ей новое содержание. В то самое время, когда расшатывались европейские государства и пала германская империя, поэзия и философия подали друг другу руки, чтобы воздвигнуть медного змея в виде национального образования, в котором будущее должно было найти свое спасение.

189

Йена и Веймар

Да и для носителей философской мысли деятельность при университете являлась могучим побуждением для дальнейшего развития. Они могут служить блестящим примером того «*docendo discitur*»², в котором находит выражение академическая жизнь в Германии. Вынужденные постоянно излагать философскую мысль перед слушателями, уже приобщившимися к высшему образованию или стремящимися к нему, они должны были обращать внимание на самые глубинные связи и изгибы этой мысли и в силу этого постоянно работать над преобразованием сначала формы, а затем и содержания философии. В этой неустанной работе получали друг за другом преобладающее значение все многочисленные мотивы кантовской философии и, в зависимости от своего содержания, связывались более или менее тесно с остальными элементами национального образования. Таким

образом, именно многосторонность и внутренний антагонизм различных частей кантовского учения, в связи с богатством остального материала, и сделали возможным разнообразие последующей философии и относительную многочисленность значительных систем, в которые она вылилась.

Основным ядром этого развития являются поэтому системы, возникшие в самой Йене. К ним примыкают все те, что появились вне Йены и отчасти, как противоположность к ним, действительно обладали плодотворной оригинальностью. Но и здесь, также как и в Париже XVIII века, мы имеем дело с общим развитием. И здесь направление, разрабатываемое отдельным мыслителем, определяется общей работой. И здесь так же часто бывает сложно точно разграничить то, что сделано одним, с тем, что сделано другим. И здесь при всей личной инициативе отдельные труды являются лишь этапами на пути общего прогресса. Даже мыслители, возглавляющие различные течения, отчасти поддаются влиянию тех превращений, что возникают в атмосфере этой образованности в силу столкновения различных тенденций. Поэтому в разных пунктах этого общего развития они выступают перед нами в различных образах.

§6 (62). Первые шаги критической философии

Первое воздействие, оказанное «Критикой чистого разума», находилось в прямом соответствии, с одной стороны, с трудностью предмета исследований и полной новизной гносеологической точки зрения, с другой — с тем обстоятельством, что система Канта была изложена в ней лишь наполовину и требовала еще своего дополнения.

190

В первые годы этот труд обратил на себя мало внимания, а там, где его читали, его не понимали. И если позже прусский цензор разрешил печатание одного религиозно-философского рассуждения Канта, мотивируя свое разрешение тем, что «только глубокомысленные ученые читают сочинения господина Канта», то такими глубокомысленными учеными были вовсе не корифеи современной ему популярной философии. Эти последние со своими догматическими понятиями или своим здравым смыслом достигли уже предела знания и не имели больше никакого органа для понимания хотя бы самих проблем, над разрешением которых бился великий мыслитель. Они находили в «Критике чистого разума» только то, что уже было высказано ими самими или их противниками, и страшно негодовали по поводу того, что это произведение все же разрушало их красивые доказательства бытия Бога и бессмертия души как софистические или имеющие лишь пустую видимость. Одни считали Канта последователем Лейбница, потому что он утверждал

возможность априорного познания; другие относили его к приверженцам Локка, так как он ограничивал человеческое знание опытом; большинство же видело его в лице одну из многих попыток слияния учений Лейбница и Локка, какие уже встречались в немецкой философии. Сути дела не понимал никто из них. Но все же многими овладело известное неприятное чувство, что в данном случае они имеют дело с каким-то важным явлением, которое только не удастся правильно понять, и что им придется не на живот, а на смерть бороться против этого нового учения. Такой человек, как К. Ф. Николаи, даже позже, когда победа в этой борьбе была уже решенной, мог еще думать, что он покончил с «изначальной» философией плоскими сатирами, каковыми являются «История одного толстяка» и «Жизнь и мнения Семпрониуса Гундиберта»³. Но уже М. Мендельсон выпустил свои «Утренние часы, или Лекции о бытии Бога»⁴, содержащие старые доказательства бытия Божия, с грустным сознанием того, что они являются пережитком по отношению ко «всеистребляющему Канту».

Во всяком случае более широкое воздействие кантовской философии шло сначала со стороны не самой «Критики чистого разума», а ее изложений, сделанных другими лицами.

191

Друзья и враги

Сам главный труд вызвал крайне мало отзывов, дай те были в высшей степени незначительными. Важнейший из них был помещен в «Приложении к геттингенским ученым запискам»⁵. Этот отзыв первоначально принадлежал перу **Христиана Гарве** (в этом виде он позже с некоторыми дополнениями был напечатан в издававшемся Николаи журнале «Всеобщая немецкая библиотека»)⁶ и затем из редакционных соображений был сокращен и переработан **Иоганном Федором**. В отзыве утверждалось, что Кант стоит в одном ряду с Беркли, что свидетельствовало о полной неспособности автора понять новые исследования и вызвало резкую отповедь Канта в «Пролегоменах...». Но и это последнее произведение, имевшее целью сделать критическое учение доступным для общего понимания, мало в этом преуспело. И только друг и со товарищ Канта, придворный проповедник и профессор математики **Иоганн Шульц** (1739-1805) может вменить себе в заслугу то, что благодаря его работе «Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» господина профессора Канта»⁷ новая философия приобрела друзей. Как в этом, так и в другом позднейшем произведении, двухтомнике «Рассмотрение «Критики чистого разума» И.Канта»⁸ Шульц главным образом хотел доказать, что критическая философия не представляется опасной для религии. Его изложение, гораздо более простое, нежели кантовское, завербовало критицизму много последователей. Но еще большее значение имело то обстоятельство, что **Х.Г.Шютц** и **Г.Гуфеланд**,

выпускавшие в Йене с 1785 года «Всеобщую литературную газету»⁹, приняли точку зрения Канта и превратили это издание чуть ли не в печатный орган критической философии. С этого началось проникновение кантовского учения в специальные науки. Так, с помощью самого Гуфеланда кантовские принципы проникли в юриспруденцию, а позднее известный государственный деятель и юрист **Реберг** опубликовал свою остроумную критику литературы о французской революции, написанную полностью в духе критической философии права и истории. В более общей философской защите Канта во «Всеобщей литературной газете» вместе с обоими издателями принимал особенно активное участие **Краус** (1753-1807), кенигсбергский коллега Канта, хотя сам он в своих воззрениях больше приближался к скептицизму. Но решительный толчок к распространению критической философии был дан **К. Л. Рейнгольдом** (1758-1823). Его «Письма о философии Канта»¹⁰, появившиеся в 1786 и 1787 годах в журнале «Немецкий Меркурий», издателем которого был К.М.Виланд, и затем выпущенные отдельной книгой, сразу привлекли к Канту внимание всех образованных людей в Германии.

192

«Письма» достигли этого тем, что с горячим воодушевлением, в красноречивом и изящном изложении представили это учение в том самом виде, в каком его воспринял сам их автор — как новое религиозно-нравственное убеждение, которое с высшей ясностью мышления охватывает самые ценные объекты веры. Он не только не стремился доказывать безопасность критицизма для религии, но сам критицизм считал новой религией. Когда в 1787 году Рейнгольд получил кафедру в Йене и к нему примкнул неутомимый **Эрхард Шмидт** (1761-1812), который и в печати, и живым словом содействовал распространению кантианства, тогда путь этому учению был окончательно проложен и критическая философия чрезвычайно скоро сделалась предметом самого живого интереса во всей Германии.

Между тем вышли в свет и нравственно-философские произведения Канта, а в 1790 году появилась «Критика способности суждения». Все шире и шире распространялась революция, вызванная этим великим человеком в области философского мышления, все больше и больше соприкасалось его учение как с общими, так и с частными научными и литературными интересами, все значительнее и значительнее становилось число приверженцев критицизма, но зато тем сильнее и горячее звучал протест его противников. Уже в 1791 году это движение приняло такие размеры, что Берлинская академия, где продолжали в согласии друг с другом господствовать вольфовская школа и популярная философия, не могла уже игнорировать Канта и, имея его в виду, выставила на соискание премии вопрос: «Какие успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа». Через несколько лет она присудила эту премию сочинению одного старого вольфианца **Шваба** из

Штутгарта, в котором утверждалось, что со времен Вольфа метафизика не сделала никаких успехов, да и не нуждается в них. Но еще раньше присуждения премии посыпались возражения Швабу. О размахе этого движения свидетельствует, между прочим, масса брошюр и университетских диссертаций, посвященных кантовским проблемам, хотя и относившихся к ним отрицательно. Решительнее всего выступали представители *популярной философии*. Журнал «Всеобщая немецкая библиотека» начал продолжительную войну против критицизма, употребляя в качестве оружия то серьезные, то юмористические статьи.

193

Христиан Мейнерс в своем труде «Очерк истории мировой философии»¹² объявил Канта современным софистом. **Федер** написал тривиальное сочинение «О пространстве и каузальности. К вопросу об оценке философии Канта»¹³, скудные идеи которого пережевывались его приверженцами **Вейсгауптом** и **Титтелем** в их сочинениях и рецензиях. Наконец, Мейнерс и Федер с целью опровержения Канта стали издавать журнал «Философская библиотека»¹⁴. Если популярная философия в своих нападках основывалась в большинстве случаев на точке зрения эмпиризма и находила поддержку у таких не очень значительных представителей этого течения, как, например, **Зелле** и **Увриэ**, то, с другой стороны, *школьный рационализм* упрекал Канта в том, что он отошел от Лейбница и Вольфа и примкнул отчасти к Локку, отчасти к Юму. Здесь первое место принадлежит **И.А.Эбергарду**, основавшему в Галле для борьбы с критицизмом один за другим два журнала, сначала «Философский иллюстрированный журнал», а затем «Философский архив»¹⁵. В первом Эбергард сам руководил нападением на кантовское учение. Это встретило отпор со стороны Канта, который в 1790 году опубликовал направленную против Эбергарда статью «Об одном открытии, благодаря которому более старая «Критика чистого разума» должна сделать излишними все последующие»¹⁶. Во втором журнале главным сотрудником был Шваб. Кроме того, Эбергард выпустил еще несколько собственных сочинений, выступающих против кантовского учения. В унисон с ними раздавался и голос столпа вольфовской ортодоксии **Флатта** из Тюбингена, который наряду с нападками на другие части критической философии главный удар направлял в адрес кантовской нравственной теологии. В этом вопросе в качестве особо яркого противника новой философии выступил **И.Г.Е.Маас** (1766-1823) из Галле, выпустивший весьма остроумное сочинение «Письма об антиномии разума»¹⁷ (впоследствии же в многочисленных выдающихся сочинениях он полностью посвятил себя разработке эмпирической психологии).

Сущность нападков на Канта со стороны всех этих авторов в главном сводилась к указаниям на то, как мало Кант придерживался твердо установленных положений. При этом они использовали в качестве оружия

учения представителей более ранних философских направлений. Более серьезные возражения, обнаруживавшие более глубокое понимание проблемы, были выдвинуты в адрес критицизма со стороны *философии чувства и веры*.

194

Правда, **И.Г.Гаман** не обнародовал по личным мотивам ни своей рецензии на кантовский труд, написанной в 1781 и впервые напечатанной лишь в 1801 году, ни работы «Метакритика пуризма разума»¹⁸. В этих сочинениях он высказал мысль, что «Критика чистого разума» делает ошибку, разделяя чувственность и рассудок, что оба эти ствола человеческого познания засохнут, если их отделить от «общего корня». Здесь, как и в других местах, он указывал на то, что это конкретное единство обнаруживается в самом языке и что ошибочно отрывать их друг от друга даже и в абстракции. Мысль, что «способности», разделяемые Кантом, должны быть сведены к основополагающему единству, явилась господствующей во многих направлениях послекантовского развития, но, конечно, совершенно в другом духе, чем предполагал Гаман.

Гаман молчал, зато тем громче и резче говорил **Гердер**, которого ожесточил помещенный в первом выпуске «Всеобщей литературной газеты» отзыв Канта о его «Идеях к философии истории человечества»¹⁹. Но даже отвлекаясь от личных отношений, Гердер чувствовал, что его принцип философии истории может быть противопоставлен кантовскому. Но, как это всегда бывает, два подхода, которые, собственно, должны были бы дополнять друг друга, первоначально обращали внимание лишь на противопоставляющее их друг другу различие. Гердер рассматривал историю с точки зрения естественного развития. Кант же настаивал на том, что суждение о ходе исторического процесса возможно лишь при допущении существования цели и плана его развития. Но более глубокое различие состояло в том, что лейбницианец Гердер не мог признать той пропасти между природой и нравственной волевой деятельностью, которую Кант не только допускал, но и клал в основу философии истории. Развиваемый Гердером в философии истории принцип, согласно которому человеческая культура и «человечность» («*Humanität*»), осуществляющаяся в ней в виде ряда последовательных ступеней, должны рассматриваться как заключительное звено закономерного развития жизни природы, находился, по его мнению, в неразрешимом противоречии с основным учением Канта. Поэтому недостойное по своей резкости брызжащее сочинение Гердера «Метакритика критики чистого разума»²⁰ было посвящено развитию мысли Гамана, что все то, что резко противопоставляется друг другу кантовским учением — чувственность и рассудок, опыт и чистые понятия, содержание и формы мышления, природа и свобода, склонность и долг — суть явные противоположности, покоящиеся, однако, на одном и том же основании.

Гаман. Гердер. Якоби

Поэтому подобный подход неверен и «физиология человеческого познания» должна признать постепенный переход данных противоположностей друг в друга и сделать своим принципом их единство. Эта задача, однако, ко времени выхода «Метакритики» уже была решена другими мыслителями и совершенно другим путем. Еще слабее оказалось гердеровское опровержение эстетики Канта в сочинении «Каллигона»²¹.

Более определенными и меткими были возражения против кантовской теории познания, выдвинутые в сочинении «Давид Юм о вере, Или идеализм и реализм» **Ф. Г. Якоби**. Впоследствии в работе «О попытке критицизма понять сущность разума» и во «Введении в полное собрание философских сочинений»²² он распространил эти возражения на весь послекантовский идеализм. Якоби отчасти предвидел развитие этого течения. Энергия, с которой он обрушился на самое слабое место критической теории познания, лучше всего доказывает то, как глубоко он постиг антагонизм различных направлений мысли у Канта: это слабое место было понятие вещи в себе. Прежде всего Якоби показывает, что Кант в своем определении чувственности исходит из наивной предпосылки существования вещей в себе, между тем как последующее развитие мыслей основателя критической философии не только подвергает сомнению эту предпосылку, но самим этим сомнением прямо-таки упраздняет понятие чувственности. Чувственность — это «способность аффицироваться (возбуждаться) чем-либо», и аффицироваться она должна именно вещами в себе. Но ведь понятие «аффицирования чем-либо» обозначает в любом случае причинное отношение, а трансцендентальная аналитика воспрещает применять какие-либо категории, следовательно, и категорию причинности к вещам в себе. «Критика чистого разума» учит, что весь мир наших представлений должен рассматриваться помимо их отношений к вещам в себе, и в то же время она начинает с того, что выводит все содержание нашего представления из воздействия именно этих вещей. В учение Канта нельзя проникнуть без предпосылки реализма, а с этой предпосылкой нельзя в нем оставаться. Поэтому трансцендентальный идеализм должен будет иметь мужество признать самый крайний идеализм, какой только когда-либо утверждался, то есть должен будет отбросить понятие вещи в себе. Это было предвосхищением учения Фихте.

Но в таком случае весь мир представлений превращается в бессмысленный сон. В двух волшебных областях, называемых пространством и временем, накапливаются явления, посредством которых однако ничего не проявляется.

Кант говорит о явлениях и утверждает, что в них не проявляется ничего истинно действительного и действительно истинного. Душа имеет представления, но не самой себя или других вещей, а представления того, что не есть ни она сама, ни другие вещи. Кантовский разум воспринимает только сам себя, как глаз, который видел бы, или ухо, которое слышало бы только сам (само) себя. Познавательная способность витает между проблематичными «х» субъекта и не менее проблематичными «х» объекта. Чувственность не имеет ничего перед собой, рассудок не имеет ничего за собой. Так неутомимо подбирает Якоби остроумные антитезы для того, чтобы оттенить противоречия этого «позитивного незнания».

Эти возражения, хотя и не прошли бесследно для будущего философского развития, однако в первое время не остановили победоносного шествия кантовского учения. Раз проложив себе дорогу, оно неуклонно овладевало молодым поколением и в последнем десятилетии XVIII века мало-помалу завоевало почти все немецкие кафедры, так что в каждом университете имело своих усердных последователей. Последователи этой *кантовской школы*, имена которых сохранились в учебниках, конечно, в большинстве случаев не были способны следовать за учителем в самую сокровенную глубь его размышлений, что они скоро и доказали, когда толпами перешли на сторону Рейнгольда, придавшего кантовскому учению более грубую и популярную форму. Тем не менее их преподавательская деятельность способствовала тому, что принципы новой философии постепенно проникали в общее сознание. Не в меньшей степени этому содействовала и их «работа ломовиков» («*Kärnerarbeit*»), состоящая в издании многочисленных сочинений, в которых они излагали, объясняли и защищали Канта, а также периодических изданий, основанных с такими же целями в противовес антикантовским (таких, например, как «Новый философский иллюстрированный журнал по разъяснению системы Канта», который издавали Абихт и переводчик «Критики чистого разума» на латинский язык **Бори**, или журнал «Анналы философии и философского духа», выходивший в Галле под редакцией Якоба²³).

197

Кантианцы

Этим путем учение Канта проникло и в специальные науки. Менее всего испытало влияние кантовской философии естествознание, потому что все направления мысли, относившиеся к динамическому пониманию природы, очень скоро перешли в натурфилософию Шеллинга. Большее значение имело учение Канта для *юриспруденции* и понимания общего хода истории. Среди его последователей кроме Гуфеланда и Реберга здесь следует упомянуть Шмальца, Полица, Цахарие и особенно знаменитого криминалиста и

теоретика уголовного права **Ансельма фон Фейербаха**. Они стали использовать принципы кантовской философии права при обсуждении юридических проблем. В *исторической науке* учениками Канта могут считаться К. фон Роттек, а в широком смысле также и знаменитый историк XVIII века Ф. Х. Шлоссер. Но наиболее глубокое влияние критической философии испытала *протестантская теология*. Конечно, против кантовской философии религии сначала довольно-таки ожесточенно восстали как ортодоксальный супранатурализм, так и рационализм Просвещения: первому не нравилось нравственное толкование, второму — умозрительное признание положительных учений христианства. Но оба, замкнувшись в своем догматизме, не рождали никаких новых мыслей, и чем более подпадало под влияние Канта философское образование, Получаемое теологами в университетах, тем обширнее становилась область, в которой оба противника при своем все продолжающемся споре друге другом применяли оружие, заимствованное из арсенала критицизма. Срединное положение, занимаемое Кантом, позволяло — как это было и с двойственным учением Вольфа — найти себе место в его философской системе всем теологическим направлениям. Такие теологи, как **Зюскинд, Аммон, Тифтрук** легко могли связать отрицательные результаты «Критики чистого разума» с учением об откровении и придавали нравственному доказательству бытия Божия все более и более догматическую форму, тем самым решительно уклоняясь от кантовского духа. С другой стороны, рационалистам, каковыми были **Рёр, Гезений, Паулюс**, стоило только несколько сильнее подчеркнуть «разумность», которую Кант считал необходимой для веры, и его протест против «статуарного» элемента положительных религий, чтобы найти новое, по-видимому, более глубокое обоснование своих теоретических убеждений и отрицательного отношения к догматам. Более медленным, а по сути и менее прочным, было влияние Канта на *католическую теологию*. Оно отчасти игнорировало его учение, отчасти отвергало его *a limine*^{2*}.

198

Правда, позднее **Ф. Гермес** (1775-1831) предпринял попытку реформировать рациональную часть *католического богословия*, воспользовавшись кантовской теорией познания, а именно, учением о практических постулатах, для чего и написал первый том своего труда «Введение в христианскую католическую теологию»²⁵. Но хотя он и основал имевшую некоторое влияние школу, его переработка кантовского учения не имела такого значения, чтобы из нее могло родиться какое-либо достойное упоминания философское течение. С другой стороны, запрещения, наложенного церковной цензурой вскоре после его смерти на его учение, было достаточно, чтобы эта попытка не получила широкого распространения и в рамках своей собственной области исследования.

Таким образом, критицизм, по крайней мере отчасти, проникал в специальные науки, но и в философской области он более или менее удачно смешивался с уже существовавшими старейшими учениями. Ведь приверженцы Канта, как правило, были представителями какой-либо прежней системы и, обретя новые убеждения, стремились сохранить из старых все, что только, возможно. Оттого-то пограничная черта между кантианцами и так называемыми *полу кантианцами* так расплывчата и так трудно точно определить ее. Но полукантианцы не создали ничего значительного и плодотворного. В конце концов, все они были сметены тем великим движением, в котором критическая философия ассимилировала весь общий интеллектуальный материал нации. Носителями же этого движения служил целый ряд людей, разрабатывавших в Йене кантовское учение. Во главе их стоит человек, завербовавший большинство учеников для новой системы далеко за пределами своего академического круга.

Карл Леонард Рейнгольд родился в Вене в 1758 году и получил воспитание в одном иезуитском монастыре. После упразднения ордена при Клименте XIV²⁶ он поступил в коллегию барнабитов, где вследствие выдающегося дарования сделался скоро учителем философии. Но оказалось, что он слишком сильно впитал в себя дух эпохи императора Иосифа²⁷, чтобы долго оставаться в подобном положении. В 1783 году он убежал из коллегии и нашел прибежище у Виланда, которому был рекомендован. Позже Рейнгольд стал зятем Виланда и благодаря его влиянию получил место профессора в Йене, после того как обнаружил свои «Письма о философии Канта». С него начался ряд блестящих учителей, которые проповедовали с кафедры критическое учение и способствовали его дальнейшему развитию.

199

Рейнгольд

В 1794 году Рейнгольд перебрался из Йены в Киль, где прожил до самой смерти в 1823 году, постепенно опускаясь в научном отношении. Он не обладал способностью к философскому творчеству. Это была натура крайне впечатлительная и крайне несамостоятельная. Он последовательно пережил увлечения системами Канта, Фихте, Шеллинга и Якоби и, в конце концов, нашел удовлетворение в учении Бардили и даже в этимологической игре своего друга Торильда. Значение Рейнгольда сводится только к его деятельности в Йене. Но это значение не ограничивается тем, что, обладая блестящим ораторским талантом, он дал могучий толчок к признанию критической философии: ничуть не меньшую роль играет его попытка нового обоснования кантовского учения. Правда, эта попытка ни в коей мере не свидетельствует о правильности оценки Рейнгольдом сокровенной сущности критической философии, но благодаря своей точной формулировке

— как в положительном, так и отрицательном направлении — именно эта попытка способствовала началу дальнейшей разработки этого учения.

Примечательно, что хотя сам Рейнгольд стал приверженцем Канта как раз из-за его нравственно-религиозного учения, как об этом свидетельствуют «Письма...», в то же время у него не было ровно никакого представления об истинной связи между критической философией нравственности и теорией познания критицизма. Напротив, он считал возможным разрабатывать основные положения кантовской философии чисто теоретическим образом и в силу этого поставил учение о вещи в себе в такое ложное и очевидно противоречивое положение, что оно сделалось главной мишенью для нападок противников Канта и главной проблемой для приверженцев кантовского учения. Очевидно, что к теоретическому рационализму Рейнгольда привело близкое знакомство с философскими системами прошлого, причем он и не подозревал всего значения этого обстоятельства. Это побудило его поставить перед кантовской критикой в целом новую и далеко ведущую задачу. Кант исследовал различные функции человеческого разума, и для каждой из них установил условия ее возможности и границы ее применения. Почему же все эти неопровержимые, по мнению Рейнгольда, исследования не встретили всеобщего признания? Почему они не удовлетворили потребность философии освободиться, наконец, от разнообразия личных мнений, чтобы разработка *ее* велась на почве общей научной работы, чтобы из многих систем получилась *одно* учение — философия, не прикрепляемая к какому-нибудь имени?

200

Причина этого в том, что в кантовской системе нет ясно выраженного центрального принципа, который бы, в качестве последнего и высшего, лежал в основании всех частных исследований. Рейнгольд уверен, что такой принцип существует, что Кант только не дал его научной формулировки. Следовательно, задача основной, или *элементарной философии* состоит в том, чтобы утвердить этот принцип и показать, как из него с необходимостью вытекают все учения критической философии. Таким образом, Рейнгольд возобновляет по отношению к немецкой философии декартовское требование *универсального принципа* для всех философских знаний. Суть вопроса заключается в том, чтобы вывести из центра то, что Кант нашел посредством своего индуктивного анализа, отправляясь от периферии. А это возможно лишь в том случае, если мы допустим наличие центральной функции всех видов деятельности разума, существенные признаки которой должны повторяться во всех частных функциях. Рейнгольд считает такой функцией *деятельность представления*, не замечая, что этим самым он отказывается от кантовского принципа примата практического разума над теоретическим и возвращается к психологической установке догматического рационализма. Двумя наиболее значительными произведениями Рейнгольда

являются «Опыт новой теории человеческой способности представления» и «Фундамент философского знания». Важные дополнения содержит и выпущенная им в 1790 году работа в «Докладах к вопросу об исправлении прежнего неверного понимания философии»²⁹. Суть мысли Рейнгольда состоит в следующем: основной принцип по самому понятию своему недоказуем, но он должен обладать непосредственной очевидностью и потому может содержать в себе только «факт», но общий и необходимый факт, абсолютный факт всякой деятельности разума. В силу этого этот принцип полностью определен в самом себе. Такой «факт» есть *сознание* как «способность» всякой деятельности представления вообще. Всякое представление содержит в себе сознание субъекта, который обладает этим представлением, и сознание объекта, к которому оно относится. От того и от другого следует отличать деятельность представления как таковую. Поэтому основной принцип, обуславливающий все положения критической философии, состоит в следующем: в сознании каждое представление отделяется как от его субъекта, так и от его объекта, и имеет отношение как к одному, так и к другому.

201

Рейнгольд касается здесь действительно последнего факта всякого психологического анализа процесса представления, этого таинственного слияния содержания представления с полаганием бытия. Но он пользуется этим анализом только для того, чтобы вывести в качестве действительной, самой по себе очевидной истины, взгляд наивного реализма о деятельности представления, как находящийся между субъектом и объектом, следовательно, выводит как раз то, что для теоретической критики Канта представлялось проблемой из проблем.

Исходя из этого принципа, конечно, очень легко обосновать кантовское противоположение формы и содержания мышления. Если в представлении должно быть нечто, относящееся к субъекту, и нечто, относящееся к объекту, то ясно, что содержание происходит от объекта, а форма дается субъектом. При этом, естественно, содержание оказывается чем-то данным, а форма порожаемой сущностью духа. Вследствие этого кантовское противоположение чувственности и рассудка, в связи с противоположением пассивной восприимчивости и самодеятельности, оказывается самым понятным утверждением в свете. Чтобы объяснить наши представления, мы должны принять, что содержание их возникает в силу воздействия вещей на нашу чувственность, и что форму мы прибавляем из своего мышления. Но воздействия вещей на нас не суть еще сами вещи, поэтому «вещи в себе» могут быть мыслимы, должны быть мыслимы, но сами не могут быть познаны. Ясно, что принимая этот принцип, Рейнгольд возвращается обратно от кантовского феноменализма к локковскому, хотя он и разделяет взгляды Канта в учении о пространстве и времени (или о первичных качествах).

Поэтому бесполезно следить за тем, как Рейнгольд пытался систематически вывести из установленного таким путем принципа отдельные части кантовского учения. Его родство с докантовской философией видно также и из того, что он обосновывал на этих теоретических определениях еще и практические, а кантовскую противоположность между чувственными и разумными влечениями обозначал как противоположность между «материальным влечением» и «формальным влечением», из чего вытекали и автономия разума, следующего своим собственным формальным законам, и гетерономия всякой воли, относящейся к какому-нибудь чувственному объекту.

202

Кантовское учение в переработке Рейнгольда стало внешне намного проще и прозрачнее, но вместе с трудностями оно утратило и свою глубину. Во всяком случае, Рейнгольд усвоил кантовские практические воззрения в том смысле, что в самой резкой форме превратил в принцип так же и теоретической философии основанный на этих воззрениях дуализм. Он надеялся упрочить этот теоретический дуализм на теоретических же основаниях и в силу этого связал кантовский феноменализм с мировоззрением наивного реализма. Таким образом, он превратил кантовское учение как раз в такое страшилище, каким изображал критический идеализм Якоби. У него, действительно, мир явлений необъяснимым образом находится между непознаваемым «х» вещи в себе и столь же непознаваемым «х» субъекта.

При такой формулировке критической философии стали в известной степени более явными и противоположность течений, сформировавших мышление Канта, и противоречия «Критики чистого разума», рассматриваемой как самостоятельное целое. Поэтому против нее-то и была направлена главная критика со стороны скептицизма. В то время, как одни скептики (например Д. Тидеман в 1784 году в «Гессенских ученых докладах»³⁰) с радостью приветствовали уничтожение рационалистической метафизики, но упрекали Канта в том, что он недостаточно скептически отнесся к априорному познанию разума, Готлиб Эрнст Шульце (1761-1833) в своем изданном анонимно в 1792 году «Энезидеме»³¹ обрушился с уничтожающей критикой на рейнгольдовскую элементарную философию. Шульце начал свою карьеру доцентом в Виттенберге, затем был профессором сначала в Хельмштадте, а с 1810 года — в Геттингене. Блестящее остроумие, каким отличается названное произведение, оказавшее большое влияние на умонастроение читателей, он позже обнаружил еще раз в опубликованном в 1801 году двухтомнике «Критика теоретической философии»³², носившем более общий характер. Впоследствии он примкнул к учению Якоби и эмпирической психологии. В своем главном произведении Шульце старается показать, что критическое направление, которое смотрит свысока на рационализм, само прибегает к целому ряду догматических предпосылок, не принимая во

внимание непровергнутых возражений представителей скептицизма, особенно Юма.

203

Энезидем-Шульце и вещь в себе

«Принцип сознания» устанавливает мнимые условия для возможности представлений на основании того положения, что то, чего нельзя мыслить иначе, и есть таково, как оно должно мыслиться. Рейнгольдовская теория способности представления предполагает наличие одной общей способности для всех видов деятельности представления. Но заключать об этой способности и обосновывать ее существование можно только гипостазировав понятие силы, порождающей однородные функции представления. Эта сила может быть определена лишь на основании производимых ею действий. Сама способность представления не есть факт. Следовательно, в учении о ней при помощи понятия причинности делается заключение относительно того, что лежит за пределами опыта. Но такое заключение не представляет никакой ценности, даже если бы мы и имели на него право, потому что оно не дает никакого увеличения или расширения знания. Это — лишь простой формальный постулат, посредством которого мы за причину известного числа сходных видов деятельности принимаем силу, которую, в свою очередь, можем определить лишь посредством этих видов деятельности, то есть посредством их родовых признаков. Данное умозаключение является только простым переводом ассерторического в проблематическое. Это ценное умозаключение Шульце (впоследствии принципиально развитое Гербартом) особенно применимо ко всем «способностям», которыми эмпирическая психология того времени наделяла душу: все они лишь родовые понятия, получающие метафизическую ценность при помощи ничего не значащего прибавления к ним признака силы.

Но это возражение справедливо и по отношению к «Критике чистого разума». Ведь она тоже заявляет, что хочет исследовать лишь условия опыта, а находит эти условия, если следовать Шульце-Энезидему, не внутри, а вне опыта. Она так же, как и Рейнгольд, утверждает, что условием чувственных ощущений является воздействие вещи в себе. Она тоже устанавливает в чистых формах деятельности разума общие «способности», которые должны лежать в основе опыта. Разум в кантовской «Критике чистого разума» сам является вещью в себе, и в то же время эта критика стремится получить самое точное знание как раз об этой вещи в себе. «Критика чистого разума» настаивает на том, что не только способности разума, но и вещи в себе должны быть признаны условием всякого опыта, то есть его причинами, и притом причинами, лежащими вне опыта. Она утверждает это одновременно со своим главным положением, что при помощи категорий — а значит, и

категории причинности — нельзя делать никаких заключений относительно того, что лежит за пределами опыта.

204

Эти возражения по поводу учения о вещи в себе и ее отношения в кантовской теории чувственности отчасти уже сделаны вольфианцами, например **Швабом** в «Философском иллюстрированном журнале «Тюбингенском вестнике»³³. Но в «Энезидеме» они выступают в виде единой непобедимой фаланги — в том и состоит значение произведения Шульце, как на это указал уже Фихте. В нем становится очевидным тайный антагонизм, существующий между трансцендентальной эстетикой и трансцендентальной аналитикой, исторически объясняющийся тем обстоятельством, что первая задумана и отчасти разработана еще с точки зрения диссертации на ординатуру 1770 года, тогда как вторая определяется уже критическим учением о синтезе. В кантовской теории познания, как она дана в различных частях «Критики чистого разума», действительно самым вопиющим из всех противоречий является то, что Кант ищет «причину» опыта в вещах в себе и в трансцендентальных способностях. «Критика чистого разума», обязуясь проанализировать и доказать условия опыта, то есть то, что «предшествует» возможности опыта, тем самым ставит перед собой задачу, решение которой сама же объявляет невозможной. Но если бы в этом даже и не было противоречия, то это все равно была бы совершенно бесполезная теория, потому что выведение познаваемого из непознаваемого ни в каком случае не делает первого более понятным. В конце концов, трактовка Кантом и Рейнгольдом понятия причинности и противоречивое применение ими этой категории показывает, что они нисколько не преодолели скепсиса Юма и что, напротив, его сомнения далеко не разрешены.

Особенно важным при рассмотрении всех этих движений было то, что они имели в виду исключительно лишь «Критику чистого разума» и что ни один из этих писателей даже в общих чертах не имел ни малейшего представления о высшей и последней связи между всеми кантовскими «Критиками...». Именно поэтому и получилось так, что понятие вещи в себе, являющееся у Канта связующим звеном между теоретической и практической философией, рассматривалось этими авторами исключительно со стороны его теоретического значения и обоснования и совершенно справедливо было признано не выдерживающим критики.

205

Маймон

Вследствие этого подхода понятие, которое по своему значению для кантовской теории познания существенно менее важно, чем понятие

априорного знания, при дальнейшем развитии кантианства выступило вперед. Целью «Критики чистого разума», которая на самом деле старалась обосновать априорное познание, стали считать учение о вещи в себе. Такое превращение могло произойти лишь потому, что большинство противников Канта принадлежало к числу таких представителей школьной и популярной философии, для которых важнее всего было отклонить как не имеющую основания его критику рационального познания вещей в себе. Так как их возражения оказывали влияние и на последователей кантовского учения, то у последних должно было возникнуть стремление очистить понятие вещи в себе, ставшее в рейнгольдovém понимании действительно несостоятельным, от явных противоречий. Но до тех пор, пока они не смогли определить отношение практической стороны кантовского учения к теоретической и, подобно противникам, рассматривали понятие вещи в себе со стороны его чисто теоретического обоснования, им действительно требовалось подвергнуть это понятие существенной переработке, чтобы таким образом защитить его от нападков. В силу этого дальнейшее развитие критической философии началось с разрушения понятия вещи в себе.

Первый шаг в этом направлении сделал **Соломон Маймон**, польский еврей, родившийся в Литве в 1754 году³⁴. Человек редких дарований и железного упорства, он сумел выбиться из тяжелого положения, в котором находился в юности, и подняться на высоту немецкого философского образования. Побуждаемый самой глубокой жаждой знания, он вырвался из злосчастного существования на своей родине, но ему пришлось еще некоторое время испытывать удары нужды и унижения. И только расположению Мендельсона обязан он тем, что получил возможность вести достойное человека существование и с удивительной быстротой развил свои умственные силы посредством изучения новой философии. Но остатки юношеской беспечности снова увлекли его на путь несчастья и бродяжничества и лишь в последние годы жизни, окончившейся в 1800 году, он, благодаря покровительству графа Калькрейта, мог, изучив труды кенигсбергского мыслителя, дать в своих сочинениях оригинальную переработку критической теории познания и, наряду с «безграничным уважением» Фихте и Шеллинга, заслужить замечание Канта, что ни один из его противников не понял его лучше, чем Маймон.

206

Из посвященных кантианству сочинений последнего следует отметить «Опыт о трансцендентальной философии», «О прогрессе в философии», «Категории Аристотеля», «Опыт новой логики, или Теория мышления»³⁵.

С точки зрения теоретического разума, которая одна лишь признается Маймоном, вещь в себе является абсолютным противоречием. Каждый признак понятия существует в качестве представления в сознании,

следовательно, зависит от самого сознания и имеет смысл только в нем. Поэтому представление независимой от сознания, не имеющей признаков (так как это-то и называется непознаваемостью) вещи в себе является немислимым и совершенно невозможным. Вещь в себе не только не может быть познана, но не может быть и мыслима. Для критики познания существует лишь сознание с его представлениями. Маймон первый имел мужество объявить себя последователем того последовательного идеализма, который Якоби считал необходимым следствием трансцендентального идеализма. Всякое знание может быть выведено лишь из сознания и не выходит за его пределы. Но заблуждение, что вещь в себе по крайней мере мыслима, существует, и для того, чтобы понять, как это заблуждение возникло, лучше всего проследить, как его обосновывает Рейнгольд. Он полагает, что необходимо признать вещь в себе, дабы объяснить происхождение содержания представлений в отличие от их формы. В этом доводе верно только то, что это содержание не может быть выведено из сознания. Сознание, скорее, находит его в себе не как произведенное им самим, а как нечто «данное». Но если, однако, объяснение этого данного воздействием вещи в себе является само по себе непозволительным ввиду вышеупомянутого противоречия, то не остается ничего больше, как иначе сформулировать понятие содержания наших представлений. Пытаясь сделать это, Маймон вводит в критическую теорию познания одно из существеннейших положений учения Лейбница, заново и плодотворно переработав его. При этом он не останавливается перед решительным отрицанием правомочности психологического признания принципиальной противоположности между чувственностью и мышлением — противоположности, которая сослужила столь большую службу в философском развитии Канта. Подобно Лейбницу, Маймон обращает внимание на то, что «полное» знание мы имеем только о том, что порождено сознанием из самого себя.

207

Всякий раз, когда мы находим в нашем сознании что-либо, относительно чего мы не знаем, как оно возникло, и что поэтому мы обозначаем, как данное нам, мы имеем лишь неполное сознание об этом объекте. Это — «*petites perceptions*»^{*9} Лейбница, учение о которых было плодотворно разработано Маймоном применительно к критическому учению. Близость с Лейбницем обнаруживается и в терминологии: Маймон называет эти данные нам представления «дифференциалами сознания». Кантовская противоположность пассивной восприимчивости и самодеятельности, как полагает Маймон, оказывается наделе противоположностью полного и неполного сознания. Но эта последняя противоположность уже не носит принципиального характера, а представляет собой лишь различие в степени. В опыте можно проследить постепенное уменьшение полноты сознания, начиная с полного сознания, содержанием которого являются его

собственные чистые формальные законы, и кончая неполным сознанием только данного нам ощущения. Поэтому идея чего-то только данного, идея какого-либо содержания сознания, не порожденного самим сознанием, является, если следовать кантовскому принципу, лишь предельным понятием для этого бесконечного ряда убывания полноты сознания. Следовательно, данное нам содержание представления — это есть то, происхождение чего остается неизвестным для сознания, нечто бессознательно порожденное в самом сознании. Таким образом, понятие вещи в себе есть предельное понятие для полного сознания. В кантовско-рейнгольдковском понимании это предельное понятие полного сознания является не неизвестным «*x*», но, если оставаться в пределах математических формул, мнимой величиной вроде $V - 1$; для Маймона же оно — предельное понятие бесконечного ряда, идея решения неразрешимой задачи, иррациональная величина, подобная $\sqrt{2}$. Понятие вещи в себе обозначает в конце концов лишь сознание той границы, за которой наше сознание уже совершенно не может проникнуть в свое содержание. Оно есть *сознание иррационального предела рационального познания*. Итак, Маймон с полной последовательностью проводит тот взгляд на понятие вещи в себе, какой является единственно правильным с точки зрения чисто теоретического разума. Такой же подход был свойственен и Канту, но не мог быть реализован полностью, так как для критицизма эта иррациональная величина теоретического разума была одновременно объектом практического разума. Только теперь, в учении Маймона, вещь в себе, отбросив всякую метафизическую реальность, стала настоящим и чистым предельным понятием.

208

С этой точки зрения, естественно, и вопрос о познаваемости вещей в себе не имеет больше никакого смысла: гносеологическое исследование должно лишь применять к известному кругу представлений критический принцип большей или меньшей полноты сознания. Ведь очевидно, что о том, о чем у нас есть лишь неполное сознание, мы можем иметь только неполное знание. Основной критический принцип, согласно которому мы полностью познаем лишь то, что сами же и производим, в учении Маймона предстает в новом виде: только объекты полного сознания могут быть также и объектами полного познания. Но ведь всякое содержание опыта есть объект лишь неполного сознания. Следовательно, всякое истинное полное познание ограничивается формами сознания. Таким образом, имеются только две науки, обладающие абсолютной очевидностью — математика и трансцендентальная философия. Первая есть учение о формах интуиции, вторая — о формах мышления. Что же касается «данного нам опыта», то здесь мы имеем всего лишь неполное познание, которое никогда не носит характера необходимости и всеобщности, так как ощущение служит всегда объектом лишь неполного сознания. Такой *критический скептицизм* вводит в трансцендентальный априоризм сомнение в аподиктичности опыта и еще

более суживает границы необходимого и общезначимого познания. Но это сомнение существенно отличается от юмовского. Оно затрагивает не необходимые сочетания между отдельными элементами опыта, а основы последнего, утверждая неполноту сознания по отношению к отдельно взятому фактическому содержанию ощущения, в то время как эмпиризм Юма считал чистое констатирование фактов самой несомненной функцией нашего познания. Сущность такого различия заключается в том, что для эмпирического скептицизма, стоящего на догматической точке зрения наивного реализма, «данность» («*Gegebensein*») ощущений не представляет ровно никакой проблемы, тогда как для критической теории познания, как только она ясно осознала проблематический характер вещи в себе, эта «данность» неизбежно стала самым трудным из всех вопросов. Кант только слегка коснулся этой проблемы. Он затронул ее говоря отчасти о продуктивном воображении трансцендентальной аналитики, отчасти о паралогизмах, где указывается, что соединение самостоятельного мышления с чувственной восприимчивостью в одном и том же сознании является неразрешимым предельным вопросом психологии.

209

Большая заслуга Маймона состоит в том, что его скептические умозаключения позволили сформулировать эту проблему в ее чистом виде. Однако его учение содержит только постановку вопроса, но не его решение. Способ, каким сознание приходит к этим функциям «неполноты», которые дает нам деятельность ощущений, остался и для него фактом, не выводимым из природы самого сознания. Маймон достиг границы теоретического разума. Решение его проблемы было бы возможным только при условии того, что примат практического разума будет понят в его гносеологическом значении и систематически применен к решению общей критической задачи. В осознании этого и заключается великая и решающая роль Фихте.

§7 (63). Этический идеализм Фихте

Иоганн Готлиб Фихте родился в 1762 году в местечке Рамменау в Оберлаузице. Он был сыном ткача, но, пользуясь поддержкой барона Мильтица, сначала получил образование в школе «Пфорта»³⁷, а затем изучал теологию в Йене и Лейпциге. По завершении учебы ему еще долго пришлось бороться с нуждой. Он занимал в различных местах должность домашнего учителя и только в Цюрихе ему удалось некоторое время пожить спокойно. С 1790 года в Лейпциге он под влиянием внешних обстоятельств³⁸ стал изучать учение Канта, с коим быстро освоился. В практической части кантовской философии он нашел разрешение того сомнения, которое вызвал в нем детерминизм Спинозы. Фихте скоро настолько овладел миром идей критической философии и ее методами, что, будучи вскоре после этого

переведен в Кенигсберг, мог представить великому учителю свой первый труд «Опыт критики всяческого откровения»³⁹, чем заслужил его полное одобрение. Кант деликатно позаботился о нем не только в том отношении, что помог ему приобрести обеспеченное положение, но еще и оказал содействие в издании этого сочинения. Совершенно случайно имя автора не было помещено на обложке, вследствие чего все приняли это произведение за труд по философии религии самого Канта, появление которого ожидали с крайним нетерпением. И когда Кант публично объявил имя настоящего автора, этим сразу было положено начало славе Фихте.

210

В 1793 году Фихте опять вернулся в Цюрих, где вступил в плодотворные для него отношения с И. Г. Песталлоцци и Баггезом. Здесь он обнародовал свои работы «Очерки по исправлению суждений публики о французской революции» и «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор подавляли»⁴⁰ и прочитал избранному кругу слушателей ряд лекций о кантовской философии и ее переработке, уже складывавшейся в его голове. В следующем году ему была предложена кафедра в Йене, освободившаяся в связи с уходом Рейнгольда, и с этого времени началась его блестящая академическая деятельность. Единственное, что омрачало ее и в конце концов привело к очень печальному концу, так это скорее его собственное упрямство, нежели противодействие враждебных элементов. Фихте отличался огромной энергией и несгибаемой волей, но в то же время в характере его обнаруживалась та прямолинейность, которая всегда угрожает опасностью потерпеть поражение от законов мира в то самое время, когда он предписывает миру свой закон. Глубокая реформаторская устремленность воодушевляла его, в нем жил дух пророка. Он совершенно серьезно верил, что новая философия дает такой идеал убеждений, которому суждено преобразовать сверху донизу полный соблазна мир. Он был предан этому идеалу, как сам Кант; он боролся за него, не смотря ни налево, ни направо, и возвещал евангелие категорического императива не задаваясь вопросом: а не погубит ли он этим свое или же чье-либо еще существование. Это был человек долга в том виде, как его обрисовал Кант: железная воля, только сама предписывающая себе закон. Фихте был неспособен мириться с условиями действительности и своим упрямством вредил не только самому себе, но в большинстве случаев и тому делу, интересы которого защищал. Оратор по природе, Фихте оказывал огромное влияние на учащуюся молодежь. Он незамедлительно принялся он за преобразование студенческой жизни, которая, по его мнению, всецело находилась под влиянием беспутного духа землячеств. Несмотря на большой успех у него скоро возникли конфликты с церковными властями и студенчеством, побудившие его провести лето 1795 года в Османштадте. Но резче всего его чуждая миру прямолинейность дала о себе знать в споре об атеизме. В издаваемом им и **Ф.И.Нитгаммером** «Философском журнале» была помещена статья его

ученика **Ф.К.Форберга** «Развитие понятия религии», к которой сам Фихте прибавил рассуждение «Об основании нашей веры в божественное управление миром»⁴¹.

211

Жизнь и деятельности Фихте

Вследствие анонимного доноса, в котором, может быть, не последнюю роль играли его академические враги⁴², журнал за «атеизм» своего содержания был конфискован саксонским правительством, по настоянию которого веймарские власти должны были привлечь Фихте к ответственности. Гёте сделал все возможное, чтобы уладить дело дипломатическим путем. Но Фихте уничтожил все его добрые намерения: с одной стороны, в своей «Апелляции к публике в связи с обвинением в атеизме» и в поданном затем властям требовании проведения судебного разбирательства по этому вопросу⁴³ он в самых резких и едких выражениях излил свое справедливое негодование по поводу унижительных подозрений, а с другой — наивно полагаясь на обещания своих сотоварищей уйти вместе с ним из Йены, если он найдет это необходимым, позволил себе грозить правительству, что в случае, если получит хотя бы только выговор, покинет университет вместе со многими другими профессорами. На это правительство, при всем своем нежелании, могло ответить только выговором и в 1799 году Фихте ушел из университета — один. Он отправился в Берлин, где в кружке романтиков сблизился с людьми, имевшими большое влияние на перемену его воззрений. Здесь же он в последующие годы читал публичные лекции. В 1805 году Фихте был приглашен в Эрлангенский университет, находившийся в то время в Пруссии. При этом ему было разрешено продолжать зимой свои публичные лекции в Берлине. Но следующий год отразился на его судьбе очень печально. Когда Пруссия потерпела поражение и Берлин очутился в руках неприятеля, Фихте вынужден был искать пристанище в Восточной Пруссии, где мог бы свободно продолжать свою деятельность. Временно он читал лекции в Кенигсберге, но в конце концов был вынужден бежать через Мемель⁴⁴ и Копенгаген. Но все же он вернулся в Берлин и здесь, во время господства Наполеона, произнес, не подвергаясь преследованию, свои пламенные «Речи к немецкой нации»⁴⁵, остающиеся живым памятником его пылких убеждений и занимающие одно из первых мест в истории пробуждения немецкого национального чувства. Отличаясь популярной формой и захватывающей слушателя риторикой, они служат выражением того величайшего факта немецкой истории, что германская нация, утратив по собственной вине свою роль во внешнем мире, смогла снова обрести достойное положение только путем возрождения своего духовного мира и образования.

Правда, когда под знаком этого возрождения был основан Берлинский университет, в его основании лежал не совершенно невыполнимый план Фихте, а проект Ф.Э.Д.Шлейермахера. Тем не менее Фихте был не только первым профессором философии, но и первым выборным ректором новой высшей школы. Правда, вследствие столкновений с коллегами из-за академической дисциплины он был вынужден сложить с себя это звание. Когда затем немецкая нация, вновь воспламенившись духом и проникнувшись полной серьезностью нравственного убеждения, поднялась на борьбу за освобождение от поработителей, Фихте должен был отказаться от мысли самому встать в ряды бойцов. Тогда раздалось его могучее слово об «истинной войне», а сам он, вместе с женой, посвятил себя уходу за ранеными. В этом самоотверженном исполнении долга и нашел он свою смерть: в 1814 году тиф унес его в могилу.

Отношение Фихте к кантовской философии характеризуется тем, что он исполнил требование Рейнгольда методически вывести все ее положения из одного принципа. Рейнгольд не обладал достаточно систематичным умом, чтобы найти метод для такого выведения и поэтому все его значение исчерпывается лишь постановкой вопроса. У Фихте, напротив, вся суть в методическом принципе. Постоянные переработки, которым он подвергал «Наукоучение»⁴⁶, и которые даже обусловили изменения в его философском мировоззрении, все-таки остаются в пределах одного и того же метода, применяемого им с 1794 года как в печатных трудах, так и при изложении своего учения с кафедры. Если речь идет о том, чтобы вывести в качестве необходимых форм одной общей основной деятельности все единичные функции разума, найденные Кантом посредством анализа отдельных проблем, то Рейнгольд, выдвинув центральное положение и выведя посредством его формального применения к различным эмпирическим видам деятельности отдельные учения, дал только внешнее решение этой задачи. Фихте же требует определить ту внутреннюю необходимость, с которой общие функции разума распадаются на эти определенные, известные из опыта частные виды функций. Но если исходить из опыта, выполнить данное требование не удастся, поскольку это возможно только благодаря исследованию самой деятельности разума по отношению к ее имманентной необходимости.

Система разума Фихте

Однако такая необходимость не может быть данной изначально и в силу этого происходящей последней инстанции от чего-либо иного, ибо разум, как

теоретический, так и практический, не знает ничего иного, кроме самого себя. Если поэтому кантовская критическая философия останавливалась перед организации разума, перед «сознанием вообще» как перед чем-то последним и высшим, то учение Фихте ставит задачу достичь и эту организацию. Но, следуя кантовскому принципу, она может быть постигнута только из себя самого, а не из чего-либо другого. Она автономна, она сама эта организация — должна быть мыслима как система, которая во всех своих отдельных функциях обусловлена идеей целого. При постижении связи видов деятельности разума нельзя выводить эту связь посредством естественной необходимости из чего-либо другого. Ведь «Критика чистого разума» доказала, что сама эта естественная необходимость есть лишь форма разума, прилагаемая к миру знаний. Связь видов деятельности разума может быть выведена только из абсолютного принципа самого разума. Вот таким абсолютным принципом служит только *цель*. И вести организацию разума можно только поняв все его отдельные функции как те неизбежные средства, которые должны приводить к последней цели его деятельности. Вот основная мысль Фихте. Это вполне последовательно проведенный принцип примата практического разума теоретическим, и в этом лежит причина того исключительного телеологического характера, который присущ фихтевскому учению как в целом, так и в частное Дедукция «Наукоучения» имеет только одну задачу развить из высшей цели разума систему всех видов деятельности, при помощи которых он реализует эту цель. В этом смысле учение Фихте называется «историей сожжения». Но предметом этой истории служит не повествование о причинно необходимых процессах, а развитие процессов, необходимых телеологически. Все *то*, что Кант открыл относительно чистых форм организации разума находит себе место в этой истории и служит в ней необходимым решением необходимой задачи. Все формы разна образуют телеологическую систему, обусловленную во последней и высшей задачей.

Построение подобной системы возможно только при том условии, что сущность разума усматривается в той деятельности, которая совершается ради цели, обоснованной в ней самой. Таким образом, учение Фихте должно допустить наличие в понятии разума первоначальной противоположности между задачей, поставленной разумом самому себе, и его деятельностью.

214

Необходимо рассматривать данную противоположность (поскольку только в ней находит объяснение каждая частная функция разума) как принадлежащую самой его сущности. Поэтому фихтевское понятие разума определяется противоположностью между задачей и стремлением, направленным на осуществление этой задачи посредством бесконечного приближения. Нравственная точка зрения, выдвинутая Лессингом и Кантом, у Фихте стала главным принципом философии, и основополагающее

убеждение в том, что причина всякой деятельности заключена в том идеале, который она должна осуществить, придает его учению характер этического идеализма.

Отсюда непосредственно вытекает имевший такие важные последствия метод «Наукоучения». Если все виды деятельности разума имеют значение системы средств для выполнения задачи, то внутри самого разума должно заключаться противоречие между этой задачей и его деятельностью. Ведь полное согласование обеих сторон упразднило бы сущность этих функций — совершенно так же, как для Канта нравственный закон остался бы без содержания, как только было бы обеспечено его полное осуществление. Понятие долженствования, поставленное Фихте в центр всей философии, требует наличия противоречия между задачей и действительным деянием, и это противоречие наукоучение переносит в саму сущность разума. Телеологическая дедукция видов интеллектуальной деятельности сводится к тому, чтобы показать, как вследствие противоречия между задачей и первым действием разума появляется необходимость во втором, как это второе действие тоже оказывается недостаточным и этим обуславливает третье и т. д., пока вся система деятельности разума не представится как *progressus in infinitum*⁴⁷ или же, через возвращение к первому действию, не сомкнется в виде круга. В этом смысле метод Фихте является методом противоречия, а его развитие форм разума из основного принципа представляет собой диалектику. Но данный *диалектический метод*, прибегающий чаще всего к трихотомическому делению и рассмотрению взаимоотношений между тезисом, антитезисом и синтезом, присутствовал уже у Канта. Ведь все тройное подразделение его системы основывалось на том, что между теоретической и практической философией господствует противоречие, из которого развились задачи эстетической философии.

215

Наукоучение Фихте

У Канта основное отношение между ними рассматривается так, что несоединимые сперва функции знания и воли могут обрести синтез в форме чувства и в его теоретической философии заключается намек на то, что при всей противоположности между чувственностью и рассудком они имеют общий корень, лежащий в способности воображения или суждения. Фихте превращает это отношение в диалектический метод, при помощи которого он хочет развить всю систему деятельности разума из ее последней задачи.

Так обозначился основной характер философии Фихте. Ей предстояло разрешить данную задачу, с одной стороны, с указанной точки зрения философского исследования, а с другой, — опираясь на общее мышление.

Частая переработка «Наукоучения» доказывает, что Фихте никогда не мог удовлетвориться достигнутым, и тем не менее нередко первоначальное изложение оказывалось, может быть, наилучшим. Необыкновенно высокая степень отвлечения, свойственная этим исследованиям, полная новизна развиваемых здесь воззрений представляли чрезвычайные трудности для словесного выражения и если в некоторых местах мыслителю и удалось победить эту трудность, то тем насильственнее приходилось ему обращаться с обыкновенным языком в других местах. Для современного читателя, любящего такое плоское выражение мыслей, которое требовало бы как можно меньшей работы ума, все эти переработки Фихте останутся недоступными. Тем непростительнее дерзость тех, кто долгое время отрицательно относился к нему, не поняв ни единого слова его учения. Для первого ознакомления с основной точкой зрения «Наукоучения» самым подходящим будет изучение обоих «Введений»⁴⁸ к нему, представляющих собой мастерское произведение диалектического вывода, а для углубления в целое может служить сочинение «Основа общего наукоучения»⁴⁹. Самое популярное изложение связи между теоретическим и этическим учением содержится в труде «Назначение человека»⁵⁰, но при этом не следует упускать из виду, что в этом произведении уже заметны ростки совершившегося переворота в метафизических воззрениях Фихте, о котором речь будет ниже.

Назвав философию именем *наукоучения*, Фихте тем самым подчеркнул, что благодаря Канту гносеологическая точка зрения с полным правом заняла центральное положение в философском мышлении. Если другие факты группируются по иным областям знания, то объяснение самого знания ставит перед философией особую задачу и требует применения особого метода.

216

Для этого объяснения наивное сознание прибегает к противоположению субъекта и объекта. Догматизм объясняет сознание из вещей в себе, идеализм — вещи из сознания, синкретизм же пытается более или менее искусно слить их друг с другом, и, как все половинчатое, изначально отброшен Фихте. Догматизм, представителем которого в глазах Фихте является учение Спинозы, не способен вывести представления из бытия. Как бы последователен он ни был сам по себе, он терпит неудачу при разрешении проблемы «я», проблемы самосознания. Поэтому остается лишь другой вполне логичный выход — так усовершенствовать идеализм, чтобы из субъекта объяснялся объект, из представления — бытие. Этот идеализм имеет особое основание еще и в том, что, как бы с метафизической точки зрения ни обстояло дело с вещами в себе, сознание во всяком случае есть нечто наиболее доступное для самого себя и только исходя из себя может прийти и до представления бытия.

Поэтому у Фихте понятие знания не может быть определено как согласование предметов и представлений друг с другом. Это понятие подразумевает, что среди представлений есть такие, появление которых сопровождается чувством необходимости. Кант исследовал каждое из этих представлений в отдельности, но Рейнгольд справедливо учил, что знание возможно лишь в виде системы. Если должно существовать знание, как критическая система, то только в виде *системы необходимых видов деятельности познания*. Но чтобы отыскать их, философия должна исходить из одного принципа, форма и содержание которого с необходимостью определяются им самим. Однако этот принцип не таков, каким его представлял себе Рейнгольд. Он должен не содержать мертвое знание о каких-либо отношениях и зависимостях, а с необходимостью заключать в себе ни отчего другого не зависящую первичную деятельность всякого разума, первоначальный процесс мышления. Этот принцип обязан быть выражением не факта, как вещи («*Tatsache*»), а функции, деятельности, которая ничего не предполагает раньше себя, но все имеет своим следствием, которая поэтому является свободной деятельностью в самом настоящем значении этого слова: он должен быть выражением «факта деятельности» («*Tathandlung*»¹¹). Такой самый первоначальный и общий, не обусловленный никаким содержанием, никакой зависимостью от формы или категории факт деятельности состоит в том, что сознание мыслит само себя.

217

Понятие «я» Фихте.

Загадочное обращение на самого себя, которое сказывается здесь, наш язык обозначает словом «я». Таким образом, *принципом философии является «я»* — не как эмпирическое самосознание единичной личности, а как самая общая и изначальная деятельность разумного мышления, или *чистое самосознание*.

««Я» полагает себя». Этот первый тезис фихтевского учения не высказывает никакого факта в смысле вещи («*Tatsache*»), ничего «уже совершенного» («*factum*»), подобно принципу сознания Рейнгольда. Скорее, это положение выражает функцию, обуславливающую всякое мышление. Философия не должна начинать с утверждения. Утверждения всегда могут быть оспорены и никогда не представляют собой абсолютного принципа. Началом философии не может служить тезис, о котором можно было бы спорить или который заключает в себе предпосылки. Напротив, ее началом скорее служит требование осуществить первичную деятельность всякого разумного мышления. Подобно тому, как геометр приступает к делу с требования «Представь себе пространство», так и философ наукоучения начинает с постулата «Мысли самого себя». Этим актом мышления о самом себе («*Selbstdenken*») порождается разум. Он существует только в силу этого акта

и поэтому не представляет собой нечто откуда-нибудь данное или выводимое. Он возникает только в силу загадочного акта мышления о самом себе. Разум есть сама себя создающая деятельность, само себя производящее действие и философия от каждого требует породить в себе это действие. В этом лучше всего видно отношение Фихте к Канту. Для Канта разум с его формами является уже данной организацией, которая открывалась в критической рефлексии как общий надындивидуальный факт. Для Фихте эта организация состоит лишь в самопорождении разума. В его учении понятие автономии распространяется на весь, в частности, и на теоретический разум. Фихте хочет показать, что эта надындивидуальная организация, в которой Кант усматривал причину всякой априорности, везде, при каком бы содержании она ни развивалась, содержит сам себя порождающий акт разумного мышления. Кант коснулся этого вопроса в учении о трансцендентальной апперцепции. Он показал, что категории являются лишь формами функций чистого самосознания, и эта самая темная часть его учения сделалась светочем, указывающим дорогу его последователям.

218

Акт самосознания (вот итог фихтевской теории познания) является той первоначальной деятельностью, из которой выводится весь мир представлений с его содержанием и формой. И только при рассмотрении кантовского учения с этой точки зрения исчезают противоречия, возникшие в силу реалистического понимания вещи в себе. Невозможно мыслить представление как обусловленное вещами. Но вполне возможно среди необходимых видов деятельности познания открыть такие, которые производят и обосновывают представление о вещах и их реальности, то есть с необходимостью его требуют. Если среди функций эмпирического сознания нет таких видов деятельности, то следует искать причину представления вещей в первоначальном представлении, в том чистом самосознании, без которого и по Канту невозможно никакое эмпирическое самосознание. В этом смысле Фихте и заявлял, несмотря на ясно выраженный протест Канта, что его учение есть не что иное, как исчерпывающе понятный и последовательно проведенный критицизм. В вопросе о теоретических дедукциях с ним согласен и **Сигизмунд Бек** (1761-1842), под конец жизни бывший профессором в Росток. С одобрения своего учителя он выпустил уже упоминавшиеся «Объяснительные выдержки из критических сочинений господина профессора Канта», а затем, может быть, уже под влиянием «Наукоучения», прибавил к нему еще один том под заглавием «Единственно возможная точка зрения, с которой может оцениваться критическая философия»⁵². Идеализм в виде этого интересного «учения о точке зрения» вооружался против Рейнгольда, который своим пониманием учения о вещи в себе сделал из Канта догматика, Бек же искал истинный ключ к пониманию Канта в учении о трансцендентальной апперцепции. Нет никакой связи между представлениями и вещами в себе.

Предметы, которые должны противопоставляться индивидуальному сознанию в качестве нормы правильности, только тогда можно сравнивать с представлениями этого сознания, когда они сами являются представлениями, а их можно понимать в качестве таковых только в силу того, что они считаются продуктом *первоначального представления*, предшествующего всякому индивидуальному сознанию. Нельзя отрицать, что в высшей степени трудно было бы провести границу между этой точкой зрения Бека и позицией Беркли. Но ведь ни Кант, ни Фихте не придерживались таких взглядов: Кант — поскольку настаивал на реальности вещи в себе; Фихте — так как был совершенно чужд спиритуализму английского мыслителя, а главное потому, что искал предпосылки для этого первоначального представления в практическом разуме.

219

Понятие «я» Фихте. Сигизмунд Бек

Но и Бек рассматривал учение о вещи в себе исключительно как теоретическую проблему, а потому его точка зрения тоже не могла быть окончательной.

Из только что указанного основного принципа философии Фихте вытекает следствие, которое поставило это учение со всеми его диалектическими выводами в непримиримое противоречие с обыденным мировоззрением. Лучше с полной ясностью раскрыть это противоречие, нежели его затушевывать, поскольку в нем кроется последняя причина всего того, что казалось и теперь еще кажется парадоксом в идеалистической философии. Наивное сознание может мыслить функцию только как состояние или деятельность функционирующего существа. И как бы ни представляли себе это отношение, мышление, совершающееся по обычным категориям, всегда мыслит сперва вещи, а затем уже исполняемые ими функции. Фихтевское учение переворачивает это отношение. То, что мы называем вещами, оно рассматривает как продукты деятельности. В то время как обыкновенно в деятельности видят нечто такое, что предполагает бытие, для Фихте *всякое бытие представляет собой лишь продукт первоначального деяния*. Функция без функционирующего бытия является для него первичным метафизическим принципом. Для обыденного сознания подобная функция кажется висящей в воздухе и непредставимой. Поясним эту мысль на частном примере. Наивное сознание считает, что в природе силы и движения прикреплены к материи или атомам, которые обладают собственным бытием. Но уже кантовская динамическая натурфилософия учила, что то, что является нам как материя, есть лишь продукт силы. У Фихте последовательное расширение этой мысли ведет к уничтожению понятия вещи в себе: для него всякая реальность есть лишь продукт деяния.

Здесь всего яснее видно, как далеко немецкий идеализм отстоит от идеализма Декарта и Беркли. Последние, хотя и превращали весь телесный мир в представления, но сами представления, благодаря своему наивному мировоззрению, рассматривали как функцию мыслящих субстанций. Для Фихте же самосознание является фактом деятельности («*Tathandlung*»), который не только не предполагает наличия мыслящей субстанции, но, наоборот, сам изначально порождает такую субстанцию.

220

Дело обстоит не так, что мыслящий дух сперва «существует», а затем уже в силу каких-либо побуждений приходит к самосознанию. Он впервые возникает посредством невыводимого, необъяснимого акта самосознания. Истинный час рождения человека — это тот момент, когда он впервые говорит «я».

Таким образом, если философия начинается с того, что требует от каждого осуществить творческий акт самосознания, то ее дальнейшее развитие состоит исключительно в рефлексии над тем, что совершается в этой деятельности и что необходимо связано с ней как ее дальнейшая функция. Прежде всего, «я» для того, чтобы определить само себя, должно отличить себя от всего другого, то есть противопоставить себе «не-я». Но это «не-я» само является чем-то представленным, следовательно, полагается сознанием и в сознании. Следовательно, «я» полагает «не-я» в «я». Этим путем через акт самосознания в нем возникает двойное содержание, а «я» и «не-я», находясь в одном сознании, отчасти снимают, а через это и взаимно ограничивают друг друга: ни одно из них не занимает всего самосознания, и каждое полагается только по отношению к другому и определяется этим другим. Субъект и объект, — если только мы будем употреблять эти популярные обозначения с осторожностью, так чтобы не приписывать им еще субстанциальности — представляют собой два необходимых звена первичного противопоставления, которые содержатся в акте самосознания и могут мыслиться только в соотношении друг с другом. Как субъект не может мыслиться сам по себе без объекта, так и объект — без субъекта. Это взаимоотношение развивается в категорию взаимодействия и ведет к тезису, что «я» и «не-я» взаимно определяют друг друга. Мысленно разделив два отношения, соединенные в этом положении, мы получим, с одной стороны, определенность «я» через «не я», а с другой — определенность «не-я» через «я». В том случае, когда в самосознании субъект определен объектом, между ними имеется причинное отношение основания и «я» оказывается теоретическим. Если же, наоборот, объект определен субъектом, то между ними наличествует причинное отношение цели и действия и «я» оказывается практическим. Таким образом, на основании этих самых общих определений понятий наукоучение, то есть философия Фихте, распадается на теоретическое и практическое.

Задача первого состоит, следовательно, в развитии тех необходимых видов деятельности разума, которые вытекают из определенности «я» через «не-я».

221

«Я» и «не-я»

Ясно, что хотя «не-я» и является объектом для «я», однако оно может быть порождено только этим же «я». Ясно также и то, что если нет ничего кроме «я» и его созданного им же самим содержания, то суть проблемы сводится к тому, что сама по себе бесконечная и неограниченная деятельность «я» ограничивает сама себя при каждом отдельном акте сознания, имеющем своим содержанием какое-нибудь «не я». «Не-я» ограничивает деятельность «я», но ведь и оно само есть только функция внутри «я». Следовательно, оно является той функцией, посредством которой «я» ограничивает само себя. Итак, отдельное содержание сознания, с какой бы необходимостью оно в нем ни проявлялось, не может быть объяснено зависимостью сознания от каких-либо вещей в себе, а только выведено из самого «я». Но ведь всякое сознательное создание чего-либо определяется известными причинами и поэтому всегда предполагает особое содержание представлений. Первоначальное же сотворение, посредством которого впервые в «я» возникает «не-я», не может быть сознательным, оно должно быть только бессознательным. Это сотворение также не определено какими-либо причинами, но является абсолютно свободным и беспричинным. Следовательно, функции, которые Век обозначал как «первоначальное представление», Фихте считал беспричинными свободными актами, доходящими поэтому до нашего сознания не в этом первоначальном виде, а только в произведенных им продуктах. Эмпирическому сознанию, для которого справедливо рейнгольдское положение об отношении представления к субъекту и объекту, должно предшествовать бессознательное представление. Оно, будучи само по себе свободным и беспричинным, содержит в себе причину той необходимости, с какой навязывается сознанию каждое отдельное его содержание.

Это важнейший шаг, выводящий Фихте за пределы учения Канта. Очевидно, что это бессознательное, беспричинно свободное представление мыслится в фихтевской философии как функция того самого надындивидуального единства разума, которое Кант называл трансцендентальной апперцепцией. Но в то время, как Кант видел функцию этой апперцепции лишь в формальных синтетических сочетаниях данного в ощущении материала, нисколько не заботясь об обосновании последнего (так как он скорее отрицал за ним необходимость и общезначимость), Фихте усматривает в способности продуктивного воображения и происхождение ощущения.

Особенности отдельного ощущения никоим образом не могут быть обоснованы даже и с этой точки зрения: они не могут быть выведены ни из эмпирического сознания, так как оно само не знает, каким образом получает это ощущение, ни из вещей в себе, потому что они вообще не могут быть мыслимы, ни, наконец, из соединения обоих. Поэтому остается только рассматривать эти особенности как безусловную изначальную данность и считать их продуктом совершенно свободной беспричинной деятельности, начало которой следует искать в надындивидуальном «я».

Эта теория Фихте, правильно понятая и освобожденная от формул наукоучения, имеет огромное значение. Глубочайший смысл ее в том, что она считает сознательное вторичным явлением, указывающим на существование бессознательного, от которого первое получает свое содержание. Здесь еще глубже, чем у Канта, в самом корне пресекаются все попытки рационализма извлечь содержание мышления из сущности сознания, из его форм и законов. Эмпирическое сознание возможно только в том случае, если дано его содержание. Эмпиризм быстро отделился от проблемы с помощью утверждения, что источником содержания сознания служат вещи в себе. Но кантовская критика, как ее понимает Фихте, уничтожила возможность такого подхода. Вещи в себе — тоже представления. Поэтому для Фихте единственным способом объяснения данности содержания сознания является признание того, что она происходит из представления высшего порядка — свободного и бессознательного. Во второй раз в немецкой философии всплывает понятие *бессознательной деятельности представления*, но совсем в другом смысле и совсем в иной связи, нежели это было у Лейбница. Там речь шла (Маймон вернулся к этой идее в критицизме) о постепенном уменьшении силы сознания до неощутимо малых величин. Здесь это *toto coe/o*⁵³ совсем другая функция, в качестве которой бессознательное представление противопоставляется сознательному. Первое беспричинно и свободно, последнее обосновано и необходимо; первое первоначально и подлинно, последнее производно и является лишь копией. Этим идеалистическая теория познания как бы описывает круг и превращается в наиболее замкнутую систему, какую она когда-либо только представляла или может представить. То, что наивным сознанием рассматривается как чуждый мир вещей в себе, является продуктом бессознательной деятельности представления, которая в качестве самой первоначальной теоретической функции лежит в основе всякого эмпирического сознания.

Таким образом, ощущение, как всеобщая функция, выведено из надындивидуального «я». Поэтому оно указывает на противоречие в сущности «я» и вместе с тем на задачу, обуславливающую собой ряд необходимых форм, в которых развивается теоретический разум. При построении этого ряда, целью которого служит выведение всех форм разума, проанализированных в гносеологии Канта, Фихте более или менее скрыто ориентируется на пространственные образы, отчасти напоминающие оптические отношения. Бесконечная сама по себе деятельность «я» повсюду ставит себе границы посредством свободных действий продуктивного воображения. Но вследствие этого при каждом таком действии она является одновременно и ограниченной и безграничной, а это возможно лишь в силу того, что, ставя себе границы, она в то же время выходит за них. Но такой выход за границы есть опять-таки деятельность «я», следовательно, является представлением и должно состоять в том, что «я» делает объектом сознания поставленные им самим себе границы. Рефлексия над ощущением есть «интуиция», в которой именно поэтому ощущение и является чем-то чуждым, внешним и данным сознанию, и этот процесс постоянно повторяется. Через интуицию деятельность «я» переходит к «воображению». Здесь содержание интуиции рассматривается как образ с синтетическим расположением составных частей, определяемым категориями. Таким образом, у Фихте категории, а вместе с ними также и формы интуиции: пространство и время, являются функциями воображения, тогда как у Канта воображение служило лишь для опосредования их отношения друг к другу. Но «я» должно развивать свою деятельность и дальше. В качестве «рассудка» оно объявляет образ реальным объектом, заключающим в себе причину деятельности ощущения. Таким образом, в учении Фихте категория причинности представляет собой основную форму деятельности рассудка. Но эта рефлексия рассудка, в свою очередь, указывает на способность сознания противопоставлять себя в свободной абстракции своему собственному содержанию. И хотя эта способность названа «способностью суждения», она коренится опять-таки в той же самой общей способности, в силу которой «я» может выйти за какие угодно поставленные им себе границы, установить их в абстракции и рефлексировать над ними, как над своим собственным объектом.

224

Фихте называет эту самую общую способность в узком смысле слова «разумом» и, указывая при этом на кантовское словоупотребление, рассматривает тем самым теоретический ряд деятельности «я» как бы замкнутым — ведь глубочайшей причиной всех его функций оказывается эта общая деятельность, в обнаружении которой первоначально и заключалась проблема. Но тем самым признается, что хотя теоретическое наукоучение и представляет собой совершенно замкнутую в себе систему, тем не менее в

нем содержится основная проблема, которую оно само не в состоянии разрешить.

Нет сомнения, что намеченное здесь лишь в общих чертах построение, хотя и содержит много остроумных оборотов и тонких наблюдений, в целом является совершенно искусственным и отчасти насквозь произвольным. При построении форм разума категории играют странную роль: они вновь появляются в различных пунктах и поэтому нельзя считать, что они выведены вполне систематически. Кроме того, основной принцип, в силу которого каждая из выведенных видов деятельности должна быть обоснована лишь системой последующих ее видов, хотя и объясняет до некоторой степени, что позднейшие функции незаметно действуют уже и в более ранних, все-таки имеет своим следствием смешение всех этих видов деятельности. Это смешение оказывается менее удобным по сравнению с тем строгим разделением, которого неуклонно придерживался Кант. Уже здесь видна опасность диалектического метода, при котором под влиянием побудительной силы одной общей задачи различные функции должны вытекать одна из другой и переходить одна в другую. Но, с другой стороны, проявляется и все величие мысли, желающей понять все формы интеллигенции⁵⁴ как единую систему и усмотреть во всех единичных формах ее основную задачу.

Таким образом, вся эта система представляет собой не что иное, как ряд видов деятельности, посредством которых разум снова и снова стремится выйти за поставленные им самим себе границы. Сущность теоретического разума состоит в движении — в том, что он ставит сам себе границы и снова выходит за них. Он связан поэтому с ощущением как с первой беспричинной, следовательно, теоретически непостижимой, границей, которую «я» ставит самому себе. Теоретическое «я» находит в себе противопоставление неограниченной и ограниченной деятельности как причину всего своего развития, но не может его постигнуть.

225

Теоретическое и практическое «я».

Тот первый, положивший начало развитию всего ряда толчок («Anstoc»), корни которого следует искать в ощущении, впервые делает возможным само существование теоретического разума, следовательно, не может быть выведен из него. Теоретический разум не может дать отчета в том, почему же «я» ограничивает свою бесконечную деятельность посредством свободных беспричинных действий и этим кладет начало процессу, который, раз начавшись, необходимо развивается через все выведенные формы. Поэтому причину такого толчка приходится искать лишь в том обстоятельстве, что

«я» в своей глубочайшей сущности является практическим. Бесконечная деятельность, составляющая сущность чистого «я», осталась бы без содержания, если бы у нее не было объекта для деятельности. Сила может проявить себя только тем, что она преодолевает сопротивление. Бесконечная деятельность возможна лишь в силу того, что все снова и снова ставятся пределы, которые ей следует преодолевать. Поэтому, чтобы оставаться бесконечной деятельностью, «я» должно ставить себе границы, за которые затем необходимо выйти. Первотолчок для всего теоретического ряда, изначальное самоограничение «я» в ощущении обуславливается тем, что «я» должно быть бесконечной деятельностью и потому нуждаться в препятствии, чтобы развиваться при преодолении его. Оно ставит себе предел, чтобы преодолевать его: *«я» является теоретическим, чтобы быть практическим.*

Итак, глубочайшей основой «я» является бесконечность его функции. Но это не есть бесконечность бытия (так как в этом случае это была бы законченная бесконечность), но бесконечность действия и *стремления*. По самой своей сущности бесконечная деятельность никогда не может достичь своей цели. Она перестала бы быть бесконечной сразу же, как только ее стремление исполнилось бы, и нашла бы в этом свой конец. Деятельность «я» может поэтому состоять лишь в том, что оно, ставя себе пределы, тем самым необходимо ставит себе все новые задачи и, разрешая их, идет дальше опять к новым задачам. Эмпирическая воля находит в «не-я» сопротивление, которое позволяет ей проявить свою деятельность. Бесконечное стремление чистого «я» не встречает никакого препятствия и потому должно само себе его создавать. Отсюда вытекает его самоограничение в бессознательном представлении, продуктом которого служит ощущение и «не-я».

226

Однако и из практического разума тоже нельзя вывести причину того, что его единичное содержание определяется именно так, как оно является данным в сознании, а не иначе — ведь здесь речь идет о свободной беспричинной деятельности. Но в общем можно установить цель, ради которой совершаются все эти беспричинные акты бессознательного представления, из которых возникает объективный мир.

Поэтому основные положения наукоучения состоят в следующем: чистое, или абсолютное, «я» — это бесконечная, направленная лишь на себя деятельность («деяние деяния», как выражался Якоби). Но такая бесконечная деятельность, имеющая объектом лишь саму себя, не есть фактически существующая вещь («*Tatsache*»): быть законченной противоречит ее собственному понятию, по этому она существует лишь в качестве бесконечного стремления, или *влечения*. Для осуществления этого влечения чистое «я» полагает посредством свободных актов деятельности предметы, которые позволяют развиваться отдельным конечным видам деятельности, и

таким путем порождает мир представлений, или объективный мир. Следовательно, основанием мира служит не причина, которая с необходимостью породила бы его, как в системе Спинозы, но цель, реализации которой он должен служить. Такой целью является деятельность, совершающаяся ради себя самой, а не ради других целей, деятельность как самоцель («*Selbstzweck*»). Таким образом, чистое «я» не дано, а задано в виде задачи. Бесконечная деятельность представляет собой задачу, которая сама никогда не будет решена, но ради решения которой существуют все отдельные виды деятельности со всеми их продуктами, то есть со всем объективным миром. Но деятельность в качестве самоцели есть не что иное, как абсолютно автономная, по кантовскому определению, *нравственная деятельность*. Подобно тому, как категорический императив является законом законосообразности, так бесконечное стремление есть влечение быть влечением, само на себя направленное влечение, или самоцель. Следовательно, *нравственный закон*, то есть требование такого действия, которое имеет свою целью лишь само себя, есть порождающее мир влечение абсолютного «я».

На этой высшей точке своего развития учение Фихте обнаруживает одновременно и всю свою зависимость, и все свое отличие от кантовской философии. Принцип примата практического разума над теоретическим проведен совершенно последовательно: последний считается лишь излиянием первого.

227

Чистое и абсолютное «я». Метафизика Фихте

Перенос метафизической точки зрения с теоретического на практический разум проведен настолько полно, что последний рассматривается как первопричина всей деятельности. Одновременно с этим анализ необходимой деятельности разума считается не просто анализом, а метафизическим познанием. Наукоучение есть не только теория познания, но в то же время и метафизика, так как одним из первых ее принципов является утверждение, что вещи в себе вообще немислимы и что не может существовать ничего, кроме разума и его необходимых продуктов. Если придерживаться обычного способа рассмотрения, который противопоставляет друг другу бытие и мышление, то выводом из трансцендентального идеализма будет абсолютная тождественность бытия с необходимой деятельностью разума, и в этом смысле то направление, начало которому положил Фихте, принято обозначать *философией тождества*. По своему отношению к философским наукам оно характеризуется отождествлением логики и метафизики. Основы этого направления заложены еще в кантовской трансцендентальной логике, поскольку уже здесь синтетические формы деятельности мышления признавались определяющими законами объективного мира. Но

ограничение, заключавшееся в учении Канта о вещи в себе, исчезло у Фихте и из метафизики явлений получилась опять абсолютная метафизика. Это изменение обнаружилось немедленно, как только определилось отношение Фихте к тому понятию, которое у Канта явилось критерием возможности абсолютной метафизики — к понятию *интеллектуальной интуиции*. Кант обозначил этим выражением высшее предельное понятие своей «метафизики знания», творческий дух, который вместе с формами своего мышления порождает и его содержание — ноумены, вещи в себе. Для Фихте это значение интеллектуальной интуиции наряду с понятием вещи в себе сделалось беспредметным. Под интеллектуальной интуицией он понимал скорее всего только функцию интеллекта, созерцающего самого себя и свою деятельность, то есть то, в чем, по его мнению, и заключался предмет наукоучения. Но именно это-то самосозерцание сознания открывает в себе те беспричинно свободные, вытекающие из практической задачи «я» действия ощущений, содержание которых составляет эмпирическую действительность. Чем непонятнее оставалось содержание первичной деятельности теоретического «я», тем яснее был смысл и цель самой деятельности перед этим самосозерцанием.

228

И таким образом, рефлексия наукоучения, в которой философствующее сознание созерцает само себя, превратилась в понимание связи вещей, заступив на место тех исследований, которые раньше назывались метафизикой в догматическом смысле слова. Но при этом не следует упускать из виду, что эта новая метафизика, основанная на интеллектуальной интуиции, подобно кантовской критике разума ограничивается, в конце концов, лишь системой форм разума. Фихте никогда не забывал и еще сильнее подчеркивал с течением времени, что его идеалистическая дедукция не может простирается вплоть до отдельного содержания ощущений и опыта. Если он однажды и решился в «Основах естественного права согласно принципам наукоучения»⁵⁵ представить всю органическую жизнь как средство для выполнения нравственного долга, то тем резче вскоре подчеркнул, что всякое отдельное содержание действительности — как по своему существованию, так и по значению — не может быть определено на основании общих форм разума, а всего лишь «*переживается*».

Высшая точка в построении форм разума, чистое «я», есть, следовательно, не бытие, не деятельность и даже не бытийная деятельность, а задача — быть деятельностью. Последнее основание всякой действительности лежит в *долженствовании*. «Я» должно быть бесконечно деятельным. Поэтому оно порождает мир своих представлений как объект этой деятельности. Практическое «я» есть влечение к деятельности. Поэтому для единичной эмпирической личности нравственный закон является лишь сознанием того, что «я» должно быть чистым «я», то есть бесконечной направленной на себя

деятельностью, но что оно не таково. Из этого противоречия происходит в вечном порождении действительный мир. Не из сознания действительного мира должна быть выводима потребность деятельности, потому что в этом случае она была бы гетерономна и не нравственна, но, наоборот, влечение к деятельности создает действительный мир. Оно создает его лишь как объект деятельности: природа имеет смысл лишь как материал для исполнения нашего долга. Поэтому в учении Фихте нет натурфилософии в обычном смысле этого слова. Он и не мог бы ее создать, потому что при односторонности его юношеского образования ему, скорее всего, недоставало точных и специальных естественнонаучных сведений. Но и принципы его учения вовсе не допускали никакой натурфилософии.

229

Метафизика Фихте. Учение о нравственности

Наукоучение не могло рассматривать природу как существующий сам по себе причинный механизм. Для Фихте казалась ужасной даже мысль об имманентной целесообразности природы. Здесь его телеологическое воззрение ограничивается выводом о том, что природа в том виде, в каком она существует, должна была быть порождена для того, чтобы в качестве препятствия сделать возможным осуществление нравственной задачи. Таким образом, противоречие, на котором остановился Кант, переходит и в фихтевское воззрение на природу. Оба мыслителя рассматривают сущность природы и прежде всего относящуюся к ней жизнь чувственных влечений человека как нечто противящееся нравственному закону и тормозящее его исполнение. Но, с другой стороны, эта же самая сущность природы считается ими обоими необходимой для того, чтобы вообще могло развиваться нравственное действие, и потому оба они рассматривают это сопротивление как целесообразное для нравственной задачи — не только не препятствующее ее выполнению, но напротив, как существующее только ради нее и определяемое ею во всей своей сущности. Именно поэтому для Фихте мир является как противоречие, полагаемое посредством «я», а диалектика — как метод его познания.

В особом изложении практической философии⁵⁸ Фихте, в свою очередь, также исходит из противоположения чувственного и нравственного, или чувственного и чистого влечения. Это противоположение и в его учении лежит в основе понимания того, что Кант назвал коренным злом в человеческой природе. Неустанно деятельный характер и титаническая воля, составлявшие сущность личности самого Фихте, положительным образом проявляются в его утверждении, что нравственное действие является деятельностью, совершающейся только ради самой деятельности. Отрицательным же следствием этого является тот взгляд, что коренное зло человеческой природы заключается в косности. Чувственное влечение

обращается на приятность, спокойствие и наслаждение. Оно — слабость плоти. Нравственное влечение ориентировано на работу, на постоянно возобновляемую борьбу и усилия. Кто действует, чтобы наслаждаться завершённым, тот поступает гетерономно и не нравственно. Нравственным можно считать только того человека, который выполняет задачу, надеясь в ее решении найти следующую, высшую задачу.

230

Подобно тому, как вечное долженствование образует первичное основание всякой действительности, точно так и нравственный закон требует, чтобы каждая человеческая деятельность стремилась к идеалу, который никогда не может быть полностью достигнут, но тем не менее должен определять собой каждую частную жизненную задачу.

В формулировке этой задачи Фихте выходит за пределы субъективной точки зрения кантовской морали. Он еще сильнее, чем Кант, подчеркивает положение человека как члена нравственного миропорядка. Фихте приходит к выводу, что реализация конечной нравственной цели делает необходимой наличие множества конечных «я», эмпирических личностей. Но эта множественность должна мыслиться не как механический агрегат или масса, но в виде системы. Это возможно лишь потому, что в великом плане осуществления нравственной цели каждому единичному «я» указано особое назначение. Индивидуум должен познать это назначение из своего эмпирического существования и нравственного сознания и в качестве высшей максимы положить в основание всей своей жизнедеятельности. Человек только тогда делается достойным своего положения в ряду разумных существ, когда он все свое мышление, волю и поступки рассматривает с точки зрения своего назначения, в каждый данный момент сознает его и, исходя из него, строит всю свою жизнь. Именно в силу этого он сознает себя членом нравственного миропорядка и видит свою ценность в том, что осуществляет этот миропорядок в отдельной, предназначенной для него части. Он думает не о себе, он живет для целого, для рода, принося в жертву идеалу своей задачи, коренящейся в нравственной общности рода, и себя, и свое счастье. Поэтому у Фихте категорический императив приобретает следующую формулу: «Поступай всегда согласно своему назначению». Оттого Фихте и мог гораздо больше, чем Кант, понять нравственное значение действительных житейских отношений (и прежде всего, брака), и гораздо глубже уяснить этическую тенденцию великих учреждений человеческого общества.

Это высокое нравственное миропонимание оказало сильное воздействие на самого Фихте, изменив его воззрения на сущность государства. В 1796 году, когда вышли в свет «Основы естественного права», он еще всецело находился под влиянием чисто поверхностных воззрений XVIII века.

Сущность государства. Право. Речи к немецкому народу

Правда, из принципа наукоучения он выводил необходимость существования множества телесно организованных личностей и считал, что в их внешней совместной жизни свобода каждого в отдельности должна быть ограничена свободой всех остальных. Но если Фихте и рассматривал государство как средство для этого общежития, то все же относил его функции только к внешней связи, а не к нравственным целям. В частности, он полностью принимал точку зрения Руссо о государственном договоре и суверенитете народа, но находил, что этот суверенитет выражается вовсе не в демократическом государственном устройстве. Фихте требовал, чтобы монархическая исполнительная власть при своем исполнении воли народа — этого единственного законодателя — контролировалась эфорами⁸⁷. По существу же дела он рассматривал в это время государство лишь со стороны его полицейских функций — как машину, регулирующую деятельность общественных объединений. При своей ясно выраженной в то время склонности к космополитизму Фихте не обнаруживал ни малейшего понимания национальной сущности государства. Только некоторые намеки свидетельствуют о признании им того, что у государства есть и этические задачи. Такова, например, его теория уголовного права, основанная на договоре об искуплении вины. В силу этого договора виновный во избежание изгнания, навлеченного им на себя оскорблением государственного закона, добровольно искупает свою вину посредством кары, рассчитанной, с одной стороны, на его исправление, а с другой — на устрашение других граждан с целью предотвращения правонарушений. Сходное замечание можно сделать и о требовании Фихте к государству обеспечить каждому гражданину основное нравственное право на жизнь своим трудом. Эта коренная мысль социализма в высшей степени подробно и интересно изложена Фихте в его сочинении «Замкнутое торговое государство»⁵⁸. Он объясняет здесь, что это требование может быть исполнено только если государство не будет допускать господства естественного механизма конкуренции, но само станет руководить всей организацией труда, назначая каждому гражданину его работу и предоставляя ему вознаграждение за труд в виде соответствующей доли участия в общем доходе. Но такая организация требует, чтобы государство взяло в свои руки весь ввоз и вывоз товаров, то есть всю торговлю с другими государствами. Таким образом, исходя из этого принципа, Фихте с присущей ему прямолинейностью последовательно набросал одну из самых ранних и интересных картин идеального социалистического государства.

Но этим самым государство перестало рассматриваться им как просто полицейское учреждение, а превратилось в общественный организм.

Еще более изменились его взгляды, когда крушение полицейского государства во время наполеоновских войн выдвинуло на первый план мысль о необходимости нравственного преобразования политической жизни. Чем больше эта последняя попытка основать космополитическое государство несла на себе отпечаток французской завоевательной политики, тем энергичнее шел процесс пробуждения долгое время дремавшего национального чувства немцев. И когда Фихте испытал на себе влияние этих стремлений, он немедленно применил их к своим основным этическим идеям и поставил перед собой вопрос, не имеют ли отдельные национальности, как и отдельные личности, особое предназначение в великом мировом ходе истории, которое, вместе с обязанностью исполнять это предназначение, обуславливает и их нравственное право на политическую самостоятельность. С необычайной энергией принялся он за развитие этой мысли и со свойственным ему искусством построения вывел в своих «Речах к немецкой нации» такое мощное и высокое культурное предназначение германской нации, что в силу односторонности других наций она почти одна оказалась призванной к осуществлению идеала человечества. В этом преувеличенном энтузиазме Фихте выражается прежде всего чувство собственного достоинства нации, которая в великих произведениях своей жизни так близко подошла к этому идеалу. В то же время радикальный, постоянно доходящий до крайних выводов характер мышления приводит Фихте к убеждению, что только от возрождения немецкого народа можно ожидать спасения от всех заблуждений своего века. Поэтому он рассматривает самоосвобождение германского духа как долг, который должна исполнить нация для реализации своего предназначения. Но немцы еще не имеют политической самостоятельности, они еще должны ее приобрести. Но германское национальное государство может быть основано не с помощью внешней силы, но только посредством нравственного убеждения. Следовательно, необходимо пробудить это убеждение, и задача настоящего поколения может заключаться лишь в том, чтобы при помощи национального воспитания подготовить почву для будущего. Единственным средством приобрести вновь свободу является укрепление нравственного убеждения и общей образованности.

233

Эта общая тенденция «Речей к немецкой нации» представляет, может быть, большую ценность, чем отдельные советы, которые отчасти напоминают учения Руссо, Песталлоцци и филантропизма. Нация должна быть воспитана для сознания своего долга — вот альфа и омега проповеди Фихте. Неоценимая заслуга Фихте заключается в том, что он своим пламенным словом запечатлел эти великие, непреходящие истины в сердцах своих

современников. «Речи к немецкой нации» воспламенили немало воодушевленных борцов за свободу, которые немного лет спустя поднялись, чтобы дать первое сражение за возрождение германской национальности. На их знамени действительно стоял категорический императив. Великий корсиканец мог думать, что нет ничего опасного в том, чтобы позволить «идеологу» спокойно читать свои лекции в Берлине. Но первое, что оказало сопротивление гению Бонапарта в возгоревшейся затем духовной борьбе, было нравственное мужество кантовской и фихтевской философии.

Итак, Фихте убедился, что и государство тоже представляет собой одно из самых высших нравственных благ и что, с другой стороны, у него есть ценные нравственные задачи. Ведь только в том случае может быть речь о национальном воспитании, если государство само берет это воспитание в свои руки и становится единственным хозяином в этом деле. Поэтому позже Фихте и выставил очень близкое к платоновскому требование об абсолютном праве и абсолютном долге государства в деле воспитания. Так же, как и Платон, он вполне последовательно считает, что то сословие, которое служит носителем образованности и руководит воспитанием, не только должно входить в состав работников государственных учреждений, но еще и является его самой важной составной частью. В лекциях Фихте «О назначении ученого»⁵⁹ при их повторении в Эрлангене и Берлине все больше проявлялась тенденция усматривать высшую задачу ученых в руководстве государственной жизнью. В этом выразилось убеждение, что государство не есть средство для внешней защиты права и собственности, но скорее должно представлять собою организацию, в которой весь народ с одинаковой преданностью делу работает над своим умственным и нравственным образованием, чтобы стать достойным своего предназначения в решении общей задачи человеческого рода. Фихте благодаря своему этическому принципу возвысился до самого благородного понимания сущности государства, хотя он и не сформулировал его научно, а только дал ему красноречивое выражение в своих популярных лекциях.

234

Но учение о назначении отдельных наций указывает на определенное общее развитие человеческого рода, а потому находит свое завершение лишь в философии истории. Это одна из особенностей философских систем, ведущих свое начало от Канта. В числе их необходимых составных частей всегда встречается и философия истории, которая не придерживается выдвигавшегося Гердером принципа естественной необходимости, но считает решающей точкой зрения этическую цель исторического процесса. Фихте последовал примеру Канта и в своем сочинении «Основные черты современной эпохи»⁶⁰ попытался определить место современности в ряду необходимых периодов развития человеческого рода. При этом он прекрасно сознавал, что такое разделение «веков» не может быть абсолютным, что,

скорее, поскольку речь идет об отдельных личностях, эти «века» во многих отношениях пересекаются друг с другом. Предметом философского построения истории, разумеется, является только общий усредненный характер каждого времени. Фихте, решительно следуя за Кантом, рассматривал историю как процесс развития, ведущий от состояния невинности через грех к полному господству разума. Так как для него вся сущность природы является продуктом «я», то он и обозначает первоначальное райское существование как состояние «инстинкта разума», в котором разумное совершается бессознательно в силу естественного влечения. И когда потом закон разума должен пройти процесс осознания, он сперва появляется как нечто чуждое человеку, как внешняя повелевающая власть. Закон целого является индивидууму как авторитет, которому он привык повиноваться, но против которого он уже может восстать. За этим «веком начинающейся греховности» следует полное развитие индивидуальной самостоятельности, осуществляющееся посредством все большего и большего освобождения от авторитета. Индивидуум, восставший против господства последнего, сперва находит масштаб для своего мышления и действия лишь в самом себе. Не привыкший к свободе человеческий род впадает в состояние произвола, анархии, эгоизма и «полной греховности». И только очутившись в таком жалком положении, индивидуум начинает направлять свою свободу к настоящей цели и прежде всего подчиняет свое познание разуму рода.

235

Философия истории Фихте

Этот «век начинающейся разумности» должен затем постепенно перейти в последний век «полной разумности», или «искусства воплощения разума» («*Vernunftkunst*»), в котором воля индивидуума путем сознательного и безусловного подчинения нравственному закону обретает свою полную и истинную свободу.

Все эти мысли в высшей степени глубоки и в то же время чрезвычайно характерны для их автора. Они фиксируют историческую жизнь через указание отношения индивидуума к роду. Они показывают, как история начинается с того, что индивидуум восстает против рода, а затем приводит к тому, что человек по собственному усмотрению и собственной воле, не принося в жертву свою личность, подчиняется разуму рода. Они затрагивают тот удивительнейший факт, что из всех нам известных существ человек является, с одной стороны, способным к наиболее самостоятельному развитию своей индивидуальности, а с другой — наиболее обусловлен социальным целым рода. Эти характеристики представляют тем больший интерес, что сам Фихте обладал резко выраженной индивидуальностью и боролся за нее до последнего, но, с другой стороны, именно он сделал

внутренним стержнем своей личности безусловное подчинение нравственному закону. Но эти мысли неожиданно проливают свет и на другую проблему. Они резко подчеркивают превосходство и в то же время законченность новой философии по сравнению с учениями эпохи Просвещения. Ведь третий период, период лишенной веры в авторитет анархии и эгоистического стремления к счастью, этот «век полной греховности» несет все черты Просвещения. Фихте беспощадной резкой критикой заклеил его догматическое вольнодумство, его плоский эвдемонизм с теорией пользы, его лишенное идеалов самодовольство. Единственная ценность, которую он признает за этим опасным самоосвобождением от всякого авторитета, состоит в том, что это освобождение служит лишь предварительным условием возникновения того самостоятельного мышления, посредством которого индивидуальный разум может открыть в себе высшее законодательство. По отношению к эпохе Просвещения, как со своей высоты оценивают ее Кант и Фихте, вполне приложимо выражение: «Не все те свободны, кто глумится над своими цепями». И если Фихте видел в своем времени первые ростки периода начинающейся разумности, то только в том смысле, что новая философия со своей нравственной строгостью мысли призвана и способна обосновать и укрепить в индивидуумах сознание родового разума.

236

В этих основных историко-философских понятиях Канта и Фихте заключается глубочайшее самосознание современного умственного движения. Оно начинается с освобождения индивидуума, со свержения авторитетов, а заканчивается критическим погружением в человеческий родовой разум и познанием лежащего в его основе нравственного характера.

Все этические и философско-исторические исследования Фихте, в силу основного телеологического понятия «предназначения», указывают на *мировой нравственный порядок*. Понятие этого порядка может отождествляться у Фихте только с самым высшим философским принципом, с абсолютным «я». Последнее основание всякой действительности, последняя цель всякого бытия лежит в нравственном мировом порядке. В учении Фихте он является Абсолютом. У Спинозы, которого Фихте всегда считал своей крайней противоположностью и от которого поэтому он уже в первый период разработки «Наукоучения» зависел гораздо более, чем полагал, у Спинозы абсолютная субстанция, *causa sui*, обозначается, как *natura naturans*⁸¹. Подобно этому и Фихте называет абсолютное «я», эту самодовлеющую цель, *ordo ordinans*⁹²; и как для Спинозы природная необходимость, так для Фихте нравственный мировой порядок есть Бог. В этой исходной точке зрения наукоучения *философия религии* Фихте по своему обоснованию вполне родственна кантовской, но по своему содержанию она существенно от нее отличается. И Фихте учит

исключительно нравственному богословию. И у него вера в Бога опирается всецело на нравственное сознание, хотя он, в силу тесной внутренней связи, установленной в наукоучении между теоретическим и практическим разумом, не подчеркивал так резко, как Кант, противоположность между познанием и верой. Однако Фихте обосновал веру в нравственный мировой порядок, тождественную с верой в Бога, лишь на том этическом убеждении, что не только ценность, но и действительность всех вещей имеет свое основание в нравственном стремлении и в их этическом предназначении. Конечно, для популярного и конфессионального подходов это учение действительно являлось атеизмом. С точки зрения наукоучения, Бог не может мыслиться как бытие, как одно из существ. Ведь в таком случае Он был бы не изначальным, а производным, так как по Фихте всякая реальность появляется впервые как продукт действия.

237

Философия религии Фихте

Фихте, скорее, употребляет, по общему обыкновению философов, имя Бога для обозначения самого высшего метафизического понятия, а таким у него является как раз деятельность чистого «я», или абсолютная функция нравственного мирового порядка. Поэтому и фихтевский Бог обладает признаками создателя и правителя мира. Но необходимо в совершенстве овладеть философией Фихте, чтобы понять, почему его понятие Бога не может обладать признаками реальности, субстанциальности и личностности, которые кажутся неизбежными при популярном употреблении этого термина. Для Фихте Бог является абсолютным нравственным идеалом, который хотя сам никогда не может быть реальным, тем не менее заключает в себе причину всякой реальности. Поэтому наша вера в него покоится исключительно на осознании этого идеала, на том чистом высшем самосознании, которое говорит нам, что мы должны быть чистым «я», а являемся лишь «я» эмпирическим. Она покоится на законе совести, являющемся побудительной силой для всего нашего существования. Это учение можно обозначить как *этический пантеизм*. Нравственный закон является для него *ἐν χαί πάν*⁶³. Очень запутанное учение Фихте о самосознании содержит в себе пантеистическую проблему в ее чисто этическом виде. Самым глубоким внутренним противоречием в индивидуальном «я» представляется сознание того, что этому «я» предназначено раствориться в абсолютном «я» и что оно никогда не сможет полностью реализовать это. Таким образом, и здесь учения Фихте обусловлено преимущественно вопросом о том, какое положение занимает индивидуум по отношению ко вселенной. Это в высшей степени важное для всей новейшей философии противоположение индивидуализма и

универсализма выступает у него в чисто этическом виде и поэтому носителем его выступает совесть.

Учение о Боге как об *ordo ordinans* с отрицанием его бытия является необходимым следствием «философии действия», которая была характерна для первых сочинений «Наукоучения». Исходя из подобной точки зрения и следует решать столь часто поднимаемый историками философии вопрос, содержат ли изложения фихтевской философии после 1800 года другую, измененную систему учения. На этот вопрос надо отвечать решительным «да». Ведь во втором учении Бог является у Фихте в качестве абсолютного бытия, что не могло иметь места в ранних трудах. Эта перемена могла произойти только потому, что та «философия действия», представителем которой являлся Фихте в начале своего пути, тем временем была заведена в тупик.

238

Но по каким причинам это произошло, об этом речь может быть только позже, потому что причины эти заключались в том обратном влиянии, какое произвели на Фихте выводы, сделанные другими философами из его первого учения.

§8 (64). Физический идеализм

Шеллинг и натурфилософия.

Великое историческое значение Фихте определяется не тем, что он создал школу в узком, собственном смысле этого слова. Наукоучение представляло собой систему, слишком пронизанную индивидуальностью своего творца, чтобы иметь значительное число строгих последователей. К тому же оно со своей абстрактной ориентацией отстояло слишком далеко и от остальных наук, а потому и не могло оказывать на них непосредственного влияния. Косвенным же образом это влияние было возможно только в силу того, что люди, обладавшие обширными знаниями и лично приходившие в живое соприкосновение с остальными науками, старались приспособить к их разработке принцип фихтевского учения, причем этот принцип, конечно, претерпевал более или менее существенные изменения. В этом более широком смысле все последующие представители немецкой философии могут рассматриваться как принадлежащие к школе Фихте в такой же мере, как и к школе Канта. Фихте как лично, так и содержанием своего учения дал толчок развитию всех тех великих систематических форм философии, о которых нам еще придется говорить в этой главе, и поэтому все последующие системы, возникавшие из философии Канта, проходили сперва через его учение и зависели от него. Ближайшие приверженцы Фихте,

старавшиеся твердо придерживаться принципов наукоучения, такие как **Нитгаммер, Форберг, Шад, Мемель, Шауман** и другие, не произвели на свет ничего значительного; тем существеннее оказалось то дальнейшее развитие наукоучения, самым выдающимся представителем которого во многих периодах своего творчества является Шеллинг.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг родился в 1755 году в Леонберге (Вюртемберг). Он получил образование главным образом в латинской школе в Нюртингене и монастырском училище в Бебенхаузене. В 1790 году он поступил в Тюбингенский университет, где в качестве воспитанника интерната свел тесную дружбу с Гельдерлином и Гегелем.

239

Идеалы классической древности, изучение которой наряду с философскими штудиями лежало в основе образования на теологическом факультете этого университета, оказали в одинаковой мере важное и решающее действие на развитие всех трех друзей. Гельдерлин был обязан им трагической судьбой своего гения; для обоих же философов, напротив, греческий мир мыслей явился той плодотворной почвой, в которую они бросили семена новой философии, чтобы заставить ее побеги цвести и плодоносить. В силу своего далеко не поверхностного знакомства с классическим образованием оба они (и Гегель, конечно, еще в большей степени, чем Шеллинг) получили возможность осуществить в области философского мышления такое же примирение немецкого и греческого духа, какое мы находим в творениях Гете и Шиллера. Однако разносторонняя натура Шеллинга очень скоро потребовала дополнения этого гуманитарного образования сведениями о новейшем естествознании. Отказавшись от духовной карьеры, он занял место домашнего учителя в одной лейпцигской семье с целью посвятить себя обстоятельному изучению естественных наук. В этот промежуток времени он в совершенстве ознакомился с учениями Канта и Фихте и уже в течение 1794-1796 годов напечатал ряд статей, в которых развил принципы фихтевского трансцендентального идеализма, отчасти даже удачнее и понятнее, чем сам Фихте. В этот период своей юности он настолько овладел идеями этого учения, что уже в 1797 году смог приступить к обнародованию своего применения наукоучения к философскому познанию природы. Результатом этого было приглашение его в Йену в качестве экстраординарного профессора, и здесь, сперва при Фихте, началась его плодотворная академическая деятельность. Но скоро дальнейшая разработка наукоучения привела к такому его преобразованию, которое встретило такое же малое признание со стороны Фихте, как в свое время фихтевское понимание критической философии со стороны Канта. К тому же связи Шеллинга с представителями романтизма, главным образом с обоими братьями Шлегелями, завязавшиеся еще в Дрездене и теперь продолжавшиеся в Йене, делали воззрения Шеллинга все более и более

чуждыми Фихте, и так, мало-помалу, дело дошло до разрыва между ними, который, к сожалению, вылился во взаимные обвинения и подозрения в печати. Нечто подобное произошло позже между Шеллингом и Гегелем.

240

Еще более возбужденно и обостренно выражали свое отношение к философии тождества сначала Якоби и Гербарт, а позже и Шопенгауэр. Таким образом, с прискорбием приходится признать, что то великое время часто омрачалась личными распрями. Мысль Фихте, что выбор той или другой философии зависит от того, каков сам выбирающий, вела к далеко идущим последствиям: горячее убеждение в правоте своих учений, каким были проникнуты все эти великие люди, делало их беспощадными по отношению к думающим иначе, и серьезная борьба за существование между различными мировоззрениями вылилась отчасти в грубую и страстную полемику.

После отъезда Фихте из Йены Шеллинг несколько лет был там центром философского движения. Затем появился Гегель, издававший в первые годы нового столетия вместе с Шеллингом «Критический журнал философии»⁸⁴. Между тем положение Шеллинга в Йене и по его вине, и независимо от него становилось все неприятнее. Поэтому он охотно откликнулся на приглашение нового баварского правительства, обещавшего открыть в Вюрцбурге крупный университет. В 1806 году Шеллинг перешел в Баварскую академию наук в Мюнхене, а когда несколько лет спустя он потерял свою жену Каролину, бывшую супругу Августа Вильгельма Шлегеля, то надолго прекратил литературную деятельность. По временам он читал частные лекции в Штутгарте и в Эрлангенском университете, не состоя там в штате. И только когда король Людвиг основал университет в Мюнхене, Шеллинг в 1837 году занял в нем кафедру философии. Между тем за пределами Баварии распространился слух, что в уединении он выработал новую философскую систему, которая не только совершенно опровергает гегелевский рационализм, но и полностью удовлетворяет религиозной потребности. Вследствие этого по вступлении на престол Фридриха-Вильгельма IV Шеллинг получил приглашение в Берлинский университет и дал свое согласие в 1841 году. Но ожидания большого успеха были обмануты. Первое произведенное им впечатление очень быстро поблекло, и через несколько лет он окончательно отказался от преподавательской деятельности. Умер Шеллинг в 1854 году на водах в Рагаце.

Шеллинг является главным носителем развития философии тождества. Он не только прошел большинство фаз этого учения, но и вызвал их к жизни своей творческой инициативой.

Шеллинг. Жизнь и развитие

Следуя собственному побуждению и самым разнообразным влияниям, он провел всю свою жизнь в постоянной переработке своей системы. Одной только непрерывностью этой переработки можно объяснить утверждение Шеллинга, будто бы он всего лишь выражал все в новой и новой форме одну и ту же мысль. Этим же объясняется и то, что он не замечал крупных противоречий между своими учениями различных периодов. В самом деле, мы не могли бы причинить ему большей несправедливости, как поверив ему на слово и рассматривая все четырнадцать томов собрания его сочинений⁸⁵ как единую общую систему. Данные тома показывают скорее путь, пройденный этим великим умом от юношеского возрастало старости, путь, который вместе с ним прошла и немецкая философия. Только могучая гениальная сила могла пережить все эти метаморфозы, и только благодаря необыкновенному богатству своих умственных интересов могла она проложить один за другим столь различные пути. Если оставить в стороне юношеские годы Шеллинга, когда он был учеником, хотя бы и зрелым и равноправным, но все же только учеником Фихте, то в его философском развитии можно найти пять различных периодов, отделяющихся друг от друга тонкими, едва уловимыми переходами. В этих периодах он попеременно соприкасается со всеми течениями мысли послекантовского движения. Приблизительно их можно отметить следующими датами: натурфилософия (1797-1799), эстетический идеализм (1800-1801), абсолютный идеализм (1801-1804), учение о свободе (1804-1813), и, наконец, положительная философия — точка зрения его старости (1814-1854).

Исходным пунктом, начиная с которого Шеллинг взялся дальше разрабатывать учение Фихте и из-за которого невольно оказался вынужденным его переработать, послужило познание природы, остававшееся в этом учении совершенно без внимания. Наукоучение считало природу лишь средством для реализации нравственной цели. Но все же и здесь природа должна была рассматриваться так, как если бы разум полагал ее именно ради этой цели, то есть как произведение разума, которое поэтому должно носить на себе печать своего происхождения. Правда, и Кант учил о зависимости природы от интеллигенции. В трансцендентальной аналитике рассудок предписывает природе ее законы. Но эта законосообразность была у Канта только механической: трансцендентально-философское исследование ограничивалось познанием общих форм законосообразности мира явлений, установленных категориями и чистой интуицией.

Телеологическое же рассмотрение оставалось для него только созерцанием, а не философским приемом объяснения наблюдаемых в природе связей. И именно потому, что Кант отверг телеологическое рассмотрение в качестве объясняющей теории, ему пришлось отказаться от научного познания как природы в ее целом, так и той роли, какую играют в ней отличительные свойства каждого отдельного явления. Фихте, наоборот, было чуждо познание причинной законосообразности и он только в самом общем смысле выводил природу телеологически или объяснял лишь некоторые отдельные ее формы (например, человеческий организм) из собственных целей. Но он не был в состоянии провести эту точку зрения вплоть до отдельных явлений природы. Фихте мог только утверждать, но не доказать, что вся природа представляет собой целесообразное целое, которое служит решению нравственной задачи.

На это и было нацелено юношеское мышление Шеллинга. Надо последовательно провести данную идею: природа должна быть признана великой системой, возникшей из разума, чтобы выполнить его цель. В наукоучении отдельное содержание ощущения, из которого мы черпаем наши сведения о природе, являлось свободным действием способности продуктивного воображения, следовательно, бессознательной интеллигенции. Бессознательностью этой творческой деятельности объясняется присущий природному процессу механический характер, который был отмечен Кантом как открывающий путь научному толкованию. Но ведь здесь, хотя и в бессознательной форме, действует разум, и этим объясняется та целесообразность причинного механизма, которая была для Канта всего лишь предметом созерцания. Если же природа должна представлять из себя телеологическую систему, то цель, ради которой существует целое, возможно обнаружить опять-таки только в разуме. Но такой целью не может быть само нравственное действие, так как оно никогда не осуществляется посредством естественного механизма, а всегда только посредством свободы. Следовательно, цель природы состоит лишь в том, чтобы осуществить условие, при котором только и возможно нравственное действие. Этим условием является сознательная интеллигенция, теоретическое «я». И потому если мы, оставаясь на точке зрения наукоучения, действительно попытаемся вывести природу телеологически, то нам придется понимать ее как систему процессов, высшей целью которых будет порождение сознательной интеллигенции.

243

Шеллинг. Naturphilosophie

Природа должна рассматриваться как бессознательная форма жизни разума, единственным назначением которой является порождение формы

сознательной. Природа — это одиссея, в которой дух после долгих странствований находит, наконец, свое успокоение и отечество, то есть самого себя. Уже в системе наукоучения ощущение производится лишь для того, чтобы интеллигенция в сознательной интуиции переступила за его границы. Но единственной основой, обуславливающей выполнение этой цели, служит органическая жизнь, и в особенности жизнь человека. Итак, животная жизнь есть лишь высший продукт бессознательной интеллигенции, в котором осуществляется ее цель, сознание. Если существует философское познание природы, то оно состоит в том, чтобы рассматривать весь процесс развития природы как целесообразное совместное действие сил, которые, начиная с самых низших ступеней, через все более высокие и более тонкие потенции ведут к возникновению животной жизни и сознания. Природу нельзя понимать как случайное существование явлений и законов, к ней следует относиться как к большому организму, все части которого существуют лишь ради того, чтобы произвести жизнь и сознание. Философия природы — это история возникающего духа. Если у Фихте все наукоучение представляло собой «историю самосознания», то Шеллинг применяет это понятие к природе как к продукту разума и требует, чтобы различные ступени жизни разума понимались как «категории природы», то есть как необходимые формы, в которых разум из бессознательного состояния стремится возвыситься до сознательности. Этим перед трансцендентальным идеализмом ставилась новая задача, далеко выходящая за пределы учений Канта и Фихте: вывести или сконструировать все отдельные эмпирические явления действительной природы из общих форм законосообразности «я».

Эта основная мысль шеллинговской натурфилософии очень счастливо совпала с теми течениями, которые наметились в то время в естествознании. С эпохи Возрождения в развитии естествознания замечаются некоторого рода колебания: оно то углубляется в задачи частного исследования, то стремится к выработке общего взгляда на единство приобретенных им знаний о природе. Если в первом случае ему грозит опасность потеряться в мелочах детального исследования, то во втором — необходимо заботиться о том, чтобы не потерять под собой почвы фактического обоснования.

244

И всякий раз после долгого преобладания одного из этих направлений снова начинало брать верх противоположное течение. Другими словами, современное естествознание попеременно то избегает философии, то стремится к ней. Попытка Шеллинга совпала как раз со временем стремления к философии, когда в самом естествознании повсюду господствовала тенденция обращать внимание на связь сил природы и наблюдать превращения тождественных основных сил в кажущиеся специфически различными формы явлений. Это стремление, которому благоприятствовал ряд новых открытий, породило великое движение, охватившее в то время все

естествознание. Особенно важным оказалось учение об электричестве, быстро развивавшееся с середины XVIII века. Его развитие уже привело тогда к важной для натурфилософии теории Кулона о противоположности между положительным и отрицательным зарядами электричества. Уже было предчувствие, что между этой полярностью и полярностью магнитной существует какая-то таинственная связь. Уже начали изучать соотношение между электричеством и химическими процессами и под влиянием открытия Пристли и Лавуазье явлений окисления старая теория флогистона перестала господствовать в воззрениях химиков. Но особенное значение в этом движении приобрело открытие Гальвани так называемого «животного электричества»⁶⁸. Электричество, оказавшееся столь важным для объяснения явлений неорганического мира и связи между физическими и химическими превращениями, должно было получить решающее значение и для органической природы. Казалось, что оно является как бы переходной ступенью от неорганического к органическому и что с его помощью можно разрешить старую загадку: каким образом природа сохраняет свой характер единства несмотря на противоположность этих двух миров. Вопрос об отношении организмов к механическому неорганическому миру глубоко волновал XVIII век. В Германии тоже существовало течение, которое не хотело признавать никакой пропасти между этими двумя мирами, но именно поэтому было вынуждено допустить новое понимание взаимосвязи организмов. Речь шла о том, чтобы уловить Протея жизни⁸⁷ в тождестве, лежащем в основании всех его сменяющихся образований. Уже в 1759 году **Каспар Фридрих Вольф** (1734-1794) выпустил свою книгу «Теория зарождения»⁸⁸, где высказывал мысль о единстве основной физиологической формы у животных и растений и к удивлению современников приводил в пример параллелизм в морфологическом строении летучей мыши и растительного листа.

245

К этому же направлению относились и великие исследования Гёте, открытие межчелюстной кости позволило подвести человеческий организм под общую морфологическую схему высших позвоночных животных. Его труд «Попытка объяснить превращение растений»⁸⁹ следует рассматривать как первую попытку обосновать биологическую теорию, которая, исходя из основного положения, что всякий организм состоит из органических же частей, пытается проследить дифференциацию общей основной жизненной формы. Так родилась новая наука, сравнительная морфология, которую впоследствии сильно продвинула вперед теория Гете и Окена⁷⁰, рассматривающая череп как развившийся позвонок. Эта наука начала преодолевать возникающее в обыденном сознании благодаря различию во внешних очертаниях природных тел заблуждение, которое состояло в том, что каждому виду, совершенно независимо от других, должно быть приписано особенное происхождение. Уже смутно мелькала первая догадка о

том, что весь органический мир в последовательном ряду своих форм представляет собой один великий процесс развития, жизненный процесс, которому подчинены не только индивидуумы, но и виды, и что прежде всего в основе всех ступеней развития как индивидуума, так и всей природы, лежит один и тот же общий закон. Уже стали склоняться к той мысли, что и ненормальные, патологические явления в конце концов сводятся к тем же законам, что и нормальные. Этот эволюционный взгляд на органическую жизнь уже много раз высказывался французскими философами и естествоиспытателями, в том числе Ж.Б.Р.Робине и Ш.Бонне, хорошо знакомыми с системой Лейбница. Кант в своей «Критике способности суждения» допускал возможность подобного «смелого предприятия разума». По его настоянию **Кильмейер** обнародовал в 1793 году свое важное сочинение «Об отношении органических сил в ряду различных организаций». В этом труде была высказана та мысль, что различия в организмах в итоге должны сводиться к различному количественному отношению между основными органическими силами, которые везде одни и те же, но благодаря своему различному распределению обуславливают особенности в отдельных видах и индивидуумах. Из таких представлений легко было вывести гипотезу патологии, объясняющую происхождение ненормальных состояний нарушением нормального равновесия основных сил.

246

В этом отношении большое значение получила теория раздражимости нервной системы Галлера и так называемое учение о возбудимости, автором которого был Джон Браун.

Все эти направления, соединенные в одной голове и подведенные под общую точку зрения наукоучения, дают нам натурфилософию Шеллинга. Она изложена им сперва в работе «Идеи к философии природы», затем в таких сочинениях, как «О мировой душе» и «Первый набросок системы натурфилософии»⁷¹. Сюда же надо отнести позже написанные введения и предисловия к этим трудам, а в особенности ряд статей в журналах, издаваемых Шеллингом в интересах натурфилософии даже и тогда, когда он подчинил ее более отвлеченной точке зрения. Речь идет об основанном им в 1800 году «Журнале умозрительной физики», появившемся в 1804 году «Новом журнале умозрительной физики» и «Ежегодниках научной медицины»⁷², выходявших с 1806 по 1808 год. Не может быть никакого сомнения в том, что нападки, обрушившиеся на это учение со стороны естествоиспытателей, в большинстве случаев были заслуженными. Но ошибки, допущенные Шеллингом, коренились большей частью в несовершенстве самого тогдашнего естествознания. Для осуществления намерения построить «систему природы» точное исследование располагало тогда еще меньшими средствами, чем теперь, а в тех случаях, где в

эмпирическом знании не хватало промежуточных звеньев, Шеллинг считал возможным заполнять пробелы гипотезами, построенными им при помощи основной идеи. И если он впадал в заблуждение, то позднейшие исследователи с высоты своей экспериментальной достоверности считали себя в праве отнестись к нему свысока. Там же, где он предвосхитил теории, они говорили о счастливых случайностях, о недоказанных догадках. Но критики не подумали о том, что именно эти гениальные концепции и указали точным исследованиям последующего времени путь изысканий, с помощью которых можно было эти догадки опровергнуть или доказать с помощью положительного знания. Прежде всего забыли, насколько плодотворной оказалась для развития естествознания философская идея, понимающая природу как единое целое и усматривающая тождество ее деятельности в разнообразии ее форм. Если стремление к общему объяснению природы кажется современному естествоиспытателю понятным само по себе, то пусть он не забывает, что Шеллинг первым попытался решить эту задачу в ее общем виде, используя принцип взаимного превращения сил природы.

247

Натурфилософия, Опозитизированный спинозизм

Эта заслуга натурфилософии сохранит свое значение даже в том случае, если выяснится, что ее попытка понять тождественную сущность всего природного процесса из общего определения его цели совершенно не удалась. В том, как Шеллинг, исходя из наукоучения, понимал эту задачу, заключалась причина того, что его попытка решить ее могла быть только *телеологической*. *Природа — это интеллигенция в процессе становления*. Она есть бессознательный разум, который хочет стать «я». Поэтому сущность природы заключается во влечении, имеющем своей целью сознание. Природа достигает этой цели в животной жизни, поэтому *жизнь* является руководящим понятием всей натурфилософии. При этом Шеллинг исходит из кантовской мысли, которая для точки зрения тогдашнего исследования природы казалась еще более верной, чем теперь, именно, что жизнь никогда не может быть объяснена из той природы, принципы которой изначально считаются механическими. Поэтому надо поступить наоборот и стараться понять природу из цели жизни, которую наукоучение выводит из сущности «я». Таким образом, Шеллинг считает жизнь изначальной и единой сущностью природы. То, что в ней кажется мертвым, представляет собой лишь застывшую или еще неполную жизнь. Не следует стараться постигать ее явления порознь, напротив, природа — это не что иное, как великая жизненная связь, вечное сцепление сил, в котором речь идет о жизненности целого. Это было то же самое воззрение на природу, представителем которого был Гете в силу своего эстетического сознания, так что данная точка зрения явилась первым пунктом соприкосновения между Шеллингом и

великим поэтом. Примечательно и в высшей степени интересно отношение этого учения к Спинозизму. Философия забытого и презираемого еврея внезапно приобрела в 90-х годах восемнадцатого столетия в Германии новую силу. Признание его значения является заслугой Лессинга. Невольно этому способствовал и Якоби. Спор, разгоревшийся между ним и Мендельсоном о Спинозизме Лессинга по поводу написанных Якоби «Писем об учении Спинозы»⁷³, привлек еще больше внимания к Спинозе, нежели собственное утверждение Якоби, что Спинозизм есть законченная форма всякой науки. Во всяком случае, учение Спинозы стало предметом усердного изучения в Германии одновременно с началом увлечения «Критикой чистого разума».

248

Особенно сильное воздействие оказывала его противоположность кантовскому учению о свободе. Данная противоположность не была совершенно непреодолимой благодаря признанию Кантом абсолютной причинной необходимости в мире явлений. Таким образом, перед трансцендентальным идеализмом стала важная метафизическая задача, которая уже у Фихте явилась важным моментом дальнейшего развития философского духа. Но главное значение влияния, оказываемого этой задачей и ее решением, определялось не столько самим Спинозизмом, сколько пониманием его Гердером и Гёте, которое перенял и Шеллинг. При этом они совершенно не заметили, что их глубоко виталистическое воззрение на природу находится в противоречии с чисто механистическим формализмом Спинозы. Они удивлялись только его великой идее абсолютно единой бесконечной связи природы. Конечно, Спиноза также не признавал никакого скачка, никакого различия между неорганической и органической природой. Эта универсальность и привлекала к нему Гердера, Гете и Шеллинга. Но при этом было упущено из виду, что у Спинозы принцип единства природы был механистический, а у них — органический.

Натурфилософия, как и Гете, усматривала свое родство с этим опозитизированным Спинозизмом еще и в том, что он также устремлял свой взор на *общую жизнь всей природы*. Для обоих течений индивидуум был лишь преходящим явлением в общем процессе. Для наукоучения индивидуальное «я» тоже было лишь средством для общего, индивидуальное сознание представляло собой лишь неизбежный переходный пункт к вечному и бесконечному осуществлению абсолютной цели. Поэтому и для натурфилософии индивидуумы с их отдельными сознаниями являются не конечной целью природы, но ее необходимыми средствами. Ибо жизнь их, к которой одной все и сводится, возможна, как вывел Фихте, лишь в борьбе и взаимодействии различных сил, а существование индивидуума (равно как и его исходного пункта, ощущения) зависит лишь от того, что противоположные силы препятствуют одна другой, связывают и ограничивают друг друга. Всякое индивидуальное существование в природе

является преходящим образованием, на котором сменяющаяся игра сил приостанавливается, чтобы немедленно начаться снова.

Итак, антагонизм противоположных сил является настоящей сущностью природы, основой ее жизни.

249

Дуализм и полярность представляют основную форму всякого естественного бытия и это последнее состоит всегда в синтезе антагонистических моментов. Таким образом, триадическая система наукоучения становится принципом общей дедукции натурфилософии и в этом смысле магнит со своим неразделимым соединением полярных противоположно действующих сил является для Шеллинга типом построения природного целого. Вся жизнь есть продукт взаимодействия противоположностей и каждое отдельное явление природы может осуществиться только как синтез антагонистических сил. Это приводит Шеллинга к кантовскому *динамическому* воззрению на природу. То, что в природе является как вещь, то, что называется материей или атомом, есть лишь продукт действия сил. Натурфилософия требует такого же отвлечения от наивного миропонимания, как и наукоучение. То, что является бытием, есть продукт деятельности. Точно так же в природе не существует сначала вещей, тел, материи, атомов — или как бы их там ни называли — которые обладали бы силами и функционировали посредством них. Сущностью природы служат движение и сила, а физическая реальность возникает лишь как их продукт.

С точки зрения натурфилософии, только таким образом можно понимать единство жизни природы. Оно было бы непостижимым, если бы существовали настоящие самостоятельные вещи, вступающие между собой в связь на основании законов, про которые никто не знает, откуда они берутся и какое отношение имеют к этим вещам. Но это единство становится полностью понятным, если эти вещи служат лишь продуктами влечений и сил, которые все представляют собой различные формы одного первоначального движения, распадающегося на противоположности для того, чтобы жить и достигать своей цели. Систему природы следует понимать не как агрегат атомов, находящихся в механическом соотношении друг с другом, а как общую жизнь первосилы, которая стремится к своей цели, постоянно видоизменяя свою форму. Смутное предчувствие этой идеи было уже у мыслителей, учивших о *«мировой душе»**, живым проявлением которой служит вселенная. Мировая душа — это «я», стремящееся подняться от бессознательного влечения к сознательной жизни и пробивающееся к такому самопостижению через все формы неорганической и органической природы. Это «дух великана», увидевшего себя превращенным в камень.

250

Он всячески приспособливается и изворачивается в поисках подобающей ему формы и, в конце концов, с изумлением взирает на себя в виде какого-то карлика, «называемого обыкновенно человеком».

Конечно, эта величественная концепция целого далеко опережает построение частной дедукции, с помощью которой натурфилософия пытается сконструировать неизбежное преобразование силы природы из низших форм в высшие. Прежде всего это видно уже из того, что сам Шеллинг в различных изображениях «*категорий природы*» не всегда в одинаковой последовательности и очень различно разъяснял довольно-таки искусственные переходы из одной категории в другую, хотя само собой разумеется, основные черты системы оставались теми же.

Исходный пункт у него постоянно служит кантовское динамическое понятие материи. Противоположность между центростремительной и центробежной силами представляется ему основной еще и потому, что и у Фихте именно к ней сводилось при дедукции ощущения отношение между бесконечной и ограничивающей деятельностью «я». Но в то время, как Фихте выстраивал из этого противоположения субъективное явление ощущения, Шеллинг и Кант выводят из него же объективное понятие материи, причем это противоположение выступает как противоположность между силами отталкивания и притяжения. К соотношению и интенсивности этих двух сил Шеллинг вместе с Кантом пытался свести функции тяготения, трения, упругости, в особенности же различные физические состояния тел, а в некоторых изложениях даже и часть химических свойств. И тогда к весомой материи присоединяется, как необходимая противоположность, материя невесомая, или эфир, и из синтеза обеих, из их взаимоограничения Шеллинг выводит свет и тепло. Но только на высшей ступени ясно и отчетливо проступает присущий природе основной закон дуализма и полярности, еще не проявляющийся в отношении весомой материи к невесомой. Эта высшая ступень начинается с явлений электричества, глубочайшую причину которых Шеллинг ищет в магнетизме. Хотя исследования позднейшего времени обнаружили как раз обратное отношение между ними, все же не следует забывать, что первые эксперименты для установления связи электричества с магнетизмом были сделаны Х.Эрстедом главным образом под влиянием этого указания Шеллинга. Высшая же форма полярности проявляется, по мнению Шеллинга, в химических действиях электрического процесса, и в этом отношении открытие вольтова столба⁷⁴ оказалось в высшей степени важным для натурфилософии.

251

Наконец, гальванизм приводит нас к органическому миру. При построении этого мира Шеллинг, примыкая в существенных вопросах к Кильмейеру, кладет в его основание соотношение трех основных сил: способности к

самовоспроизведению в виде потомства, раздражимости, то есть физической раздражительности, и чувствительности, то есть способности к ощущению. В низших организмах превалирует способность к воспроизведению потомства, причем не только как чрезвычайно большое размножение, но и в том отношении, что отдельный индивидуум является здесь почти только переходным пунктом, возникающим ради непрерывного сохранения рода, а также в том, что самостоятельные функции индивидуумов, тем более деятельность ощущения, в высшей степени незначительны. По мере же дальнейшего развития организации это отношение мало-помалу делается обратным: воспроизведение все уменьшается — как в количественном отношении, так и по тому значению, какое оно занимает в жизни индивидуума. Взамен этого сильнее проявляется различие в реакции на внешние воздействия и, наконец, способность к специфической реакции на специфические раздражения находит свое завершение в сознательном ощущении. У самых высших организмов чувствительность оказывается настолько преобладающей, что обе другие функции подчинены ей. При этом воспроизведение в виде потомства получает самую совершенную, полярную форму: оно происходит в виде полового процесса. Таким образом, все царство организмов представляет собой видоизменения во взаимоотношении этих трех функций. Его единство обнаруживается в общем типе организации, открытом сравнительной анатомией, различие же выступает в виде непрерывного прогресса, в котором посредством самых тонких и мягких переходов низшая форма постепенно перетекает в высшую. Это соотношение Шеллинг называет *развитием*. Он не отрицал, но с другой стороны и не утверждал прямо, что этот переход несовершенного в совершенное был историческим фактом, то есть временным процессом, и поэтому его теорию развития нельзя понимать, как учение о постепенном происхождении в строгом смысле слова. «Развитие» для него — только идеальное соотношение, как это было у великих философов древности и у Лейбница. Под ним подразумевается лишь то, что последовательный ряд ступеней природы представляет собой систему явлений, в

252

которой каждое явление занимает по отношению к остальным определенное место, а целое всей этой системы проникнуто одной основной идеей со всеми ее соотношениями. Таким образом, это учение о развитии является не столько теорией причинного объяснения, сколько истолкованием явлений. Оно стремится определить, какое *значение* может быть приписано каждой отдельной вещи в системе целого. В общем итоге это — учение о ценности единичных явлений по отношению к общей цели природы. Поэтому все его дедукции, все промежуточные и переходные ступени употребляются в телеологическом смысле, и оно лишь постольку может считаться теорией постепенного происхождения, поскольку исходит из тезиса наукоучения, что происхождение всех вещей объясняется той целью, которую они должны

выполнить. Переход одной формы природы в другую обусловлен у Шеллинга не механически, а телеологически. Оттого-то естествознание и не могло непосредственно воспользоваться его пониманием связи между отдельными силами природы, особенно между видами организмов. Шеллинг вовсе не желает понять механическую причинность, в силу которой совершается это превращение. Он довольствуется указанием на то, что общая цель природы делает это превращение необходимым, и рассматривает эту телеологическую необходимость как причину, достаточную для достижения этой цели. В этом отношении он далеко отошел от кантовской телеологии. Для Канта рассмотрение целесообразности являлось лишь эвристическим принципом, используемым для обнаружения причинного механизма; для Шеллинга же это — метафизический принцип, служащий для его объяснения. Между ними такое же больше расстояние, как и между критицизмом, ограничивающим метафизику явлениями, и наукоучением, которое, устранив понятие вещи в себе, создало почву для новой метафизики.

В чувствительности организмов система природы находит свое завершение. Она заканчивается тем, чем начинается сознательная интеллигенция — ощущением. Через восходящий ряд степеней сил достигает она, наконец, цели, к которой стремилась с бессознательной необходимостью. Во всем богатстве своих явлений, представляющих собою ряд ступеней, она есть не что иное, как дух, находящийся в процессе становления. Поэтому она является разумом, принявшим видимую форму. Мир природы и мир разума по существу своему тождественны.

253

Приверженцы натурфилософии

Один содержит в себе бессознательно то, что у другого находится в сознании и вечный процесс природы состоит лишь в том, чтобы в своем бессознательном движении порождать дух. Проводя этот натурфилософский принцип, Шеллинг, сам того не замечая, отошел от принципа кантовского и фихтевского миропонимания. Для этической метафизики, представителями которой они были, противоположность между природой и разумом была существенной. Но, конечно, этот взгляд порождал различные затруднения, так как и они были все-таки вынуждены в том или другом виде признать законодательство разума в природе. Однако Шеллинг, придав этой мысли наибольшее значение и стремясь растворить в разуме всю природу без остатка, отказался от данного противоположения и природа стала для него чистым продуктом разума. Поэтому его учение, которое видит в природе только бессознательное явление разума, может быть охарактеризовано как *физический идеализм*.

Натурфилософия имела громадный успех и приобрела • в самое короткое время целый ряд значительных и воодушевленных приверженцев. Эта богатая по своим идеям попытка снова обрести дух в природе возбуждала и воспаляла умы. Но это действие, при всей своей яркости, было не всегда удачно по своим последствиям. Уже сам Шеллинг в своем учении вышел за пределы чисто научного изучения природы и рассматривал объект изучения с точки зрения разных аналогий и истолкований, которые, как бы гениально они ни были задуманы, в конце концов все же принадлежали скорее фантазии, нежели строгому мышлению. Этот недостаток, как то всегда и бывает, еще резче проявился у его учеников. Ближайшие последователи Шеллинга с каким-то упоением отдавались во власть натурфилософских умозрений и их фантазия предавалась такой оргии в игре намеками, сравнениями, комбинациями, что, в конце концов, натурфилософия превратилась для точной науки в предмет презрения, и само имя ее стало бранным словом. Сильнее всего воздействовало учение Шеллинга на поэтически настроенные умы. Ведь и его собственное построение природы было скорее величественно задуманной поэмой, нежели научной системой. Это была поэма пленительной красоты, которой, как это обыкновенно случается с поэтическими вымыслами, недоставало только доказательств. Шеллинг описывал жизнь природы как медленное пробуждение духа, и понятно как радостно приветствовали его поэты, которые в образах природы, в фантастических образованиях внешнего бытия находили отражения настроений и судеб души.

254

Например, Л.Тик был глубоко увлечен натурфилософией. И понятно, что сказочная поэзия, задача которой собственно и состоит в том, чтобы вносить дух в природу, прежде всего должна была идти навстречу учению Шеллинга, как своему собрату из научного мира. Так в натурфилософии стали растворяться друг в друге и поэзия и наука. Их границы стирались в силу аналогичного рассмотрения природы и фантастика стала считать себя наукой. Типом такого слияния могут служить отрывочные заметки, изложенные **Новалисом** в его «Фрагментах»⁷⁵. Все они покоятся на идее, одинаково близкой и наукоучению и собственному душевному складу этого поэта-философа. Внешнюю природу он рассматривает как проявление и символ внутренней жизни влечений, за ее механизмом стремится найти духовные образы и взирает на вселенную, заключенную в пространстве и времени, с точки зрения «*магического идеализма*». Подобно тому, как сам Новалис желал и надеялся победить усилием своей воли неподвижную связь природной необходимости, простереть духовные отношения за пределы смерти, так точно тайны познания природы превращались у него в фантастические аллегории. Наряду с тонкими и остроумными оборотами здесь встречаются выражения, в которых эмпирическое мышление едва ли сможет открыть даже остаток какого-либо смысла. Так, природа называется

окаменевшим волшебным городом или энциклопедическим указателем нашего духа, пространство обозначается как осадок времени, вода — как мокрое пламя, цвет есть стремление материи сделаться светом, и наоборот, мышление — это гальванизация; во сне тело переваривает душу и т. д.

При этом остроумная аналогия переходит в фразу, которая тем опаснее, что претендует на то, чтобы быть глубоким знанием. Однако, с другой стороны, натурфилософии мы обязаны и многими более ценными следствиями. Наряду с этими истолкованиями, представляющими собой всего лишь игру слов, она выдвинула также и целый ряд важных идей, оказавшихся плодотворными для естественных наук. Так, прежде всего **Х.Стеффенс** (родился в 1773 году в Норвегии, образование получил в Германии, был профессором в германских университетах и умер в Берлине в 1845 году) в своих «Докладах о сущности естественной истории Земли»⁷⁶ применил шеллинговский принцип к геологии — науке, в которой в то время шла большая преобразовательная работа и которая получила мощный толчок к развитию со стороны учителя Стеффенса, А.Г.Вернера из Фрайберга. Стеффенс, опираясь на факты, впервые выдвинул идею геологической истории развития нашей планеты, по которой последняя посредством постепенного преобразования сделалась носительницей органической жизни и содействовала все большему ее совершенствованию.

255

Новалис. Стеффенс. Карус. Окен

Как бы ошибочны ни были отдельные гипотезы, подтверждающие эту мысль, во всяком случае, нельзя не признать за ней больших заслуг. А ведь и эта мысль, в конце концов, покоилась на основном телеологическом принципе Шеллинга, что всякая жизнь, в том числе и жизнь так называемой неорганической природы, стремится к цели — породить дух. Но, само собой разумеется, легче всего проследить воздействие философии Шеллинга на биологические науки. Несомненно, что под ее влиянием находился **К.Г.Карус** (1789-1869), который завоевал для сравнительной анатомии права гражданства в Германии. Указание на тождественность в строении множества организмов являлось и для него доказательством общности плана, по которому построена вся жизнь от самых несовершенных до самых совершенных ее форм. Наиболее же плодовитым приверженцем этого принципа был **Лоренц Окен**, который явился основателем органоэволюционной истории развития в Германии. В своей работе «Значение черепных костей»⁷⁷ он учил, что в черепе надо видеть лишь высшую форму развития позвонка. Окен уже прямо утверждал, что вся лестница организмов — как животные, так и растения — возникла посредством постепенного преобразования из первичной органической слизи, которая, бесконечно дифференцируясь,

служит материалом всех организмов. Исходя из телеологической точки зрения, он распределил все царство животных таким образом, что шесть различных систем, наличие которых он допускал в физиологических функциях человека, в виде шести основных классов животного царства стали отдельными типами, разнообразно видоизменяющимися в пределах каждого класса. Таким образом, все царство животных содержит в себе разделенного на части человека. Точно так же он рассматривает и весь процесс организации как путь развития, по которому природа направляется через многие несовершенные образования, чтобы впервые в человеческой жизни достичь выполнения своей цели — сознательной интеллигенции. Но у Окена эти умозрения совершенно порывают с принципом Наукоучения.

256

Он уже приписывает природе — не без влияния Спинозы — совершенно самостоятельное существование, он вполне переходит к физическому пантеизму и пытается обосновать его так, что применяемые формулы уже могут быть сведены к шеллинговской абсолютной системе тождества.

Принцип натурфилософии имел еще руководящее значение и вне познания органической жизни — в психологии. Если природа считалась бессознательной интеллигенцией, то переход от нее к сознанию надо искать в тех темных областях жизни духа, которые лежат в основании нашей сознательной деятельности разума. Поэтому, с точки зрения натурфилософии, психология должна стремиться подробно исследовать эту «покрытую ночной мглой сторону» («*Nachtseite*») человеческой психики, эту бессознательную подпочву сознательной жизни, и понять ее, как настоящий переход органической природы в разумное бытие. Такие тенденции можно встретить у Каруса («Лекции по психологии», «Психика. К вопросу об истории развития души»⁷⁸), у Стеффенса и **К.Ф. Бурдаха** (каждый из них написал труд под названием «Антропология»⁷⁹), а также у **Г.Х. Шуберга** (1780-1860), который вместе с Океном известен широкой публике как составитель популярных учебников по естественной истории. Его сочинения «Кары всеобщей истории жизни» и «История души»⁸⁰ выдвигают эту точку зрения на первый план. Исходя из нее, он особенно подробно занимался изучением бессознательной основы психических расстройств, таинственного явления сомнамбулизма, того загадочного вторжения бессознательной деятельности в сознательную, которое наблюдается в человеческой психике на шаткой границе между миром природы и миром разума.

§9 (65). Эстетический идеализм

Шиллер и романтики.

Натурфилософия, вышедшая из принципа наукоучения и сначала ему подчиненная, у Шеллинга все больше и больше превращалась в самостоятельную науку. Теперь она представлялась ему и дополнением наукоучения, и равноценной с ним частью. Если наукоучение показывало, как «я» ради достижения своей практической цели утверждает природу в качестве «не-я», то есть как «я» становится природой, то натурфилософия преследовала противоположную задачу — вывести, как природа становится «я».

257

Значение эстетики

Пока Шеллинг еще хотел непременно сохранить согласие с Фихте, он понимал это отношение таким образом, что философия, или наукоучение, в силу своих самых общих основных определений распадается на две части, находящиеся в обратном соотноении друг с другом. Одна из них, объективная, в качестве натурфилософии изображает развитие природы до сознания. Другая — субъективная — имеет своим содержанием рассматриваемую в наукоучении Фихте «историю сознания». Эту субъективную часть философии Шеллинг стал называть теперь трансцендентальной философией, или *трансцендентальным идеализмом*. Но когда он приступил к самостоятельной разработке этой второй основной философской науки, фихтевские мысли незаметно подверглись такому преобразованию, что общая картина этой необходимой системы действий разума стала совсем иной. Само собой разумеется, у Шеллинга противоположность между теоретическим и практическим наукоучением переходит и в эту новую фазу мышления, но к ней присоединяется понятие третьей функции разума, которая, примиряя противоположности, завершает систему и увенчивает все здание. Принимая во внимание основные определения кантовской философии и проявившееся уже в натурфилософии влияние «Критики способности суждения» на шеллинговское мышление, можно заранее предвидеть, что эта связующая функция могла быть только эстетической. Таким образом, предмет сделанного Шеллингом наброска трансцендентальной философии является преодоление противоположности между теоретическим и практическим разумом посредством эстетического. Но, хотя необходимые для этого предпосылки целиком содержались в философии Канта, прежде чем Шеллинг воспользовался ими, они уже получили дальнейшее развитие, которое теперь стало для него решающим. Это развитие совершилось не под влиянием философского интереса, но в силу специфически эстетических тенденций, пробуждению которых дало мощный толчок известное произведение Канта. Носителями же этих тенденций были поэты, которые старались прийти к соглашению с новой философией относительно теории эстетической жизни и тем самым

обусловили слияние философского и поэтического течений, имевшее решающее значение для дальнейшего интеллектуального развития.

258

Таким образом, *эстетика* стала не только промежуточным звеном между обоими течениями, но также и движущей силой в поэтическом творчестве, с одной стороны, и существенным моментом философского мировоззрения, с другой. И в том, и в другом направлении это воздействие оказалось очень сильным, но в обоих случаях оно имело как позитивные, так и весьма опасные последствия. В поэзии оно способствовало философскому углублению творчества, делая объектами поэтического изображения самые высшие и ценные интересы человеческой мысли. Несравнимым и недостижимым образцом этого рода являются так называемые философские стихотворения Шиллера. Но в силу преобладания теоретического и рефлектирующего момента это воздействие породило ту преднамеренность и искусственность, которые столь вредны для поэтических произведений. И это с особенной ясностью видно именно в сочинениях романтиков. С другой стороны, философия не только выработала широкий всесторонний взгляд на целое человеческой культурной жизни, которого не хватало ей до сих пор, но и приобрела живую форму изложения, благодаря которой она могла стремиться и достигать более глубокого соприкосновения с общим сознанием, чем в своем абстрактном виде, приспособленном к потребностям школьного изучения. Но одновременно с этим в нее проникли, как это уже и случилось с натурфилософией, фантастические истолкования и вообще эстетические запросы, получившие в ней столь широкое распространение, что они уже не могли уживаться со строгой научностью, а этим был нанесен сильнейший вред гносеологической ценности ее построений.

Во главе этого движения стоял **Шиллер** (1759-1805). Как поэта его иногда оценивают слишком высоко, но редко кто отдавал должное его действительно великому значению для германской умственной жизни. Значение это состоит в том, что он первым проложил путь, которым целое десятилетие шли рука об руку поэтическое и философское творчество германской нации. Приобрел же он это значение тем, что, глубоко проникнув в сокровенную сущность учений как Канта, так и Гете, старался примирить в себе их противоречие и исходя из подобного объединения выработал идеал высшей образованности. Он был первым из тех умов, в которых скрещивалось влияние двух гениев Германии, и вместе с Шеллингом может по праву считаться самым замечательным из них. Полной зрелости собственного духа и поэтических творений Шиллер достиг лишь благодаря теснейшему общению с этими двумя гениями, которые — и это весьма интересное обстоятельство — сначала оба оттолкнули его от себя.

Шиллер

Уже с ранней юности наблюдалось в нем удивительное сочетание художественного ума, в чем в конце концов выразилось его родство с Гете, и темперамента борца, подобного Фихте, в силу которого он мог так же глубоко, как и последний, понять Канта.

Противоположность этих элементов обусловила бурные перевероты и неразрешимые противоречия его юности, и только в зените своей жизни, в Йене и Веймаре, достиг он удивительно ясной зрелости. В нем было столько же искрящейся и бьющей через край гениальности, сколько и строгой нравственной суровости и склонности к логической абстракции. Ригоризм Канта заставлял звучать в его душе не менее родственные струны, чем мысль Гете о прекрасной свободе индивидуальных форм жизни. Способности мыслителя были настолько же присущи ему, насколько и дарования художника. Он обладал наивной простотой истинного поэта и наряду с этим — мужественной рефлексией человека, желающего все понять и построить на основании принципов. Среди его произведений есть и такие, в которых безусловно и нераздельно господствует тот или другой элемент. Много между ними и тех, где именно последний элемент развит в ущерб первому. В лучших же из них оба элемента уравниваются друг друга. К числу последних принадлежат его трактаты, сыгравшие такую важную роль в эстетико-философском движении. Иногда в них излагаются отдельные вопросы эстетической теории. Они обсуждают «причину наслаждения, доставляемого трагическими предметами» и «сущность трагического искусства», они развивают понятие о «грации и достоинстве», «патетическом» или «возвышенном»⁸¹. Но во всех них каждая частная проблема постоянно сводится к общей, а главным предметом обсуждения является взаимоотношение между эстетической и нравственной жизнью. Шиллер, как поэт, видел в эстетической функции самое ценное и совершенное выражение человеческой личности. Шиллер же, как человек с характером, подчинял с суровым убеждением всю человеческую деятельность нравственной цели. Если в одном можно усматривать идеал Гете, а в другом — идеал Канта, то гений Шиллера настолько сочувствовал и тому и другому и настолько был проникнут ими обоими, что влияние этих элементов можно проследить во всей его писательской деятельности от начала до конца.

Часто даже в одном и том же сочинении перевешивает то один, то другой из них, смотря по тому, чем увлечено пылкое существо мыслителя-поэта. Эта

борьба не привела ни к победе одного элемента над другим, ни к полному всестороннему их примирению. Напротив, эту борьбу можно проследить вплоть до последних, высказанных Шиллером мнений, хотя он постоянно делал все новые и новые попытки положить ей конец.

Направленность всех этих попыток обнаруживает интересный параллелизм между шиллеровским учением и кантовской философией религии. Когда речь идет об установлении нравственного закона и об отдельных задачах, которые должен выполнить человек, находящийся под властью природного влечения, Шиллер ни разу, даже в своих последних сочинениях, не упускает случая высказаться в пользу абсолютного ригоризма кантовской морали. В этом случае и для него нравственным является лишь безусловное, основанное на ясно осознанной максиме, подчинение чувственного человека духовному. Но совсем иначе обстоит дело при рассмотрении человека в его общем развитии: здесь он является существом чувственно-сверхчувственным, здесь в нем действует сила природного влечения, непреодолимая и как составная часть его существа имеющая право на существование. В этом случае вполне возможно, что если мы покажем ему нравственный закон лишь как противоположность его природной сущности, то он только устрашится величия заповеди и погибнет под гнетом физической необходимости прежде, чем возвысится до нравственного сознания. Борющийся человек, чтобы стать нравственным, нуждается *в поддержке, направленной на его чувственную природу*. Кант понимал это и искал такую поддержку в религии. Шиллер же во многих местах своих сочинений указывал, что наряду с религией самым важным средством для этой цели является *эстетическое образование*. Оно должно так облагородить и утончить жизнь природных побуждений, чтобы сделать ее способной перейти в жизнь нравственную.

Это производит впечатление, будто по убеждению Шиллера (подобно тому, как это было в эстетике Просвещения) эстетическая жизнь является лишь необходимым средством для того, чтобы перевести человека из чувственного состояния в нравственное. С этой точки зрения и были задуманы его замечательные «Письма об эстетическом воспитании человека»⁸².

261

Ценность и сущность эстетического образования

Но при выполнении своего плана он во многих отношениях вышел за пределы кантовской этической точки зрения. Прежде всего, он видит проблему не в задаче отдельного человека, а в задаче всего рода. В этом отношении он решительно придерживается принципов философии истории кенигсбергского мыслителя. Нравственный порядок, или, по выражению

Шиллера, «нравственное государство» рассматривается как задача, для выполнения которой человечество должно развиваться из состояния деспотизма, обусловленного естественной необходимостью. При этом, как неизбежное промежуточное звено, строится понятие «эстетического государства» (представляющее собой состояния облагороженных природных влечений), которое одно только может заполнить пропасть между физической действительностью и нравственной задачей. В физическом состоянии человек находится под властью природы, он освобождается от нее в состоянии эстетическом и господствует над нею в нравственном. Это же деление проводит Шиллер и в одном из своих последних писем. Но в то время, как он, пользуясь кантовскими определениями, исследует сущность эстетического состояния, это последнее приобретает у него ценность, совершенно независимую от нравственной пользы. И Шиллер, желавший первоначально показать то воспитание, которое посредством эстетического элемента приводило бы к нравственности, развивает в середине «Писем» теорию воспитания, приводящего к эстетической жизни самой по себе.

При этом воззрения Шиллера в значительной степени обусловлены кантовской точкой зрения, в изложении же их он отчасти пользуется формулировками Рейнгольда и Фихте. Важнейшее различие, которое мы находим в себе, есть различие между нашей остающейся тождественной личностью и ее сменяющимися состояниями. Первая является чисто духовной формой, вторые определяются данной материей нашей чувственной природы. Поэтому из первой происходит «формальное влечение» как нравственное осуществление нашей сверхчувственной сущности, из вторых — «материальное влечение» как естественно необходимое развитие нашей чувственной природы. В обоих случаях мы действуем, имея в виду определенные Цели — безразлично, устанавливаем ли мы их автономно или в зависимости от влияния чувственных раздражений.

Непосредственный переход от одного состояния к другому немислим. Внезапное превращение чувственного влечения в нравственное самоопределение воли не может иметь места в психологическом механизме.

262

(Кант также рассматривал «возрождение» как необъяснимое действие умопостигаемого характера). Следовательно, этот переход должен быть осуществлен посредством промежуточного состояния, в котором не было бы господства ни материального, ни формального влечения, и воля не определялась бы ни чувственно, ни нравственно, а была бы совершенно неопределенной, не действующей. Это промежуточное состояние представляет собой незаинтересованное созерцание, то есть, по Канту — эстетическое состояние. Это такое состояние, когда мы относимся к

предмету только созерцательно, то есть не имеем ни чувственной ни нравственной потребности в нем, а только созерцаем его. Поэтому оно освобождает нас от господства чувственного влечения и именно благодаря своей неопределенности делает нас способными следовать влечению нравственному. Эстетически ощущающий человек уже не находится под властью чувственной природы и поэтому становится более восприимчивым к нравственным мотивам. Шиллер ищет в эстетическом образовании тот переход из естественного состояния в нравственное, для объяснения которого Кант прибегал к тайнам религиозной веры. В этом промежуточном состоянии безмолвствует как чувственное желание, так и суровость нравственного стремления. По отношению к сознательному напряжению воли оно является состоянием *игры*: мы ничего не хотим от вещей, мы только играем с ними, созерцаем их. В нашей сущности есть первоначальное стремление к тому, чтобы вызвать такое состояние. Это — эстетическая потребность, или *влечение к игре*. Оно состоит в том, что равномерно парализует и формальное, и материальное влечение, а всю нашу деятельность направляет на бесцельную игру.

Если, таким образом, влечение к игре мыслится первоначально как средство, благодаря которому чувственный человек становится способным подчинить определение воли нравственному мотиву, то, по мнению Шиллера, действие этого влечения впервые полностью раскрывает всю сущность человека. Раз человек является одновременно (чего не может отрицать и кантовская мораль) существом и чувственным, и сверхчувственным, то незаинтересованное созерцание представляет собой такое состояние, когда ни одна из сторон его существа не преобладает над другой, когда человек испытывает одинаковое воздействие их обеих и когда, поэтому, вся специфически свойственная ему природа обнаруживается, как самая ясная совершенная гармония. «Человек бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет».

263

Обладание чувственной природой свойственно человеку наравне с низшими существами, а нравственное назначение у него такое же, как и у высших духов. И только эстетическая жизнь, составляющая гармоническое согласование чувственного и сверхчувственного элементов, принадлежит исключительно ему. Надо заметить, что эту мысль Шиллер высказал совершенно самостоятельно уже в поэме «Художники»⁸³, общая тенденция которой, вполне в русле философии истории Гердера, сводится к тому, чтобы показать, что искусство ведет к высшей интеллектуальной нравственной культуре. Антагонизм двойственного понимания человека сказывался у Шиллера еще раньше, до того, как он попал под влияние Канта, с одной стороны, и Гёте — с другой. Изменились только теоретические формулировки. Так, в переписке с Г. Кернером и В. Гумбольдтом и в

сочинениях 90-х годов *эстетическое состояние* рассматривается как *специфически человеческое* и, вместе с тем, как такое, в котором находит свое высшее выражение чувственно-сверхчувственная сущность человека. Красота — это свобода и целесообразность явления. Она есть гармония чувственного и сверхчувственного мира, а вследствие этого, и завершение человеческого духа, который, колеблясь сперва между тем и другим, находит в ней успокоение и гармонию этих миров. Такой эстетический идеал воплощается, как думает Шиллер, в олимпийских богах. Вот тот путь, что приводит его к грекам — он приводит его и к Гёте.

В изложении Шиллера перед блеском этого *эстетического идеала* бледнеет кантовский нравственный принцип, безусловно чтимый поэтом. Этим объясняется, что Шиллер и в шутку, и всерьез протестовал против ригоризма философа, и в то же время протест вплоть до последних произведений поэта чередовался с признанием этого ригоризма. Исходя из этой же мысли, Шиллер отвергал даже и в чисто этической области необходимость антагонизма между долгом и склонностью, необходимость, являвшуюся для Канта признаком нравственного поступка. Вместо нее Шиллер выдвигает более высокий идеал: вследствие эстетических навыков сама жизнь природных побуждений человека облагораживается настолько, что ему уже не приходится сурово подавлять посредством нравственного убеждения движения чувственной природы. Напротив, он сам по себе, в силу необходимости своей благородной природы, делает то, что требует закон. После этого человек — уже не раб долга, он делает нравственное требование естественным законом своей воли.

264

При этом Шиллер соглашается с тем, что такое действие «прекрасной души», поскольку оно является результатом лишь природного предрасположения, безразлично с нравственной точки зрения. Но в противоположность кантовскому ригоризму он утверждает, что подобное облагораживание природы, являющееся результатом образования и нравственного воспитания, достигнутым при содействии эстетической жизни, представляет собой высшее завершение человеческой сущности. Ценность этого более высокого идеала он подтверждает еще указанием на то, что под влиянием облагороженной природы общество перешло из дикого естественного состояния к господству закона разума. Этим Шиллер предпринимает первую попытку признать этическую ценность за самими поступками, как таковыми (к чему в конце концов должен был прийти и Кант в учении о праве), и таким образом он становится основоположником направления, которое, отступив от строго субъективного характера кантовской этики, стало искать объективный принцип практической философии. Это же направление, как оказалось, все более и более захватывало и Фихте в позднейшие годы его деятельности.

Сложным отношением Шиллера к Канту объясняется и то влияние, которое имела на него кантовская философия истории. Причиной этого было также и их общее тяготение к Руссо. Оба они рассматривали историю, как процесс, ведущий от природы к свободе, но для Шиллера самым важным на этом пути было эстетическое образование. Еще до знакомства с кантонским учением он проводил в «Художниках» ту мысль, что задача эстетической жизни — вновь восстановить потерянную «аркадию» в ее высшей форме, в качестве «элизиума», и, освободив человека от чувственной скудости, привести к завершению его сущности. Делая таким образом искусство существенным моментом в историческом развитии, он *ввел в эстетику принцип философски-исторического построения*. Самое разработанное и значительное из его сочинений «О наивной и сентиментальной поэзии»⁸⁴ имело не менее решающее значение для развития эстетики, чем «Критика способности суждения». Центр тяжести сочинения лежит в попытке вывести как отдельные эстетические основные понятия, так и виды художественного, в особенности поэтического творчества, из различного отношения духа к естественному состоянию человека на различных ступенях культуры.

265

Шиллер. Наивное и сентиментальное

Великая противоположность между наивным и сентиментальным, из которой выводится все дальнейшее построение, сводится к тому, что в наивном духовная сущность присуща естественному бытию еще в непосредственной простодушной форме, тогда как причина сентиментального коренится уже в противоположности между духовной культурой и ее естественным основанием. А раз простодушное единство обеих сторон человеческой природы оказывается утраченным, то все стремление эстетического влечения направляется на то, чтобы снова обрести его. В то время, как наивное состояние не осознает этого единства, как такового, ибо в нем еще не выступили противоречия, сентиментальное состояние чувствует его, как утраченный идеал или как задачу, которую оно не в состоянии полностью разрешить. Поэтому в шиллеровском построении противоположность между наивным и сентиментальным совпадает с противоположностью между античным и новейшим. Античное искусство — так же, как и античная жизнь — являются с его точки зрения по существу естественными и наивными. Но состояние, утраченное человечеством и представляющееся современному сентиментализму золотым веком, не может быть обретено снова. Отчуждение от природы есть недостаток нашей культуры, ощущаемый нами, как болезнь. И вся цель современной жизни заключена в том, чтобы вновь обрести это наивное состояние, но уже в высшей форме, как прошедшее через сознание, через саму культуру. Достижение этой цели является для Шиллера, как и для Канта и Фихте, концом, пределом исторического процесса, и поэтому осуществиться оно может лишь в бесконечном

отдалении. Но то, чего не может полностью достичь действительная культура человека, может быть произведено искусством в интуиции. В эстетической жизни возможно то возвращение культурного духа к наивной естественности, которое никогда не может быть осуществлено в жизни действительной. В мире прекрасного выполняется та задача, которая в сумятице действительности отодвигается все дальше и дальше. Если поэт сам стремится выполнить эту задачу и в своих творениях изображает невозможность ее полного осуществления когда-либо, то он — великий идеалист. Но если его эстетические произведения разрешают эту задачу, если он снова обретает среди современной сентиментальности античную наивность и может представить все содержание кропотливо работающей культуры в гармоническом образе естественной простоты, то он — великий реалист.

266

Если допустить, что в этом противопоставлении высшее эстетическое совершенство бесспорно выпадает на долю реалиста, и что при изображении этой противоположности перед его взором находились, с одной стороны, его собственные черты, а с другой, — черты Гёте, то следует признать, что Шиллер совершил самое великое и благородное самопознание. Он и в Гёте чтит идеал той образованности, при которой природная и нравственная сущность человека, освободившись от раздвоения, принесенного культурой, возвращаются к гармоническому примирению, образованности, сходной с естественным состоянием и в то же время бесконечно превышающей его. Она наслаждается как сознательным и приобретенным тем, чем естественное состояние пользовалось как каким-то дарованием и инстинктом.

Таким образом, уже у Шиллера эстетика, именно в силу обоснования ее кантовским учением, приобретает тенденцию к тому, чтобы стать сознательным изображением гетевского гения и в то же время выдвинуть идеал такой образованности, типом которой был как раз Гете. Именно в сознании этой образованности и заключалось громадное превосходство обоих великих поэтов перед веком Просвещения, из которого они вышли так же, как и Кант. И в «Ксениях»⁸⁵ они классически выразили это превосходство. Если позже, благодаря романтикам, «образованность» стала лозунгом, противоположным Просвещению, то это оправдывалось именно той высотой, какой достигли оба великих мыслителя. XVIII век видел в «культуре» духа трезвое теоретическое познание и не менее трезвую мораль общей пользы. Здесь же, напротив, образованность понимается как полное всестороннее раскрытие человеческой сущности, направленное на то, чтобы ничто в человеке не пропадало, чтобы каждая из видов его деятельности и способностей находили беспрепятственное развитие в гармонии всей его природы. Такой идеал образованности, содержащийся уже в учении Шефтсбери о «виртуозности», главным образом означал равномерное

развитие чувственной и сверхчувственной сторон человеческой сущности, а в силу этого по существу своему являлся эстетическим. Понятое таким образом, это сознание образованности представляет высшую точку современного культурного развития и настоящее самоуглубление современной культуры. Второе Возрождение немцев не есть лишь завершение первого, прерванного посередине. Именно в нем основное влечение, одушевлявшее все европейское Возрождение, впервые достигает самосознания.

267

Второе немецкое Возрождение. Гумбольдт

Здесь впервые начинают отдавать себе отчет, в чем сокровенный смысл всех противоречий, в примирении которых современная культура видит свою задачу. Обе стороны человеческой сущности, гармоническое сочленение которых и является содержанием образованности, становились в различные отношения друг к другу в разные времена исторического развития: в античной культуре берет верх чувственный человек, в христианской — сверхчувственный. Полное примирение этих двух направлений и было с самого начала целью современной культуры. Чувственная сущность человека господствует над его научным познанием, сверхчувственная — обуславливает нравственное сознание и связанную с ним веру. К примирению этой «двойной истины» и стремится современное мышление. Но чувственно-сверхчувственная природа человека открывается во всей своей чистоте только в эстетической функции. Благодаря этому Возрождение имело прежде всего художественную окраску. Поэтому же и самосознание современной культуры в немецкой «образованности», понимавшее себя как примиряющее слияние античного и христианского принципов, было обусловлено тезисом Канта, что эстетическая функция есть синтез теоретического и практического разума. Огромное значение имело то обстоятельство, что этот синтез чувственного и сверхчувственного получил одновременно и живое воплощение в лице современного эллина — Гёте. Бессмертная заслуга Шиллера состоит в том, что он понял глубокое сокровенное значение этого синтеза и сформулировал его смысл. Он был действительно пророком самосознания современной культуры.

Наряду с Шиллером одним из главнейших представителей этой вполне сознательной современной образованности может считаться **Вильгельм фон Гумбольдт** (1767/1835). Для него идеалом человеческого развития тоже было равновесие между духовной и нравственной сущностью и воплощение этого идеала он видел в Гёте. С одинаково горячим интересом относился он ко всем историческим направлениям культурной жизни. Основным свойством его богатого и всестороннего духа был *эстетический гуманизм*,

воспринявший в себе все эти образовательные тенденции, которые обрели в нем художественное завершение. Но по сравнению с пламенным воодушевлением Шиллера Гумбольдт более холоден. Эстетический гуманизм очень часто выражается у него только как «незаинтересованное» созерцание, и именно у него, при случае, обнаруживается та исключительность, которая действительно с необходимостью свойственна такому идеалу образованности.

268

С другой стороны, как раз Гумбольдт и теоретически и практически настаивал на осуществлении великой мысли Шиллера об эстетическом воспитании человеческого рода. В этом отношении с ним произошло такое ясное превращение, как и с Фихте. Действительно: сначала он пытался определить «пределы деятельности государства» совсем в духе воззрений XVIII века, позже он считал воспитание народа и эстетическое образование как его высшую ступень одной из самых важных задач государства, и сам в качестве прусского министра самым успешным образом работал над ее выполнением, в особенности при основании Берлинского университета. Наконец, это же понятие «образованности», призванное раскрыть в гармоническом примирении всю сущность человека, приводит Гумбольдта и к тем идеям, которые немного сделали его вместе с Гердером основателем *философии языка*. Именно в языке, как средоточии всей человеческой культуры, он видел деятельность духа, стремящегося выразить себя в чувственных звуках. Обусловленный в одинаковой степени как физиологически, так и психологически (как потребностью мысли, так и необходимостью телесного механизма), язык является основной формой жизни, в которой находит свое выражение равновесие между чувственной и духовной природой человека. Все происходящее в нем изменения, все его развитие, все это регулируется стремлением к постоянному восстановлению данного равновесия, которому всегда грозит нарушение то в ту, то в другую сторону. С одной стороны, этим Гумбольдт дал новое побуждение к философскому осмыслению языка, побуждение, которое позже нашло особенный отклик у Августа Вильгельма фон Шлегеля. С другой стороны, как известно, Гумбольдт сделал первый шаг к обоснованию сравнительного языкознания и этим направил точное исследование на тот путь, каким оно идет и теперь.

К сущности эстетического гуманизма относится прежде всего *универсальность исторического образования*, и в Гумбольдте с новой силой сказывается стремление, ведущее свое начало от Гердера: проследить развитие человеческой культуры через все ее формы, понять, какое место занимают внутри этого общего процесса отдельные народы с их образованием, и сделать собственным духовным достоянием наиболее зрелые результаты, достигнутые ими.

Романтики

Эта тенденция лежит в основе могучего процесса ассимиляции, посредством которого в то время германский дух овладел через целый ряд образцовых переводов великими произведениями чужих литератур и превратил иностранных писателей в национальных. Так были завоеваны для германской образованности сначала Гомер, затем Платон, позже Шекспир, романские поэты и, наконец, сокровища древнейшей немецкой литературы. Таким путем жизненные соки прежней культуры обогатили собой и германский дух. Центром этого движения *была романтическая школа*. Ее стремления принципиально были обусловлены эстетической точкой зрения Шиллера, согласно с которой основные эстетические понятия и поэтические идеалы человечества должны быть добыты на почве философско-исторического подхода.

Кружок романтиков представлял собой одно из самых значительных явлений этого великого времени. Какими бы случайными и запутанными ни были личные и литературные отношения, приведшие к его основанию, во всяком случае в нем ясно видно наиболее полное сосредоточение громадного образовательного материала, составляющее характерную черту умственного развития того времени. Самые разнообразные направления мысли объединялись и оплодотворяли друг друга в сознании этих людей, отличавшихся беспредельной умственной подвижностью и несравненной широтой интересов. Три главных точки зрения являются для них руководящими: литературно-эстетическая, философская и политическая. Пытаясь слить их, они живут мечтой, что уже близко полное преобразование всей культурной жизни человечества. Вопрос только в том, чтобы, достигнув зрелого понимания всех великих произведений человеческого духа, объединить их во всестороннем развитии и способствовать тому, чтобы новый период истории раскрылся во всей своей полноте. Поэтому во всех трех направлениях историческое познание являлось для них ключом к пониманию всего остального. Даже при незначительной творческой силе романтики отличались тонкостью умозаключений и способностью постигать задачи настоящего на основании полного понимания событий прошлого. Поэтому-то, без сомнения, они и положили начало тому направлению, которое снова ввело исторический интерес в научную образованность, и в этом смысле они — крайние антиподы Просвещения, величайший недостаток которого состоит в неумении постичь значение истории. Примкнув к Лессингу и Гердеру, романтики стали создателями истории литературы и культуры.

В их руках историческое исследование перестало быть собранием курьезов, и именно потому, что они приложили к нему философский масштаб общего развития, итог которому должно подвести настоящее. И они тоже находились под властью кантовской мысли, что только там, где говорится о цели истории, можно судить, что именно в ней должно считаться прогрессом. Как бы при этом они ни ошибались в разных частностях, как бы часто ни были вынуждены заполнять еще очень большие пробелы в историческом знании посредством построений, заимствованных у общей философской и эстетической тенденций, и таким образом выдвигать гипотезы, которые должна была отвергнуть строгая критика позднейших исследований, — во всяком случае этой критике не следует забывать, что именно распространение влияния романтиков всего более способствовало пробуждению того исторического духа, который составляет совесть этой критики.

Когда после многих приготовлений романтический кружок впервые собрался в Йене, его участников воодушевляли три важнейших явления: французская революция, поэзия Гёте и кантовско-фихтевская философия. В соединении их романтики усматривали разгоравшуюся утреннюю зарю нового времени. Свет этой зари они искали в такой образованности, посредством которой могли бы быть равномерно сконцентрированы все эти три движения. Наступление разумного состояния человеческого общества, к чему стремилась революция, казалось им возможным лишь в том случае, если восторжествует проповедуемый Фихте дух разумного убеждения, а общее торжество этого духа опять-таки казалось им возможным только при условии победы той всемирной и гармонической образованности, представителем которой был Гете. Поэтому все надежды общества должны быть связаны с тем, что философия разума и эстетическое образование соединятся друг с другом. Все нити человеческой культуры стягиваются к тому пункту, где на одном и том же месте должны стоять и поэт, и философ. Философии следует ассимилировать все содержание эстетической образованности, а последняя этим самым должна получить сознательное завершение, чтобы сделаться силой общественной жизни и основанием новой формы общества. Руководящая идея романтизма — полное слияние поэзии и философии. Сами романтики не были ни великими поэтами, ни великими философами, поэтому для них границы обеих областей и могли оказаться размытыми.

271

Романтики. Новалис

Это были люди универсального образования, критики, владевшие важными научными подходами. Они с большой чуткостью разрабатывали великие идеи, порожденные их временем, и надеялись овладеть ими без промедления.

В философском отношении они всецело находились под влиянием Фихте, личное воздействие которого испытали в Йене. Среди основных положений его учения понятие о творческой силе воображения было по преимуществу мостом, ведущим к эстетическим интересам, из которых они первоначально исходили. Фихте в духе трансцендентального идеализма основывал внешний мир на функции творческой фантазии — той самой фантазии, которая, казалось, двигала и художником. Малоспособные к тонкому различению понятий, поэтизирующие философы, романтики усмотрели здесь полное отождествление обеих функций, и таким путем естественная деятельность превратилась у **Новалиса** в похожее на сон создание фантазии. Подобно тому, как в качестве приверженца натурфилософии он полностью ушел в игру аналогиями, так точно и его «магический идеализм» занял какое-то колеблющееся положение между поэзией и философией. Правда, с точки зрения личного убеждения, он одобрял этический идеализм, в котором мир рассматривается как материал долга. Но сам он, в противоположность этому, был мягкой, мечтательной натурой, а потому в созидающей мир деятельности «я» видел не серьезную работу нравственной воли, а скорее мечтательное, фантастическое и магическое действие. «Мир — это сон, сон — это мир». Самым высшим произведением человечества он считал сказку, как такой род поэзии, где действительность и фантазия легче всего переходят друг в друга и все образы, допуская самые различные толкования, сливаются один с другим. В сказках развивает он свою поэтическую философию, поэтому для него и сам мир приобретает сказочный характер, а все определенные образы исчезают в общей изменчивости. Неоконченный роман Новалиса «Генрих фон Офтердинген»⁸⁶, претендующий на то, чтобы быть одновременно и философским, и поэтическим творением, представляет собой удивительное волшебное зеркало, в котором сколько-нибудь доступное пониманию содержание отодвигается в недостижимую даль, уступая место пустым уподоблениям, превращениям и аллегориям.

Если у Новалиса поэзия и философия в равной мере расплывались в сумерках грез, то тем резче проявлялись тенденции романтизма у **Фридриха фон Шлегеля** (1772-1829).

272

Это был замечательно даровитый критик, который, однако, в конце концов не создал ничего замечательного. В течение десятилетия (с 1794 года по 1804 год) он в самой резкой форме формулировал положения каждого направления, через которое проходило романтическое мышление, с задорной беспощадностью обострял их и, доведя до крайности, тем самым разрушал. По природе склонный к интригам и скандалам, Шлегель был трубачом романтизма и, может быть, яснее всего в нем как с хорошей, так и с дурной стороны проявляется замечательная сущность этого интересного кружка. Воспитанный на воззрениях Лессинга и Шиллера, поднявшись до Гёте и

Фихте, он свел принцип романтизма к его типичной форме и закончил тем, что, отчаявшись в осуществлении романтического идеала новой формы человеческой культуры, перешел в лоно католической церкви в то самое время, когда Шеллинг вступил на путь теософии. Как Шиллер идеализировал греческую культуру, так романтики идеализировали средневековые. Уже у Новалиса есть склонность искать в подчинении всей культуры религиозному принципу (подчинении, составляющем сущность средних веков) осуществление того взаимного влияния философских, литературных и политических стремлений, того полного взаимопроникновения всех областей человеческой деятельности, к которому стремился, но которого не мог создать сам романтизм. Но Фридрих Шлегель был первым из многочисленных приверженцев романтического принципа, который с присущим ему радикализмом и наделе пошел этой дорогой, приняв католичество. Этот путь отстоял далеко от того пути, который влек его в начале жизни. Он принес в жертву личное убеждение лишь тогда, когда упал с головокружительной высоты самой крайней субъективности.

Теория, с помощью которой Шлегель надеялся обосновать романтизм, возникла вследствие весьма своеобразного понимания шеллинговских и фихтевских идей, понимания, которое представляло собой скорее недоразумение, нежели намеренное переосмысление. Воззрения свои он изложил главным образом в сочинении «Критические фрагменты» и в отрывках, напечатанных в журнале «Атеней», издаваемом им вместе с братом⁸⁷. Сначала Шлегель очень удачно развил шиллеровское противоположение наивного и сентиментального.

273

Фридрих Шлегель. Культ гениальности. Мораль гениев

Наивным, или «классическим», поэтом, по его мысли, является тот, кто до некоторой степени растворяется в своем предмете и исчезает в нем, тогда как личность сентиментального, или «романтического», поэта выступает на передний план и освещает собой излагаемый им вопрос. Мы забываем про античного поэта и погружаемся в изображаемый им мир, к современному же стихотворцу у нас складывается личное отношение, и мы относим к нему самому излагаемый им предмет. Следовательно, сущность современной, или «романтической», поэзии состоит в преобладании субъективности. Современный художник является высокой значительной личностью, которая свободно творит образы, паря над своим предметом и порождая его из своей фантазии. Таким образом, творческая сила воображения уже не является здесь, как у Фихте, общей деятельностью разума, но творческой фантазией поэта: именно поэту Шлегель приписывает абсолютную беспричинную свободу, и разумная необходимость превращается в произвол гениального

индивидуума. Этот принцип применяется романтиками прежде всего в эстетике. Законы и правила искусства — это капризы великих художников, а эстетическое наслаждение — конгениальное переживание их творческого произвола, удивление перед величием и свободой их личности. Таким образом, у этой школы, эстетическая жизнь становится по существу *культом гениальности*. В этом смысле их теория представляет сознательное углубление того первого стремительного движения, которое под именем «бури и натиска» восстало против порабощения художественного влечения правильными формами. В то же время, продолжая мысли Гердера, романтизм с презрительной насмешкой выступает и против «плоского» Просвещения, которое из поэтического творчества хотело сделать рассудочную работу.

Но Фридрих Шлегель с дерзкой смелостью переносит этот принцип и в мораль. И здесь также устанавливает он, подобно Якоби, право гениального индивидуума предписывать самому себе закон и становиться выше правил, имеющих значение в обыденной жизни прозаически рассудительного филистера. Уже Фихте, на границе двух столетий, приближаясь в этом к Якоби, все более и более уклонялся в своем учении от принципов Канта, желавшего поставить все нравственные ценности в зависимость от исполнения общей максимы. Уже и он все более и более признавал право на индивидуальное самоопределение и ценность свободы личности. У романтиков же культ гениальности принял в этике форму самой опасной исключительности.

274

Одна из особенностей мыслительного движения XVIII века состоит в том, что оно ограничилось узкими, замкнутыми общественными слоями, и это обстоятельство послужило для романтиков поводом к сознательному противоположению собственной свободы гениев свободе громадной массы обычных людей. Подобно тому, как в действительной жизни они не боялись пренебрегать правилами традиционной морали, так точно Фридрих Шлегель имел дерзость изъявить притязание на этот незаконный произвол, как на право гениальных натур. Его роман «Люцинда»⁸⁸ провозглашал мораль гениев, для которой важно выйти из рамок обычного порядка вещей, и развивал эту мораль главным образом в полемике против того института, относительно которого романтики сами грешили больше всего — а именно, против брака. Устанавливая эстетическое понятие свободной любви, в которой равномерно участвуют чувственная и духовная сущность человека, он еще оставался настолько правым по сравнению со множеством прозаических и архиспиритуалистических воззрений, что Шлейермахер в своих «Доверительных письмах по поводу «Люцинды»»⁸⁹ мог защищать эту мысль в ее чисто идеальной форме, в которой она, собственно говоря, сводилась к эстетике Шиллера. Но проведение этой идеи в самом шлегелевском романе далеко не являлось изображением гармонического

слияния чувственного и духовного элементов любви, а, напротив, переходило отчасти в похотливость, отчасти в совершенно ложный вымысел. Мораль гениев, как она представлена в «Люцинде», обнаруживает свой эстетизирующий характер еще и в том, что рассматривает незаинтересованное созерцание как этическую самоцель. Нравственная функция гения заключается в самонаслаждении своей творческой фантазией, она не предусматривает необходимость какой-нибудь практической деятельности, не служит ни собственной, ни чужой пользе. Ни одна из целей, называемых в обыденной жизни нравственными, не являются ее объектом; она — не работа, а наслаждение, утопающее в собственной свободе. Праздность — идеал гения, а леность — добродетель романтизма. Неустанная работа эпического «я» обратилась у Шлегеля в эстетическую игру фантазии. Работа со всеми целями будничной жизни — это удел филистера, гений же, как и олимпийские боги, свободен и имеет только одну задачу — дойти до конца в переживании самого себя, полностью насладиться самим собой.

275

Фридрих Шлегель. Романтическая ирония.

Зависимость мышления романтиков от Фихте и отличие от него выступают здесь вполне ясно. И фихтевское «я» было занято лишь самим собой, но погруженное в нравственную работу по решению задачи, составляющей его сущность, оно было бесконечным стремлением. У романтиков «я», занимаясь самим собой, должно следовать лишь прихотям своей фантазии. Оно — бесконечная игра. Исходя из этого противоположения, Шлегель приходит к самому глубокому определению понятия романтического принципа под именем *иронии*. Он связывает ее с фихтевским утверждением, что «я» постоянно выходит за поставленные себе пределы, и переносит это положение на учение о фантазии гения. Ирония художественного творчества состоит в том, что игра фантазии постоянно разлагает любое свое произведение, что свобода субъективности открывается в произволе, в силу которого она не сливается ни с одним из своих объектов, но, постоянно господствуя над ними, по усмотрению продолжает свою игру и наслаждается этим торжеством над предметом. Этот теоретический взгляд в связи с недостатком настоящей силы построения наложил на произведения романтиков, особенно у Новалиса и самого Фридриха Шлегеля, печать бесформенности. Уже сама «Люцинда», которая должна была стать образцом поэтического творчества этого рода, была, по меткому выражению музы романтиков Каролины⁹⁰, мертворожденным плодом связи педантизма с грехом, а не с фантазией. Иронический произвол не позволяет творчеству принять какую-нибудь определенную форму. Каждая подобная попытка вновь уничтожается, и сам по себе бесконечный процесс

самоиронизирования в конце концов обрывается совершенно произвольно. В этом состоит настоящая противоположность между романтическим и классическим принципами. В то время, как согласно классическому принципу, каждый предмет находит свое полное выражение в художественном созерцании, в романтическом искусстве мы имеем одни лишь намеки, часто одни лишь аллегории. Все произведение пронизано бесконечным стремлением к какому-либо завершению, которое, однако, никогда не достигается — явление, известное в настоящее время в другой области, как «бесконечная гармония» в музыке будущего. Здесь снова сказывается близкое родство этого принципа с фихтевским.

Но идея постоянного занятия самим собой увлекает Шлегеля еще дальше: точка зрения иронии требует, чтобы предметом философии всегда было только само философствование, предметом поэзии — сам процесс творчества.

276

Поэтому в глазах романтизма реальное содержание как философской проблемы, так и поэтического изображения безразлично. Философствуют лишь затем, чтобы философствовать, творят поэтические образы только для того, чтобы творить их, поэтому весь интерес ограничивается лишь формой собственной деятельности, в которой свобода становится наслаждением для художественного сознания. Принцип «действие ради действия» проводится вполне последовательно. Главное в философии — заниматься теми формами, которые она уже выработала, и в сознании их исторической смены создавать собственную сущность. И в поэтических опытах романтиков сущность творчества и его создателя занимает большое место. С этим связана и историческая тенденция, которая привела романтиков к истории философии и изящной литературы.

Но воззрения романтического кружка не получили бы такого большого влияния на общее развитие немецкой философии, если бы к этому кружку не принадлежал главный носитель этого развития. В последние годы столетия **Шеллинг** был так тесно связан личными отношениями с романтиками, что должен быть причислен к их кружку. В высшей степени одаренный, он обладал не только поэтической, но прежде всего высокой эстетической восприимчивостью. Преклонение перед Гёте стало главным связующим звеном между ним и поэтами, критиками и рецензентами, толпившимися вокруг романтического знамени. Но мысли, вскользь высказываемые Шлегелем, — правда, всегда остроумные, по большей части парадоксальные, а зачастую и недозрелые, внезапные, — слагались в великом уме Шеллинга в ясно продуманную теорию. И как бы романтики лично ни удалялись от Шиллера, все же введение шиллеровской мысли с трансцендентальную философию дало Шеллингу возможность совершить преобразование своего

учения, которое следует рассматривать как наиболее рафинированную форму романтической философии и самый совершенный памятник взаимопроникновения философского и эстетического мышления. В основном это преобразование состояло в общем философском использовании эстетической теории Шиллера, которую Шеллинг, как подлинный кантианец, ставил в зависимость от субъективного процесса эстетической функции человека, но тем не менее уже отчасти переосмысливал с точки зрения ее объективного назначения.

277

Шеллинг. Философия искусства

Эта теория изложена в сочинении Шеллинга «Система трансцендентального идеализма»⁹¹ и в лекциях по философии искусств, читанных им сперва зимой 1799-1800 года в Йене (эти лекции вошли в его сочинения, но только в той редакции, какую они полудили лишь при их повторении в Вюрцбурге⁹²).

Трансцендентальный идеализм должен быть учением о «я», подобно тому, как натурфилософия была учением о становлении «я». Но, по Фихте, к сущности «я» относится противоположность между сознательной и бессознательной деятельностью. Акт, которым порождается содержание сознания, как таковой, с необходимостью является бессознательным. Из взаимоотношения этих двух элементов возникло разделение наукоучения на теоретическое и практическое. Это разделение было в основном принято Шеллингом без изменений. Зависимость сознательной деятельности от бессознательной дает начало теоретическому процессу сознания. Начинаясь с ощущения, этот процесс восходит через сознание и мышление до полной свободы самосознания, в которой «я» сознает и осуществляет само себя как волю. Определяемость бессознательной деятельности деятельностью сознательной обуславливает практический процесс сознания, который представляется в общей жизненной деятельности индивидуумов в виде развития свободы через историю.

В этом Шеллинг следует учениям Канта и Фихте, в особенности в теории познания и философии истории, хотя он и обнаруживает значительную самостоятельность отчасти в диалектическом распределении богатого материала, отчасти в понимании отдельных проблем. Но он выходит за пределы этих учений и к этим двум рядам мыслей прибавляет завершающий синтез, который основывается, правда, на «Критике способности суждения» и шиллеровском учении о влечении к игре, но проведен им совершенно оригинально. Как в теоретическом, так и в практическом процессе сознания «я» существует в односторонней определенности, но в то же время должна быть найдена высшая форма его развития, в которой «я» может выступить в

законченном проявлении. У Фихте, как и у Канта, противоположение теоретического и практического представляется противоположением двух параллельных линий, встречающихся лишь в бесконечности. Но ведь «я» единично, следовательно, это единство бессознательной и сознательной деятельности должно быть осуществлено и в явлении: наряду с теоретическим и практическим «я» должна существовать функция разума, где это противоречие двух форм деятельности было бы разрешено.

278

Это — функция эстетическая, так как гений, обуславливающий ее существование, представляет собой бессознательно-сознательную деятельность «я». Продукт этой деятельности — искусство, составляет поэтому наиболее законченное выражение сущности «я». Наука, как продукт теоретического «я», и мораль в своем историческом развитии, как продукт «я» практического, представляют обе *progressus in infinitum*, и только искусство, как продукт «я» эстетического, содержит готовое решение задачи, над которой те оба работают. Если в теоретической функции сознательное должно быть полностью определено через бессознательное, и наоборот, в практической функции бессознательное должно быть полностью определено через сознательное, то каждая из них достигает своей цели лишь в бесконечности, то есть никогда не достигает ее в опыте. Искусство, напротив, показывает полное равновесие бессознательной и сознательной деятельности уже в самом явлении, равновесие, при котором они взаимно целиком и полностью определяют друг друга и ни одна из них не преобладает над другой. Гений — это интеллигенция, действующая, как природа. Только в искусстве совпадают мир чувственный и мир духовный, которые во всех иных случаях стремятся или приблизиться друг к другу, или отойти друг от друга. Поэтому произведение искусства есть совершенное изображение «я» в явлении, а искусство — это высший органон философии, ибо оно содержит в себе решение задачи, над которым (решением) работает философское мышление. Всякое истинное произведение искусства есть мир в себе, проявление абсолютного единства мира, получившее свое совершенное выражение. В нем уравниваются влечение мышления и влечение воли. Их противоречие здесь разрешено и работа «я», стремящегося реализовать самое себя, закончена в созерцании, развившем деятельность «я» до полной гармонии.

Оставаясь верным идеалистическому мирозерцанию, Шеллинг переосмысливает с точки зрения общих философских воззрений те психологические определения, под которые Кант и Шиллер подводили художественное творчество и эстетическое наслаждение. В то же время, то завершающее, заключительное значение, которое романтики, следуя Шиллеру, приписывали эстетическому моменту в развитии человеческого

духа, приводит Шеллинга к признанию искусства кульминационным понятием в метафизическом построении трансцендентальной философии.

279

Философия искусства. Система тождества Шеллинга

Искусство — завершение мировой жизни, оно есть самое законченное явление «я», составляющего первооснову всякой деятельности. В силу этого эстетический момент стал определяющим в мирозерцании. Из кантовского и фихтевского идеализма развился *эстетический идеализм*.

Благодаря этому эстетика оказалась не просто одной из дисциплин, а заключительной дисциплиной, вершиной философии. С этой точки зрения, она является по существу метафизическим учением об искусстве. Она рассматривает всю эстетическую жизнь лишь в ее отношении к художественной деятельности. Наслаждение прекрасным в природе считается здесь фактом всего лишь производным и обусловленным аналогией и эстетика как наука превращается в дедукцию системы искусств. По диалектической схеме из общей сущности искусства выводятся отдельные его виды, и в конце концов указывается, что данная общая сущность в наиболее совершенном и чистом виде проявляется в поэзии. С большим знанием дела и тонким вкусом выполняет Шеллинг эту задачу, и лекции по философии искусства, хотя и напечатанные после его смерти, все же имели такое огромное влияние, что стали фундаментом, на котором в Германии целые десятилетия строились эстетические теории.

§10 (66). Абсолютный идеализм

Система тождества Шеллинга

Влияние эстетического принципа на развитие немецкой философии обнаруживается не только в содержательном плане, в приписываемом искусству значении для мировоззрения, но с равной силой проявляется и в формальном отношении. Главным образом благодаря эстетической потребности, с самых различных сторон стали раздаваться в то время требования к философии стать замкнутой в себе, абсолютно цельной системой, которая порождала бы из своей сокровенной сущности противоречие между всеми своими отдельными задачами и, разрешая его, приходила бы в конце концов к гармоническому примирению противоположностей.

280

Эта мысль, вскользь уже высказанная Гаманом с присущей ему туманностью изложения, проводится с фихтевской точки зрения в интересном рассуждении, напечатанном в 1796 году, в котором **Хюльзев** отвечал на выдвинутый Берлинской академией наук на соискание премии вопрос относительно успехов, сделанных метафизикой со времен Лейбница и Вольфа. Эта же мысль воодушевляла **Ф.Гельдерлина**, друга Шеллинга и Гегеля, поэтические, но весьма расплывчатые умозрения которого оказали позже значительное влияние на последнего. Подобную же цель выдвигает и Фридрих Шлегель как в переписке, так и в своих «Фрагментах». Но наиболее важные последствия применения этого принципа, который придал новое значение фихтевскому диалектическому методу, испытали философские системы Шеллинга и Гегеля. Нужно было только распространить на все части философии триадическую схему этого метода с его тезисом, антитезисом и синтезом, чтобы построить философию в соответствии с эстетической потребностью — как в целом, так и в частностях. Таким образом, учения немецкой философии развились в диалектическую поэму понятий, в мировую поэзию, содержанием которой являлись художественно обработанные мотивы развития противоречий вплоть до их гармонического согласования в заключительном аккорде.

Удовлетворение этой эстетическо-философской потребности связано у Шеллинга прежде-всего с разрешением противоречия между натурфилософией и трансцендентальной философией. Хотя он и вывел отношение этих наук друг к другу из принципов наукоучения, но обе части претерпели у него такие преобразования, что он уже больше не мог свести их обратно к нему. Природа, в силу философского толкования, стала для Шеллинга самостоятельной и оказалась равной по происхождению с «я», выведение функций которого было предметом трансцендентальной философии. Но обе части постоянно указывали друг на друга. Целью процесса природы является возникновение «я», а это последнее опять-таки раскрывает противоречие между своими теоретическими, практическими и эстетическими функциями лишь благодаря различию в своих отношениях к природе. Это показывает, что природа и «я» покоятся на одной и той же основе, и что эти две части философии нуждаются в высшем обосновании, благодаря которому их объекты могли бы быть выведены из общей основы. Но Шеллинг уже не мог, подобно Фихте, определять эту высшую основу как чистое, или абсолютное «я», тем более, что он все больше и больше

281

Шеллинг. Неоспинозизм.

привыкал употреблять термин «я» в обычном смысле индивидуального самосознания, и он называл ее теперь просто Абсолютом, или абсолютным разумом. Объясняется это еще и тем, что та же тенденция все сильнее и

сильнее влекла романтического мыслителя от Канта и Фихте назад к Спинозе, влияние учения которого, прошедшего, правда, через интерпретацию Гердера и Гёте, уже чувствовалось в пантеистическом направлении натурфилософии. Теперь Шеллинг, в силу собственного развития, натолкнулся в обеих частях своей системы на противоположность между природой и духом, казавшуюся родственной противоположности между божественными атрибутами протяженности и мышления, о которой учил спинозизм. Задача найти общее обоснование для натурфилософии и трансцендентальной философии сама собой приводила к учению, которое в природе и в духе видело два способа проявления Абсолюта. Потому-то Шеллинг вскоре, подобно Спинозе, хотя не с большим, но и не с меньшим правом тоже назвал Абсолют Богом. Этот поворот Шеллинга кладет начало направлению, обозначаемому как *неоспинозизм* немецкой философии. Если и можно видеть в этом направлении слияние принципов кантианства и спинозизма, то все же не следует забывать, что при этом понимание Спинозы постоянно и весьма существенным образом искажалось благодаря виталистическому принципу, появившемуся под влиянием Лейбница уже у Гердера. Насколько сильно было влияние Спинозы, обнаруживается еще и в том, что Шеллинг в труде «Изложение моей философской системы»⁹³ »подражал даже геометрическому методу «Этики»⁹⁴ с его аксиомами, теоремами, доказательствами и короллариями. Правда, данное сочинение Шеллинга ограничивается натурфилософией и лишь с этой стороны было существенным образом дополнено другими его статьями, появившимися в то же время. Так, в «Журнале умозрительной физики» в 1801 году он поместил статью «О подлинном понятии натурфилософии», в «Новом журнале умозрительной физики» в 1802 году напечатал «Дальнейшее изложение моей философской системы», в «Критическом философском журнале» были помещены диалог «Об абсолютной системе тождества» и статья «Об отношении натурфилософии к философии вообще», наконец, его «Система всей философии и натурфилософии в частности» была изложена им в лекциях, читанных в Вюрцбурге, которые были изданы уже после его смерти на основании рукописного материала⁹⁵.

282

Интеллектуальная интуиция, из которой должен был исходить, по Канту, метафизический идеализм, не является уже у Шеллинга интуицией «я», направленной на само же «я», как это было у Фихте. Возвращаясь до известной степени к кантовскому понятию, хотя и с изменением его гносеологического смысла на метафизический, она становится *интуицией, направленной на Абсолют*. Подобная интуиция не может быть приобретена и доказана каким-либо образом посредством мышления. Это, скорее, гениальная интуиция, без которой невозможна никакая философия. Но если дух, переживающий эту интуицию, тоже представляет собой функцию и явление *Единого Абсолюта*, то и направленная на Бога интуиция философа

содержит в себе в то же время направленную на самого себя интуицию Абсолюта. Отсюда и вытекает понятие Абсолюта как тождества субъекта и объекта. Но так как это тождество, согласно требованию понятия знания, должно быть полным, то Абсолют и является совершенным, нераздельным единством субъекта и объекта. Он — ни то, ни другое в отдельности, а полное *безразличие*, абсолютная нейтральность обоих. Но у Шеллинга противоположность между субъектом и объектом немедленно обращается в противоположность между идеальным и реальным, между духом и природой. Абсолют ни идеален, ни реален, он — ни дух, ни природа, но абсолютное тождество, или нейтральность обоих определений. Таким образом, магнит оказывается иллюстрацией не только натурфилософского, но и общего метафизического принципа. Подобно тому, как магнит в целом не является ни северным, ни южным полюсом по отдельности, а тождеством их обоих, и содержит в центре себя точку их нейтрализации, так и Абсолют представляет собой нераздельное соединение всех противоречий. Поэтому в известном смысле шеллинговский Абсолют, как и божество мистиков и субстанция Спинозы — это ничто. Этим объясняется то, что один из последователей натурфилософского учения, Окен, мог принять за исходную точку диалектического построения нуль — (± 0). Зато у Шеллинга Абсолют, как нейтральность, содержит в себе возможность дифференцирования, благодаря чему он, в качестве вселенной, может развиваться в систему различных явлений. Если в Абсолюте противоположности при полном равенстве взаимно уничтожают друг друга, то в отдельных явлениях они скомбинированы по-разному — так, что перевешивает то одна, то другая часть. И здесь Шеллинг использует пример магнита. Как

283

Шеллинг. Система тождества. Учение о потенциях

в магните в каждой точке действуют оба полюса, как северный, так и южный, причем положение данной точки между пунктом нейтральности и одним из полюсов определяет собой большее или меньшее преобладание одной силы над другой, так и в каждом отдельном явлении заключены субъективность и объективность, дух и природа, и количественное соотношение между ними определяет сущность данного явления. Если бы можно было разделить на части великий мировой магнит, содержащий в себе равновесие духа и природы, то каждая малейшая частица его обнаруживала бы ту же самую полярность. Но так как он представляет собой единую жизнь, то каждой его точке присуще особое соотношение обоих основных определений, равновесие которых составляет сущность целого.

Итак, отличие друг от друга конечных вещей сводится к *количественному различию природного и духовного элементов*, входящих в их состав. В этом

тезисе и заключается разница между неоспинозизмом и собственно спинозизмом: с точки зрения последнего, все конечные вещи разделены на две большие совершенно обособленные области, из которых одна является исключительно духом, а другая — исключительно природой. По Шеллингу же, абсолютный разум развивается в виде двух рядов, которые, вследствие постепенного количественного уменьшения либо природного, либо духовного элемента, строятся таким образом, что в одном *перевешивает* природа, или «реальный элемент», в другом — дух, или «идеальный элемент». Поэтому каждый из этих рядов представляет собой такое развитие, которое, начинаясь с крайнего полюса, где преобладающий элемент является наиболее самостоятельным и наиболее независимым от противоположного, идет к точке равновесия и вблизи от нее приводит к такому явлению, что этот перевешивающий момент наиболее полно отождествляется с противоположным. Отдельные ступени этого развития Шеллинг называет потенциями, а потому и все это построение также носит имя *учения о потенциях*.

Таким образом, вся эта система должна была описывать двойное развитие, внутри которого место каждого отдельного явления определялось господствующим в нем соотношением между духовным и природным элементами. Шеллинг изобразил только ход развития реального ряда — природы. Идеальный же ряд, ряд духа, или истории, у него лишь намечен.

284

Самый крайний полюс реального ряда образует материя (в последних изложениях — пространство), в которой объективный элемент полностью перевешивает субъективный. Второй потенцией является свет, третьей и заключительной — организм. В высших формах и жизненных процессах последнего все еще преобладает физический элемент, но тем не менее, и идеальное уже приобретает наибольшее значение, какого только оно может достичь внутри природного ряда. Полное построение натурфилософии должно заключаться в пределах этих трех ступеней, хотя взгляды Шеллинга на сам способ выведения много раз изменялся. С другой стороны, если на основании намеков и предпосылок шеллинговского мышления выдвинуть предположение о том, в каком виде он представил бы идеальный ряд, то, вероятнее всего, можно было бы утверждать, что здесь духовный полюс покоился бы в нравственном самосознании, противопоставляющем себя природе. В качестве второй потенции явился бы весь теоретический ряд, подчиненный бессознательному, и, наконец, построение завершилось бы эстетической деятельностью, продукт которой, при всем преобладании идеального характера, является бы тем не менее наиболее чувственным и природным из всего того, что только может произвести интеллигенция.

Если таким образом из нейтральности Абсолюта развиваются оба ряда дифференцированных явлений, то сам Абсолют все-таки не достигает ни в одном из них своего полного отображения. Ведь и в человеческом организме перевешивает физический элемент, и в лучшем произведении художника — элемент идеальный. Последний синтез, самое полное раскрытие абсолютного разума не может заключаться в отдельном явлении. В то же время этот синтез должен быть осуществлен, чтобы система имела завершение. Следовательно, его можно искать только в целокупности всех явлений, то есть *во вселенной*. Вселенная — это законченное самообнаружение Абсолюта, полное развитие разума, она есть потенция, в которой Абсолют, пройдя, начиная с точки равновесия, через все множество дифференциации, восстанавливает свою изначальную самотождественность. Поэтому вселенная является пунктом, где реальный и идеальный ряды встречаются и достигают абсолютного единства, она — совершеннейший из всех организмов и вместе с тем наиболее совершенное произведение искусства. Вселенная — *тождество абсолютного организма и абсолютного произведения искусства*.

285

Приняв эту точку зрения, Шеллинг почувствовал влечение к той величественной мировой поэме, в форме которой натурфилософия Возрождения рассматривала вселенную как и организм и художественное произведение. Это учение, в котором истина и красота должны были слиться воедино, он влагает в уста величайшему итальянскому натурфилософу. Диалог «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей»⁹® является самым полным выражением этой фазы развития Шеллинга. Система тождества, или абсолютный идеализм, становится таким *эстетическим пантеизмом*, в котором принцип единства чувственного и духовного элементов, ставший руководящим в эстетике Шиллера, проводится через все явления действительного мира, вследствие чего неподвижные линии Спинозовского натурализма превращаются в прекрасное пульсирование живого целого.

Но в диалоге «Бруно» уже проскальзывает и другое влияние, а вместе с ним намечается и новая перемена в воззрениях, перемена, в которой уже чуть слышно звучат мотивы позднейшей фазы развития Шеллинга, опять отошедшего от системы тождества. Диалогической формой изложения шеллинговский труд «Бруно», очевидно, обязан подражанием Платону и является, несомненно, самым совершенным из всех новейших подражаний великому эллинскому образцу. Однако влияние Платона на Шеллинга сказалось не только в форме. В первые годы нового столетия оно было весьма значительным и в содержательном отношении. Система абсолютного разума в силу внутренней потребности пошла навстречу учению об идеях, овладела им, восприняла его и под его влиянием стала внутренне

преобразовываться. Великий процесс ассимиляции, посредством которого германский дух перерабатывал результаты иных культур, распространился теперь и на самые зрелые системы греческой философии. В высшей степени вероятно, что их влиянию на Шеллинга способствовало главным образом возобновление личных отношений с Гегелем. Гегель в своем философском становлении не отвлекался на решение естественнонаучных проблем, как это случилось с Шеллингом, а напротив, в тишине позволил античному содержанию их юношеского образования развиваться до последней степени. Ему было предназначено стать впоследствии выразителем самого совершенного слияния немецкой и античной философии. Но уже и теперь он настолько усилил платоновский элемент в шеллинговском мышлении, что тот стал все более и более преобладать в изложении системы тождества.

286

Конечно, учение Платона не воспринималось при этом в чистом первоначальном виде, и одна из заслуг Гербарта состоит в том, что он первым, в противоположность философам тождества, восстановил историческое понимание великого аттического философа. Шеллинг и Гегель придерживались такого толкования системы Платона, которое, начиная с неопифагорейцев и неоплатоников, безраздельно господствовало в средние века и Новое время: они видели в платоновских идеях не сверхчувственные сущности, а мысли Бога.

Такой подход связывался у Шеллинга с понятием интеллектуальной интуиции как самосозерцания Абсолюта. Если это самосозерцание должно распространяться также и на полностью развившийся Абсолют, который, пройдя через дифференцирование, достиг целостности вселенной, то он должен созерцать в самом себе также и все пройденные им ступени дифференциации. Следовательно, эти ступени дифференциации, или потенции, существуют двояким образом: во-первых, как объективные явления, то есть как реальные формы развития Абсолюта, во-вторых — как формы самосозерцания Абсолюта. В этом втором смысле Шеллинг называет их *идеями*, и чем больше склоняется он к этой мысли, тем привычнее для него становится называть *Богом* созерцающий в них самого себя Абсолют. Божество созерцает самого себя в этих идеях и реализует их в объективных явлениях природы и истории. Таким образом, учение о потенциях превратилось в *учение об идеях*. Потенции эмпирической действительности служат не непосредственными дифференциациями Абсолюта, а осуществлением и самоутверждением идей, на которые дифференцируется Божество при самосозерцании. При этом получилась некоторая двусмысленность в применении термина «идеальный», или «идейный». В потенциях эмпирической действительности идеальный и реальный ряды рассматривались как равноправные. Но когда теперь им обоим должен был предшествовать мир идей, как первообраз в платоновском

или неоплатоническом смысле, то идейный момент оказался изначальным, а природный, или эмпирический — производным. К этому присоединились еще и другие понятия, скорее затемнявшие, нежели разъяснявшие основные идеи этой фазы развития шеллинговского мышления: коль скоро сам Абсолют, в качестве бесконечного, был противопоставлен конечным явлениям, то бесконечная сущность Божества открывалась теперь в его идеях.

287

Потенции и идеи. Система наук. Задачи университетов

Противоположность между идеями и явлениями совпадает с противоположностью между бесконечным и конечным, и Божество теперь называется абсолютным тождеством именно в том смысле, что оно, будучи одновременно бесконечным в идее и конечным в явлении, является одним и тем же в обеих формах.

Исходя из этой точки зрения, Шеллинг предлагает систему наук в своих «Лекциях о методе университетского образования»⁹⁷. Рукописное издание этих лекций 1803 года является наиболее законченным по форме произведением из всего того, что когда-либо создавалось в немецкой философии. Оно и с внешней стороны служит блестящим памятником того времени, для которого, как и для греков, красота отождествлялась с истиной. Кроме того, в нем изложена первая попытка вывести, руководствуясь философской мыслью, весь многогранный организм наук и посредством этого указать каждой науке ее задачу и метод. Если и можно согласиться с тем, что выраженная здесь универсалистская тенденция, в силу которой философия посредством своего диалектического метода должна направлять деятельность всех отдельных наук, вплоть до их частных исследований, ошибочна, то все же, с другой стороны, следует признать, что нигде не были так блестяще выражены и так глубоко обоснованы общая задача и идейная связь всех научных исследований, как в этих лекциях. При этом они преследуют еще и другую цель — представить идеальный образ сущности и задач германских университетов. Университеты рассматриваются как учреждения, посредством которых научный организм, или представляющая собой связное целое совокупность всех наук, получает живое выражение. Университет не есть собрание школ, в которых наука изучается как один из способов добывания средств к существованию и исключительная цель которых заключается в подготовке студентов к усвоению определенных технических навыков. Еще менее может он рассматриваться как место собрания для юношей, желающих в продолжение нескольких лет наслаждаться свободой от практической деятельности. Университет — это школа научной работы, в которой все задачи человеческого познания, в силу постоянного взаимного проникновения и поддержки, оказываемой друг

другу как ими самими, так и лицами, работающими над ними, должны получать все более и более глубокое решение. В университете каждый отдельный индивидуум должен научиться рассматривать с научной точки зрения

288

сущность своей будущей практической деятельности и понимать ее в тесной связи со всей остальной культурной жизнью. Тот, кто хочет познакомиться с полным и чистым идеализмом, составляющим самое сокровенное жизненное начало германских университетов в их великом прошлом, должен прочесть это произведение. В то же время оно является самым благородным свидетельством того, как сам Шеллинг понимал свою академическую деятельность.

Существование системы тождества было относительно коротким периодом в общем развитии немецкой философии. Сам Шеллинг скоро оставил ее и оказался на пути к теософии. Задача же, поставленная им в этой системе, была решена впоследствии Гегелем с гораздо большей основательностью. Тем не менее и в этом пункте развития Шеллинга от главного ствола отделился целый ряд побегов. Последователями Шеллинга в этой фазе его философского пути могут считаться **Клейн** («Доклады к изучению философии»⁹⁸) и **Штуцман** («Философия универсума»⁹⁹). Вообще, система тождества именно в своей платонизирующей форме оказалась чрезвычайно плодотворной для разработки эстетики. Даже Шиллер смог узнать в учении об Абсолюте как равновесии духовного и природного начал свою собственную мысль, и поэтому в предисловии к «Мессинской невесте»¹⁰¹ он выразил ее в форме, вполне близкой к языку Шеллинга. Но впоследствии для эстетики стало руководящим именно отношение бесконечной идеи к конечному явлению. В то время, как идейная сущность Божества никогда не может вполне раскрыться ни в одном из явлений действительности, задача искусства состоит в том, чтобы так изобразить в каждом художественном произведении тождество бесконечного и конечного, никогда полностью не достигаемое научным познанием, чтобы идея совершенно слилась с явлением, а явление с идеей. Истина и красота — одно и то же. Они обе не заключают в себе ничего другого, кроме как идею в явлении, и в этом смысле являются синтезом чувственного и сверхчувственного, природного и духовного. Благодаря этому понятию в эстетику вносится момент «значительного», выдвинутый на первый план Гердером в его «Каллигоне» в качестве противовеса формализму кантовской эстетики. И здесь, как и в философии истории, Гердер был прав, поскольку дело шло о дополнении точки зрения противника, и неправ, поскольку его утверждения являлись раздраженным опровержением этой точки зрения.

289

Приверженцы системы тождества. И. Я. Вагнер

В то время, как укреплялось в сознании основное положение, что прекрасное есть чувственное явление идеи, немецкая эстетика все заметнее превращалась в теорию искусства, чему способствовало еще и то, что ее разрабатывали преимущественно литературные критики, которые имели полное право искать в поэзии изображение идей. С этим направлением могла прекрасно ужиться и философско-историческая тенденция в построении эстетических основных понятий. В античном, или классическом, искусстве мы находим простодушное и наивное господство идеи в чувственном образе. Напротив, сущность современного, или романтического, искусства критики усматривали в стремлении художника снова преодолеть осознанное им противоречие между идеей и действительностью. Позже **К. В. Ф. Зольгер** (1780-1819) под влиянием этих идей по-новому сформулировал романтический принцип иронии, что казалось тем более оригинальным, что тогда еще не была обнаружена «Философия искусства»¹⁰² Шеллинга. В произведениях Зольгера «Эрвин» и «Философские беседы», глубокое обоснование которых впервые стало ясным с изданием после его смерти «Лекций по эстетике»¹⁰³, разъясняется это основное понятие романтизма. Иронический прием современного художника, у которого идея и чувственное изображение никогда уже более не достигнут полного тождества, состоит в том, чтобы приносить в жертву бесконечному — конечное, идею — явление, Абсолюту — индивидуума, в чем и заключается трагическая судьба прекрасного. Подобное воззрение вполне естественно, в силу слияния всего индивидуального с Божеством, придало эстетике религиозную окраску.

Среди мыслителей, которые, исходя из системы тождества, пошли относительно самостоятельным путем, прежде всего следует назвать **И. Я. Вагнера** (1775-1841). Он издал несколько сочинений еще в качестве приверженца Шеллинга во время его натурфилософского периода и перешел вместе с ним в фазу абсолютного идеализма. Однако в своем сочинении «Система философии идеала»¹⁰⁴, в принципиальных вопросах оставаясь верным последней точке зрения, он отделился от своего учителя, когда тот вступил на путь теософии. Позже он попробовал дополнить триадическую схему системы тождества принципом тетрадического скрещивания противоположностей и в своих работах «Математическая философия» и «Органон человеческого познания»¹⁰⁵

290

настолько погрузился в сухое методизирование, что попытался на основании этой четырехчленной схемы определить все виды человеческой деятельности. Утверждение философии тождества, что законы мышления суть законы вселенной, он распространил главным образом на математическое исчисление и утверждал, что сообразно с предложенным им

тетрадическим методом все философствование должно строиться в виде вычислений. Его «школа поэтов» («*Dichterschule*») применила эту мысль в конце концов даже и к поэтическому творчеству, однако следует признать, что сам он не обнаружил никаких попыток подобного применения.

Много выше этой педантичности, столь далекой от глубокого и содержательного мышления Шеллинга, стоит другой последователь системы тождества, разрабатывавший ее дальше — Карл **Кристиан Фридрих** Краузе. Он родился в 1781 году, в 1802 году стал жить и работать в Иене в качестве приват-доцента университета. Здесь так же, как позднее в Берлине и Геттингене, его преследовали постоянные неудачи в академической деятельности, и ему пришлось всю жизнь бороться с нуждой и заботами. Он умер в Мюнхене в 1832 году. Великодушный по природе, исполненный самого бескорыстного рвения, он терпел гонения из-за присущей ему непрактичности и причудливости философского изложения. Исходя из в общем-то законного желания заменить случайно составленную философскую терминологию чисто немецкой лексикой, он запутался в совершенно произвольной и своеобразной системе понятий, которую упрямо считал чисто немецкой, и которая делала его сочинения неудобочитаемыми для непосвященных немцев. Вместе с тем, из-за этой терминологии его роль в истории мысли оказалась совершенно неясной, поскольку, переводя на свой чудаческий язык основные идеи немецкой философии, которыми он был обязан Канту, Фихте и Шеллингу, Краузе придавал им оригинальность, в том числе и в своих собственных глазах. Поэтому, когда его ученик Арене перевел учение Краузе, излагаемое и в лекциях, и в сочинениях, на французский язык (например, труд «*Cours de la philosophie*»¹⁰⁶, изданный в Париже в 1836 и 1838 годах), то из-под оболочки словесных хитросплетений ярко засверкали общие основные мысли немецкой философии. Этим и объясняется огромный успех этого мыслителя в романских странах, где еще и теперь он нередко считается величайшим немецким философом. Подобный перевод Краузе на немецкий язык еще ждет своей очереди*.

291

Краузе. Пантеизм

Важнейшими и относительно наиболее удобочитаемыми произведениями Краузе являются «Проект системы философии», «Прообраз человечества», «Лекции о системе философии», «Об основополагающих истинах науки»¹⁰⁷. Добавления, сделанные Краузе к системе тождества, сводятся, с одной стороны, к приданию Абсолюту большей самостоятельности по сравнению с явлениями, а с другой — к новой методической обработке целого. Он прежде всего настаивает на том, что Божество (или «сущность», как он его называет) в самосозерцании идей должно мыслиться как самосознание или личность. Поскольку же все конечные вещи представляют собой лишь процесс, в

котором эта абсолютная личность развивает сама себя, и, таким образом, живут и существуют только в ней и через нее, то Краузе называет свое учение не пантеизмом, а *панентеизмом*. Это — попытка слить при помощи системы развития пантеизм и теизм. Но интеллектуальная интуиция, благодаря которой мы сознаем себя частями божественного самосознания, не должна считаться, по мнению Краузе, преимущественным свойством лишь некоторых особо одаренных натур, как это думал Шеллинг, или простым постулатом философии. Она должна быть научно найдена, освоена и прояснена. В этом требовании обнаруживается близость Краузе к Гегелю. Если поэтому его философия в части построения и исходит, как и система тождества, из интуиции Бога, то все же она нуждается во введении, в котором еще должна быть обнаружена эта интуиция. Вследствие этого учение Краузе, в особенности так, как оно изложено в первом отделе его «Очерка системы философии права или естественного права»¹⁰⁸, по своему методу представляет собой как бы копию картезианства. Подобно ему, оно образует параболу, восходящая ветвь которой (субъективно-аналитический ход учения) ведет через всю последовательность конечных существ и их все выше и выше потенцирующиеся жизненные формы к наивысшему пункту, отправляясь от которого нисходящая ветвь (объективно-синтетический ход учения) должна из основного принципа построить вселенную. Но кульминационным пунктом этой параболы является не самосознание, как у Декарта, но скорее, интеллектуальная интуиция, как у Мальбранша, благодаря которой мы созерцаем в Боге не только самих себя, но и все вещи.

В недавнее время неутомимые ученики Краузе издали целую массу оставшихся после него трудов, но все эти произведения ничего не изменили в общей картине его учения.

292

В этой схеме нашли соответствующее место все основные учения немецкой философии (всегда втиснутые в своеобразную терминологию Краузе). Кроме того, результатом этого построения явилось также универсалистское развитие системы наук. Особенно ценным представляется здесь то большое значение, которое Краузе придает философии истории. Он старается понять с точки зрения юридического, нравственного и религиозного идеализма те необходимые формы развития, которые в виде параллельных процессов должны быть пройдены и индивидуумом, и родом как в человеческой, так и в органической жизни. Краузе видит задачу человеческого рода в соединении различных видов духа, соединении, выражающемся как во внешней принадлежности друг к другу, так и во внутренней общности людей. Всякое подобное учреждение он описывает — не без влияния аналогии с масонством — как «союз», который в конце концов должен слиться с союзом общечеловеческим. Но фантазия увлекает его еще дальше, и он надеется, что когда-нибудь и этот союз (как человечество Земли), войдет в сообщество

людей Солнечной системы, и таким образом будет достигнута та общность жизни со всеми разумными видами духа и божеством, к которой мы и предназначены.

§11 (67). Религиозный идеализм

Фихте и Шлейермахер.

Система тождества знаменует собой такой поворот в идеалистическом направлении, который вывел его далеко за пределы субъективного характера кантовского и фихтевского мышления. За исходный пункт построения диалектического метода принимается теперь уже не «я», но Абсолют, а поэтому самой существенной проблемой философии становится развитие бесконечного в виде мира конечных вещей. *Но эта проблема тождественна с проблемой религиозной*, и, таким образом, абсолютный идеализм получил религиозное направление, проявившееся как в мышлении Шеллинга, так и у многих его учеников, в переработке его учения Краузе и особенно у романтиков. Первым, высказавшим здесь решающее слово, был Шлейермахер, а вслед за ним — Фридрих Шлегель, который, примкнул к этому направлению, и внешне шел впереди

293

других, а в своих лекциях в 1804 года¹⁰⁹ дал теоретическую формулировку этому преобразованию и объявил основной проблемой философии отношение бесконечного к конечному.

Заслуживает самого пристального внимания то обратное воздействие, которое в этом отношении испытал на себе **Фихте** в свои позднейшие годы — воздействие, исходящее от общего философского движения, им же самим и вызванного. Он тоже был захвачен тенденцией абсолютного идеализма, в результате чего наукоучение преобразовалось в новую систему, где его отдельные части группировались уже вокруг другой точки зрения. С годами смягчились и нравственный ригоризм Фихте, и титаническая сила бесконечного стремления. В этом очевидно проявляется влияние, оказанное на него Шиллером, а отчасти и романтиками. Все большую и большую ценность приписывает Фихте искусству и эстетической жизни, все более и более склоняется он к мысли, что на этом пути, в духе кантовской «Критики способности суждения», может быть найдено решение задачи, казавшееся ему сначала невозможным и даже противоречащим этическим понятиям. Эти мысли звучат уже в рассуждении «О духе и букве в философии»¹¹⁰, порожденном личными отношениями с Шиллером и первоначально предназначавшемся для его журнала «Оры»¹¹¹. Это сопровождалось все большим приближением к позиции Якоби и романтиков, к убеждению в самобытности и ценности индивидуальности. Последнее отмечается в сочинении «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной

сущности новейшей философии»¹¹². В философии истории, изложенной в труде «Основные черты современной эпохи»¹¹³, целью развития уже назван век «искусства разума», в котором разумное состояние жизни является продуктом свободы, порождаемым в качестве нравственно-художественного произведения индивидуальной человеческой жизни сообразно с ее положением в целесообразной связи целого. Но такое порождение предполагает существование «первообраза» абсолютного разума, и при рассмотрении этого понятия, может быть, всего проще уяснить перемену, произошедшую в наукоучении. В первый период развития Фихте рассматривал абсолютное «я», как задачу, которая должна быть выполнена, но никогда полностью не выполняется, и это-то само по себе нечто нереальное следовало признать основой всякой реальности. Но стремление «я» стать абсолютным оставалось бы в конце концов непонятным, если только его цель не оказывалась бы так или иначе реальной.

294

Нельзя понять, как может «я» поставить перед собой задачу, содержание которой не обладает действительностью ни в нем, ни вне его. Полный идеализм бесконечного стремления только тогда обретает смысл и становится постижимым, когда целью стремления является высшая действительность, к которой оно приближается. Сходные соображения возникали и в теоретической области благодаря трактовке знания в философии тождества. Абсолютное знание рассматривалось здесь как тождество мышления и бытия. Но поэтому оно и должно было считаться невозможным, пока философы, подобно Фихте, отрицали существование абсолютного бытия. Якоби, опровергая идеализм и прибегая к своему популярному языку, утверждал, что истина знания предполагает «реальность абсолютной истины». Теперь и Фихте разделял такое же направление мыслей и в силу этого стал близок с Якоби, что ощущалось ими обоими. Понятие абсолютного знания, из которого исходит наукоучение, определяется теперь таким образом, что оно есть абсолютный образ абсолютного бытия. Это понятие абсолютного бытия становится для Фихте высшей точкой его философствования и ставится им выше прежнего понятия абсолютного действия. Это и является решительным изменением в его учении. Подобно тому, как Кант не провел до конца разложение всего содержания мира на процессы представления, что было целью его теории познания, а допустив понятие вещи в себе, вернулся обратно к признанию абсолютной действительности и тем самым к предпосылкам наивного реализма, совершенно так же и Фихте не смог удержаться на высоте первоначальной абстракции, разлагающей всякую реальность на функции, и возвратился ко взгляду обыденного сознания, прикрепляющего действие к первоначальному и абсолютному бытию. Насколько тут действовала самокритика, к которой Фихте был вынужден прибегнуть из-за тяжелых последствий «спора об атеизме», насколько, далее, является определяющим влияние эстетического

сознания, признающего бесконечное становление и действие чувственного явления лишь образом пребывающей идеальной действительности, насколько, наконец, возобновленное занятие учением Спинозы благоприятствовало и обуславливало формальное проведение этой мысли — все это не может быть здесь подробно рассмотрено. Но в любом случае результатом всего этого было то, что «философия действия» обратилась снова в «философию бытия».

295

Фихте. Неизменная система

Фихте тоже почувствовал тяготение от Канта к Спинозе и в своем втором учении примкнул к движению неоспинозизма.

Вечное влечение «чистого», всеобщего «я», на котором зиждется «я» эмпирическое и индивидуальное, должно иметь перед собою цель как в знании, так и в действии. Раньше эта цель усматривалась в никогда не заканчивающемся процессе становления, в абсолютном «я», теперь этой целью является для Фихте *абсолютное бытие, или · Божество*. Абсолютное бытие порождает в себе в вечном покое свое отображение, абсолютное знание, занимающее теперь место теоретического «я>>, и этот-то образ его тяготеет к вечной реализации в бесконечном стремлении, которое совпадает с чистым практическим «я». При построении этих понятий, Фихте, очевидно, придерживается толкования учения о троичности, которое выдвинул Лессинг по аналогии с древними мистиками в «Воспитании человеческого рода»¹¹⁴. Но это толкование важно у Фихте главным образом в том отношении, что «образ», или же абсолютное знание, является теперь первоначальным по отношению к действию как в смысле метафизического существования, так и в смысле ценности. Примат практического разума опять исчез. Подобно тому, как у Шеллинга идеи, возникающие из божественного самозерцания, считаются первообразами для потенций эмпирической действительности, так и у Фихте целью всякой деятельности «я» должно быть отображение Божества. Теперь уже не «действие ради действия», а реализация божественного первообраза объявляется высшей целью жизни, содержанием того «царства», образование которого представляется высшей и последней задачей человеческой истории. Действие не является уже больше конечной целью. Оно определяется той целью, достижению которой служит. Цель же эта состоит в том, чтобы «я» осознало свое единство с абсолютным бытием, с Божеством, и в этом усмотрении вело блаженную жизнь. Следовательно, цель действия теперь усматривается в спокойствии религиозного сознания, в котором «я» отождествляет себя с отображением Божества. В этом состоит блаженство индивидуума. Действие ради действия влекло за собой вечную неудовлетворенность, действие же ради созерцания Бога может достигнуть своей цели, если Божество будет мыслиться не как мировой порядок, вечно

находящийся в процессе становления, а как абсолютное пребывающее и покоящееся бытие.

296

Таким образом, стремление категорического императива к подвигам для усовершенствования мира нашло свое завершение в созерцании. Созерцать Бога и сознавать себя Его образом — вот достойная цель, к которой должна вести всякая нравственная жизнь. Нравственное влечение находит свой конец, достигая цели религиозного состояния. Этический идеализм превратился в религиозный, а «Наукоучение» стало «Наставлением к блаженной жизни»¹¹⁵.

Если, таким образом, фихтевское мышление остановилось на том, что вечная тревога нравственного влечения затихает в блаженстве религиозного сознания, то этому, без сомнения, содействовало и влияние того человека, с которым Фихте через романтиков близко лично общался в Берлине, и который является самым совершенным представителем религиозного принципа в идеалистическом направлении мысли. Эта во всех отношениях значительная личность — **Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер**. Он родился в 1768 году в Бреслау, в семье реформатского проповедника, готовился к изучению теологии сперва в педагогичуме в Ниски, а затем в семинарии в Барди, находясь все это время под влиянием воззрений гернгутерской общины¹¹⁶, от которой впоследствии отделился. В 1787 году он приступил к изучению богословия в университете в Галле и по окончании курса несколько лет занимал должность домашнего учителя. Затем два года он был помощником проповедника в Ландсберге на Варте, а в 1798 году получил место проповедника в берлинском доме милосердия. Шесть лет, проведенных им в этой должности, были наиболее важными для его развития. Все способности богатой и все более и более созревающей личности Шлейермахера развернулись благодаря утонченному влиянию многочисленных личных связей. Особенно важно было при этом его отношения с романтиками, главным образом, дружба с Фридрихом Шлегелем, который как раз в это время провел несколько лет в Берлине вместе со своим братом Августом Вильгельмом Шлегелем.

Конечно, Шлейермахера только в очень условном смысле можно причислить к кружку романтиков. Он уже и в это время занимал по отношению к этому кружку более свободное и самостоятельное положение и давал им столько же, сколько и получал.

297

Шлейермахер. Жизнь и деятельность

И в то самое время, когда Шеллинг был уже готов окончательно впасть в натурализм, которому в стихотворении «Эпикурейский символ веры Ганса Видерпоста»¹¹⁷ он придал такое величественное, поэтическое и отчасти задорное выражение, Шлейермахер в своих «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» и в новогоднем подарке к 1800 году, «Монологам»¹¹⁸, уже настаивал на том, что всестороннее и гармоничное «образование», к которому стремятся романтики, может получить завершение лишь в религиозной жизни. Внутреннее единство всех жизненных проявлений, объект стремления романтизма, могло быть найдено, по убеждению Шлейермахера, только в религиозном принципе. Этим он внес в брожение романтических идей тот фермент, который придал этому течению определенное направление. Конечно, результат был иной, чем он ожидал. Так как романтики не могли создать нового религиозного единства всей культурной жизни, они, будучи верными своему историческому духу, стали искать свой идеал в прошлом и идеализировали средние века, подобно тому, как Шиллер в интересах эстетики идеализировал эллинизм. В силу этого немецкий романтизм по чисто теоретическим мотивам образования попал на тот же путь возврата к прошлому, по которому по практическим и политическим причинам с самого начала пошел романтизм французский.

Но никто не был так далек от этих последствий своего собственного влияния, как сам Шлейермахер. Его религиозные убеждения были в это время во всех отношениях внеконфессиональными. По своему характеру они были индивидуалистическими и мистическими. В своей теоретической форме они опирались на учение Спинозы, а по религиозному содержанию примыкали к мировосприятию «объединения братьев» и, тем самым, к древнейшим традициям немецкой мистики. На протяжении всего века Просвещения слышим мы, как звучат робкие отголоски мистики, звучат, подобно едва уловимым обертонам. Они слышатся повсюду, где умы не удовлетворены ни вероисповедным христианством, ни деизмом: в многочисленных сектах, в первоначальном пиетизме, где сильно заметно влияние практической мистики, наконец, в самой утонченной форме, в «объединении братьев», которое тем сильнее подчеркивало чисто внутреннее значение христианской веры, чем больше проявлялся ортодоксально-конфессиональный характер, приобретаемый пиетизмом. И эти нити мистической жизни, ведущие свое начало с самых ранних времен немецкого умозрения, были вплетены Шлейермахером в развитие послекантовской философии.

298

Но убеждения Шлейермахера привели его к таким противоречиям с протестантской церковью, что в 1802 году он был по распоряжению вышестоящего начальства переведен в Штольпе в качестве придворного проповедника. Из этого изгнания его освободило через два года приглашение

занять место экстраординарного профессора философии и теологии в Галле. Когда затем при потрясении испытанном прусской монархией, университет в Галле был закрыт, Шлейермахер отправился в Берлин, и только в 1809 году получил там место проповедника. В этом качестве он оставался до самой смерти, имея все это время огромный успех. Уже в следующем году Шлейермахер был приглашен на должность профессора философии в Берлинский университет, учрежденный по его плану. Здесь результатом его академической деятельности, продолжавшейся вплоть до его смерти в 1834 году, стала значительная богословская школа, называемая по имени своего учителя. Наряду с Шеллингом и Гегелем Шлейермахер является равноправным представителем универсального образования, положенного в основу философской работы того времени. Величайший теолог столетия, с успехом действовавший в пользу протестантской унии, он в то же время был выдающимся филологом и доказал это многочисленными трудами по истории греческой философии и мастерским переводом произведений Платона. Но и в развитии философии он занимает в высшей степени важное и интересное положение. Испытывая в равной мере влияние Канта, Фихте и Шеллинга, он оригинальным образом скомбинировал принципы немецкой философии и обосновал на них свои собственные убеждения в виде религиозного идеализма.

Теоретические основы учения Шлейермахера изложены по преимуществу в сочинении «Диалектика», которое было издано на основании его лекций Л.Джонасом и В.Дильтеем и помещено в третьем философском отделе собрания его сочинений¹¹⁹. У Шлейермахера исходным пунктом тоже служит знание, но не фактически существующее знание, как у Канта, а идеал знания, как у Фихте. Этот идеал он понимает, соглашаясь с Шеллингом, как абсолютное тождество мышления и бытия. При этом с формальной стороны это тождество соответствует кантовскому понятию априорности, то есть является необходимым и всеобщим. Но такого абсолютного знания нет нигде в эмпирическом сознании людей. Оно — лишь вечная идея знания, которая, по фихтевскому принципу, находится в бесконечном, никогда не заканчивающемся процессе реализации. Поэтому и философия — не наука, а наукоучение.

299

Шлейермахер. Диалектика

Она является теорией искусства мыслить, показывающей, каким образом мышление, в качестве познания, может приближаться к своему идеалу. В этом смысле она — диалектика и возникает, согласно сократовско-платоновскому принципу, посредством проводимого совместно с другими людьми исследования, при котором мы начинаем сознавать необходимость и общезначимость мышления. Но если, по шеллинговскому принципу,

априорность понимается как тождество мышления и бытия, то теория искусства мышления, которую иначе называли логикой, сама собой становится также и познанием бытия. Как кантовская трансцендентальная логика, так и диалектика Шлейермахера является одновременно и логикой, и метафизикой. Но точка зрения тождества, разделяемая Шлейермахером с Шеллингом, в известных пределах устраняет кантовское ограничение, согласно которому трансцендентальная логика может быть тождественна только метафизике явлений. К вопросу об этих пределах мы вернемся чуть ниже.

Итак, всякое знание предполагает мышление и бытие, или же, как определил Шеллинг, противоположность между идеальным и реальным. Вследствие этого оно содержит в себе кое-что от каждого из них — *и идеальный, и реальный факторы*. В человеческом знании эти факторы являются в виде интеллектуальной и органической функций, которые всегда соотносятся друг с другом и никогда друг от друга не отделяются. Интеллектуальную функцию, рассматриваемую саму по себе, мы называем мышлением, органическую — восприятием. Но ни одна из них не может быть без другой: нет ни чистого мышления, ни голого восприятия. Первое давало бы, говоря языком Канта, пустые понятия, а второе — слепые интуиции. Мышление и восприятие соединяются в интуиции, и если при таком соединении они находятся в полном равновесии, то такая интуиция является эстетической. Эстетика Шлейермахера, труды по которой были изданы Ломматчем, тоже восходит к шиллеровскому учению о влечении к игре и к первым теориям романтиков, так как и для нее руководящим понятием является равновесие между чувственной и духовной природой человека. Но в действительном знании оба вышеупомянутые фактора разъединяются таким образом, что либо тот, либо другой перевешивают частью в объекте, частью в его субъективной обработке. Отсюда вытекает четырехчленное деление наук. Знание о реальном факторе есть физика, знание об идеальном факторе — этика.

300

Но как о том, так и о другом может быть либо воспринимающая, либо мыслящая наука, то есть наука либо эмпирическая, либо теоретическая. Таким образом, физика распадается на естественную историю и естествознание, этика же — на историю и этику в узком смысле. Но обе главные ветви науки должны, по принципу тождества, сводиться в конце концов к единому знанию. Познание физического находит завершение в том, что, как показала натурфилософия, все физическое бытие постоянно преобразуется в интеллигенцию, познание этического постигает действие в его постоянном соотношении к физическому и усматривает высшую задачу этого действия в совершенном проникновении в тайны природы и господстве над ней. Последняя цель всякого этического и физического познания лежит в

выполнении основного положения спинозизма: *ordo rerum idem est atque ordo idearum*¹²⁰. Но в пределах конечных вещей, в пределах модусов бесконечной субстанции, по терминологии Спинозы, или потенциал божественного обнаружения, как выражается Шеллинг, это познание никогда не бывает полным — всегда перевешивает либо тот, либо другой фактор, и поэтому физика и этика находятся всего лишь в постоянном бесконечном приближении друг к другу. Знание никогда не достигает конца: оно существует всего лишь как влечение к знанию, как мышление. Следовательно, истинное знание человека сводится у Шлейермахера к фихтевскому понятию бесконечного стремления. Но оно мыслимо только при условии предположения того, что действительно существует абсолютное *тождество мышления и бытия*, только при признании предпосылок системы тождества и учения Спинозы. Бог, как тождество мышления и бытия, идеального и реального, представляется недостижимой целью, к которой стремится все научное познание. Но это стремление понятно только в том случае, если его цель, абсолютная истина, то есть тождество мышления и бытия, действительно существует. Таким образом, вера в Бога является предпосылкой всякого познания.

Это изложение гораздо прозрачнее, нежели тяжеловесные формулировки наукоучения, в которые Фихте в позднейший период своего творчества облек ту же основную мысль. Вместе с тем, оно несомненно несет на себе черты кантовской теории познания и является самым совершенным из всех положительных синтезов критицизма со спинозизмом.

301

Мысль, лежащая в основе кантовского учения об идеях, что влечение познания покоится на недостижимом для этого влечения идеале, проводится Шлейермахером при помощи понятий, заимствованных из учений Фихте и Шеллинга. Но к «идеалу чистого разума» он относится совершенно иначе, нежели Кант. Правда, он, как и Кант, отказывается от научного познания этого идеала и, если, несмотря на это, у него все же имеется определенное представление о Божестве, то он основывает его не на нравственном убеждении, как Кант, а на *чувстве*, причем представление, соответствующее содержанию этого чувства, полностью совпадает со спинозовским понятием Бога в том виде, в каком данное понятие истолковывалось немецкими мыслителями. В этом состоит особенность и оригинальность положения, занимаемого Шлейермахером в *философии религии*. Он — не теолог откровения, так как о деятельности откровения мы также мало можем что-либо знать, как и о сущности Божества. В то же время Шлейермахер является противником рационализма, потому что Божество непознаваемо. Но он восстает также и против кантовского нравственного богословия, рассматривающего религиозную жизнь, как частицу жизни нравственной. Шлейермахер хочет, чтобы религия настолько же была свободной от

нравственности, как и от познания. Его философия религии основывается не на теоретическом, не на практическом, но на *эстетическом разуме*. Так как Бог не может быть познан, то и философия религии является не учением о Боге, а учением о религиозном чувстве. Она представляется попыткой довести до ясного сознания то, что содержится в религиозном чувстве как его предположение, то есть попытку сделать объективным содержание субъективного чувства. Сущность же основного религиозного чувства Шлейермахер видит в том, что мы во всей нашей жизненной деятельности ощущаем свою зависимость от абсолютной мировой причины, которую, однако, мы не можем ни познать, ни, следовательно, согласовать с ней свои действия. Поэтому он определяет это чувство как «благочестие» или *«простое чувство зависимости о»*. Оно может иметь своим объектом только упомянутую абсолютную мировую причину, абсолютное тождество мышления и бытия, реального и идеального, равновесие всех противоположностей. Шлейермахер оспаривает в чисто мистическом духе возможность приписывать Божеству, хотя бы только в чувстве, какие-либо особенные качества, и в первые годы своей философской деятельности высказывается с полной ясностью, что объект чувства зависимости не может мыслиться, как личность.

302

Таким образом, в его учении религиозное чувство определяется общей традицией мистики, и в особенности понятием Бога у прославляемого им Спинозы. Однако, с другой стороны, следует учесть, что это понятие понималось им, как и всеми представителями неоспинозизма, не исторически правильно, как абстрактная субстанция конечных модусов, но скорее как первоисточник жизни, как живая творческая сила.

У Шлейермахера содержанием религиозного чувства является тот же виталистический пантеизм, которой лежал в основе интерпретации спинозизма у Гердера, Гете и Шеллинга. После того, как Шлейермахер попробовал этим путем сделать чувство благочестия объективным, перед ним открылась возможность построить с этой точки зрения критическое изложение положительных религий, причем христианство в этом изложении оказывается самой чистой и совершенной формой, в какую вылилось вышеупомянутое чувство зависимости. Но результатом подобного обоснования является совсем новое воззрение на сущность религии. Все догматические учения, как супранатуралистические, так и рационалистические, основывают религию на познании и ищут ее сущность в теоретическом признании чего-либо за истину. Нравственное же богословие, в том виде, как оно, по примеру Вольтера и Лессинга, построено Кантом, основывает религию на этическом убеждении и видит ее сущность в нравственном настроении и действии, вызывать которые она предназначена. Шлейермахер в своей религии чувства (сильно отличающейся от

одноименной теории Якоби), стремясь обеспечить за религией полную самостоятельность, рассматривает ее как исключительно внутреннее состояние человека. Она является в его учении лишь пронизывающим всего человека чувством зависимости, которое он испытывает по отношению ко вселенной. Это чувство не нуждается ни в каких внешних проявлениях — ни при формулировке соответствующих воззрений, ни для того, чтобы вызвать какое-либо действие. Это чувство представляет собой то состояние, в силу которого человек наслаждается гармонией всего своего существа в связи с мировой жизнью. Религиозное чувство должно освещать собой всю жизнь человека, но оно не нуждается ни в какой особенной и отдельной функции, в которой бы оно специально обнаруживалось во внешнем мире. Поэтому «чувство благочестия» насквозь лично и индивидуально.

303

Индивидуум, постигая глубины своей собственной сущности, именно в ней чувствует свою зависимость от первоосновы всех вещей и от общей жизни вселенной. В этом отношении философия религии Шлейермахера является одним из самых интересных и значительных синтезов индивидуалистической и универсалистской тенденций, которые, в качестве двух антагонистических элементов, проходят через все современное мышление. Объектом чувства зависимости является абсолютное мировое единство, в котором уничтожена всякая определенность. Происхождение же этого чувства коренится в полностью развившемся индивидууме. Гармоническое развитие личности находит свое завершение в том, что человек всем своим существом чувствует свою зависимость от божественной первоосновы. Чувство благочестия для Шлейермахера — это последний камень в своде гармонического «образования» индивидуума, а поэтому его учение обозначает собой тот пункт, в котором романтический идеал образования начинает пониматься как религиозный. Но в силу этого религиозная жизнь является в его учении совершенно индивидуальным переживанием, которое не должно ограничивать догматы какого-либо вероисповедания или опыт разумного познания. Всякий прогресс в религиозной жизни человечества совершается лишь через посредство великих личностей: это они придают новую форму чувству зависимости и пробуждают его в окружающих их людях. Всякая положительная религия определяется личностью основателя, и в этом смысле Шлейермахер приписывает заслугу создания христианства безгрешной личности Христа. Более тонкое отношение к учению романтиков, влияние которого повсюду чувствуется у Шлейермахера, видно еще и из того, что в основании эпох истории религии у него находится религиозный гений*, а религиозная гениальность заключается в оригинальном развитии чувства зависимости. Истинное апостольство по отношению к основателю религии состоит в конгениальном погружении в благочестивое чувство, которым тот был охвачен раньше других. Параллель с художественным наслаждением

здесь вполне очевидна, и ясно, что религиозный идеализм коренится в эстетическом характере немецкого мышления.

Понятие религиозного гения было дожде разработано наиболее основательным и блестящим образом одним из самых значительных учеников Шлейермахера Александром Швейцером.

304

Однако, придавая понятию религии чисто внутренний сокровенный смысл, дабы таким образом освободить ее от всего внешнего, Шлейермахер тем самым с неизбежностью превращал это понятие в нечто такое, что нельзя соотнести с реальной организацией религиозной жизни. И только значительно позже удалось ему разрешить это противоречие, пойдя на некоторые уступки и изменения, которые с точки зрения его философии должны считаться непоследовательностью.

Роль Шлейермахера в философии религии перекликается с его значением в этике. И здесь также на первых порах самым выразительным образом подчеркивает он идею личности, и этим с гораздо более зрелой точки зрения, нежели Шефтсбери, раскрывает тайну своей эпохи, которая до известной степени заполнена великими и оригинальными людьми. Как раз в эти десятилетия видим мы во всех областях множество значительных личностей, каждая из которых, идя своим путем, разрабатывала для себя самой великое богатство общего образования. О той тонкости, с какой личность кристаллизовала громадный образовательный материал, об этой филигранной работе богатой внутренней жизни, о том, как из универсалистской культуры вырабатывалась индивидуальность — обо всем это мы, эпигоны, имеем лишь слабое представление. Будучи средними людьми, действующими лишь в массе, в силу принадлежности к этой массе, наши современники с трудом находят масштаб для понимания того множества причудливых, но в то же время и бесконечно разносторонних умов. Те, кого наше время называет великими людьми, представляют собой почти всегда одностороннее развитие могучей силы, и их черты несравненно грубее, нежели у героев той эпохи. Торжество индивидуальности над всем богатством универсалистского образования стало для нас идеалом прошлого. Кто хочет перенестись в те времена, тот нигде не найдет лучшего выражения этого идеала, чем в этике Шлейермахера. Это учение содержится в двух посмертных изданиях трудов Шлейермахера, осуществленных Швейцером в 1835 и Твестом в 1844 году. Уже по форме его этика представляет собой изящно замкнутую, с любовью обработанную, замечательную по своей архитектонике «систему учения о нравственности». Но и в своем содержании она стремится сгладить все шероховатости кантовского и фихтевского ригоризма в том направлении, представителем которого был Шиллер. И

Шлейермахер также восстает здесь против категорического императива, и прежде всего, против императивного понимания нравственной философии.

305

Шлейермахер. Этика

Нравственный закон рассматривается им как внутренне необходимая функция разумного существа. Потому нравственный закон и не находится в принципиальном и необходимом противоречии с законом природы. Скорее, от природы к истории ведет *одна и та же* линия развития и усовершенствования. Системы развития Лейбница, Гердера и Шеллинга истолковываются Шлейермахером в этическом смысле. Только там, где происходит борьба между низшими и высшими влечениями, последние представляются сознанию как закон долженствования. Но идеал состоит не в том, чтобы первые были уничтожены вторыми, а в том, чтобы и те, и другие пришли к гармоническому примирению, определяемому отношением ценности. Итак, нравственная задача заключается в полном, законченном развитии индивидуума, который в равновесии своих различных сил должен преодолеть свою внутреннюю сущность. Таким образом, у каждого человека есть личная задача (Фихте называл это назначением человека) и он исполняет ее посредством личного преобразования, которое должно поставить все элементы общей культуры в соотношение с единичной целью индивидуального завершения. Истинно нравственная жизнь представляет собой художественное произведение, в котором в индивидуальном образе сконцентрированы общие жизненные отношения. Поэтому нравственное развитие индивидуума возможно только на широком базисе общей культурной жизни и состоит исключительно в индивидуальной переработке всех элементов, составляющих содержание целого. Нравственно зрелый индивидуум должен чувствовать свое единство с целым, которое приняло в нем индивидуальную форму. С этой этической точки зрения Шлейермахер предпринял идеальную оценку великих благ общей человеческой жизни, с этой точки зрения рассматривал он государство, общество, университет и церковь, и дал в своем учении совершенный образ личности, хотя и замкнутой в самой себе, но все же повсюду приходящей в самое живое соприкосновение с общей жизнью.

В только что изложенной этической системе философа наибольший интерес представляет учение о благах. В нем Шлейермахер рассматривает как «этические организмы» конкретные формы человеческой общественной жизни, которые осуществляют в виде исторического явления «высшее благо», то есть *единство природы и разума*. Основные понятия реального и идеального факторов, которые лежали в основе шлейермахеровской диалектики, повторяются и здесь в различении «организующей» и «символизирующей» деятельности.

Под первое понятие подходят все действия и отношения, посредством которых разум проникает в жизнь природы и формирует ее для себя. Символизирующей деятельностью является интеллигенция (повсюду, где она воспринимает в собственную жизнь пронизанные ею и сформированные ею продукты природы и обозначает их как свою принадлежность). С этим подразделением перекрещивается противоположность между тождественным и дифференцированным, то есть общим и индивидуальным, и таким образом возникают четыре области нравственной жизни: отношение и собственность, мышление и чувство. Так система этики превращается в набросанное в общих чертах учение о нравственной и общественной жизни разума, которая в качестве самой общей и высшей интеллектуальной действительности образует фон для развития жизни индивидуума. В силу этого главным объектом этики становится то, что Гегель обозначал как «объективный дух», то есть человеческий родовой разум, получивший историческое выражение в организациях общественной жизни. Подобно тому, как у Шлейермахера физика, в качестве теории, стоит рядом с описательным естествознанием, так и этика, в качестве философии истории, занимает место рядом с исследующей и повествующей историей.

Несомненно, влияние Шлейермахера в теологии было шире, нежели в философии. Вдобавок его влияние в философии относится главным образом к тому времени, рассмотрению которого будет посвящено позднейшее изложение. В философии Шлейермахер был сначала совершенно оттеснен всеобъемлющим успехом гегелевского учения. Только на романтический кружок оказал он непосредственное воздействие, выдвинув в образовании на первый план религиозный элемент, но, конечно, только в самом общем виде. Ведь даже путь теософии, по которому пошел Шеллинг, далеко уклонился от направления, указанного Шлейермахером. Но что не подлежит сомнению, так это его успех в том смысле, что «образованные люди, презирающие религию» снова начали признавать ее ценность, хотя и понимали эту ценность иначе, чем он. То обстоятельство, что Шлейермахер примкнул к Спинозовскому пониманию понятия Бога, имело значение главным образом для натурфилософии, и один из ее приверженцев, **Стеффенс**, после личного знакомства в Галле со Шлейермахером перешел на его сторону.

§12 (68). Логический идеализм

Гегель.

Учение Шлейермахера в известном смысле представляет собой попытку, исходя из шеллинговской системы тождества, вернуться к Канту. Подобно абсолютному идеализму, оно рассматривает природный и исторический ряды

явлений как дифференцированные самообъективации божественного первообраза. Но сам этот первообраз непознаваем и представление о нем возникает лишь благодаря религиозному чувству. Поэтому его учение не дает ни малейшего представления о том, в силу чего Абсолют обнаруживается именно в этих, а не в других явлениях. Но ведь, в сущности говоря, решения этой проблемы, которой Шлейермахер даже и не поставил, мы не находим и в шеллинговской системе тождества. Правда, здесь утверждалось, что подобное дифференцирование имеет место, но оно так и остается непонятым. И это было естественным следствием того, что Абсолют мыслился как не имеющее качеств безразличное равновесие всех явлений. Но то, каким образом из неопределенной основы должна возникнуть определенность отдельных явлений, оставалось столь же мало понятным, как и превращение Спинозовской субстанции и ее общих атрибутов в отдельные модусы.

Из «тьмы Абсолюта», в которой сглаживались все различия, нельзя было вывести твердую определенность образов, освещенных дневным светом действительности. Таким образом возникла в идеалистическом направлении последняя и высшая задача: так дедуцировать явления из Абсолюта, чтобы можно было понять, почему он должен развиваться именно в виде этой, а не какой-либо другой действительности. Трансцендентальная логика должна была так понять и сформулировать общие формы разума, чтобы из них можно было вывести все существенные определения эмпирической действительности. Эту задачу возможно было решить только при том условии, что понятие Абсолюта будет переведено из неопределенности, при которой он представлял собою безразличное равновесие всех отличительных свойств, в определенное качество, из сущности которого должны выводиться все формы его развития. Этот высший идеал всякой человеческой науки, который должен быть признан таковым, даже если мы будем считать его недостижимым, и является той задачей, которую поставил перед собой Гегель.

308

Условия ее решения он усматривал в определении *Абсолюта как саморазвивающегося духа*. В этом и состоит истинный смысл его известного изречения: «Субстанция должна быть возвышена до субъекта». И это стремление ведет философию от Шеллинга назад к Канту и даже еще дальше, но только совсем другим путем, нежели у Шлейермахера. Положение, что всякое философское познание обязано своим происхождением организации духа, служило основной темой всего развития немецкой философии. Для критического метода Канта этим источником философии была организация человеческого духа, поэтому он ограничивался рассмотрением форм мышления и в этом смысле утверждал, что мир явлений отличается от истинной сущности вещей. Однако уже и Кант в теоретической философии

не только отступил от этого исходного пункта тем, что ввел понятие «сознания вообще», но и, сверх того, был вынужден рассматривать в «Критике практического разума» основу этой организации как закон, имеющий значение для всех разумных существ. Получив такую брешь, первоначальный субъективизм философского рассмотрения при дальнейшем развитии постепенно упразднился, и система тождества опять стала считать теоретический разум мировым законом. Наивная предпосылка старого рационализма о тождестве мышления и бытия, оставленная в стороне Кантом как проблематическая, снова появилась в этом новом рационализме в качестве сознательного и ясно выраженного постулата. Гегель объявил эту предпосылку, как раз в противоположность критицизму, «мужеством истины» и «уверенностью в силе духа», которые служат первым условием всякой философии. Для этой точки зрения кантовская критика познания потеряла свой объект. Дух, организация которого должна обуславливать собой философское миропознание, является для этой точки зрения уже не человеческим, а абсолютным духом, и его организация касается не только форм, но и содержания мышления. Познание уже не ограничивается более субъективными явлениями, но охватывает и объективные формы развития абсолютного духа. С точки зрения тождества, организация духа есть вместе с тем и организация реального мира: философия хочет теперь овладеть и кантовским интуитивным рассудком. В силу этого для метафизического воззрения *мир становится историей развития абсолютного духа*, а по отношению к философскому методу познания мира представляет собой диалектическую дедукцию необходимого саморазвития духа.

309

Дух как развитие. Бардили

Кантовская трансцендентальная логика, соединившись с постулатом тождества, превращается в основную философскую науку, рассматривающую систему категорий как систему абсолютной действительности. *Соединение логики и метафизики*, представлявшееся Шлейермахеру идеалом абсолютного знания, является в логике Гегеля в виде решенной задачи.

Сходные идеи можно встретить и у более ранних мыслителей. Так, **Бардили** (1761-1808) с близких к этой точке зрения позиций опровергал кантовское учение в своих трудах «Очерк начал логики» и «Учение элементарной философии», а в его переписке с Рейнгольдом эта мысль получила дальнейшее развитие¹²¹. Разделение мышления и бытия, требуемое критицизмом, является, по мнению Бардили, основным заблуждением этого учения и делает невозможным никакое научное познание. Если мышление, ограниченное самим собой, только и делает, что прядет свои собственные формы, то это — греза, а не познание, оно еще менее прочно, чем паутина,

так как ему не к чему прикрепиться. В этом отношении Бардили и Рейнгольд были согласны с утверждением Якоби, что критицизм ведет к нигилизму. Необходимо тщательно отличать (так примыкает это учение к «элементарной философии») деятельность представления от мышления: последнее есть необходимое, то есть тождественное с реальностью представление. То, что мыслится, необходимым образом существует, и только бытие мыслится необходимым образом. Поэтому система Бардили называет себя *рациональным реализмом*. Здесь учение о мышлении является учением о бытии, а логика — метафизикой или онтологией. В этом смысле уже и Бардили называет ее диалектикой. Но отсюда вытекает и обратное заключение, что всякое бытие есть мышление, так как ведь познание состоит лишь в том, что наше мышление воспроизводит понятие, составляющее сущность реальной вещи. Всякое первоначальное бытие есть мысль или реальная идея и мы познаем ее тем путем, что повторяем ее субъективно в себе. Понятие философского познания исчерпывается платоновским ἀνάμνησις¹²². Строить на этих основаниях метафизику возможно лишь при помощи принципа, согласно которому все различия в бытии имеют своей причиной различную интенсивность мышления. Этот принцип возвращает Бардили назад к монадологии Лейбница и он создает систему восходящих форм бытия, где мерилom последнего служит постепенное прояснение мышления.

310

В то же время это учение напоминает натурфилософию Шеллинга и заимствует у нее главным образом платоновско-аристотелевскую мысль, что в высшей потенции всегда должна заключаться потенция низшая. В материи бытие пассивно наслаждается самим собой, в растении оно является представляющим и грезящим, в животном достигает сознания и, наконец, в человеке возвышается до самосознания.

Подобно Бардили, в тени Гегеля оказался и Эрих фон **Бергер** (1772-1833), датчанин по рождению, бывший профессором в Киле. В своем труде «Философское изложение гармонии вселенной»¹²³ он пытался соединить наукоучение с системой тождества, в чем, может быть, уже следует видеть влияние гегелевской «Феноменологии духа»¹²⁴. Во всяком случае, его четырехтомник «Всеобщие характеристики науки»¹²⁵ показывает, что его нельзя считать лишь относительно самостоятельным учеником Гегеля. Он понимает постулат тождества в том смысле, что действительность познаваема лишь тогда, когда она сама содержит в себе реальное мышление. Разумность мира является предпосылкой его разумного познания. Только тот мир может быть познан разумом, который сам есть разум, и только в том случае, если познающий и познаваемый, если субъективный и объективный разум тождественны в своих корнях и в сущности. Природа познаваема лишь постольку, поскольку она есть реальное мышление. Этот принцип был

проведен Шеллингом. Но именно поэтому натурфилософии должно быть предпослано наукоучение, или логика, как самопознание разума. Отсюда позже Бергер вывел деление философии на три части. Дух познает сам себя в логике, он познает себя как внешнюю, сделавшуюся чуждой ему реальность, в физике, и, наконец, он познает себя в этике, как силу, которая господствует над этим «другим». Абсолют — это идея, проявляющаяся во всем «другом» и сама себя реализующая и познающая в нем. Полное последовательное проведение и систематическое развитие этой мысли было жизненным трудом Гегеля.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в Штутгарте в 1770 году. С 1788 по 1793 год он учился в Тюбингенском теологическом институте вместе с Гельдерлином и Шеллингом. Там он воспринял весь богатый материал классической и современной образованности. Эллинизм с его гармоническим развитием истинной гуманности был и для него, как и для двух его великих друзей, духовным отечеством, которое представлялось ему в идеальном свете шиллеровского изображения.

311

Бергер. Гегель Жизнь и произведения

Поэты и философы Эллады оставались всю жизнь его близкими друзьями, а в греческом государстве он чтит идеал эстетического и нравственного состояния общества. Французская революция и кантовская философия, которые обещали покончить с инертным состоянием политической и научной жизни, нашли в нем воодушевленного приверженца (первая) и ученика, в тиши перерабатывающего воспринятое учение (вторая). Живя несколько лет в Берне в качестве домашнего учителя, Гегель употребил это время для занятий историей и в то же время самым внимательным образом следил за философским развитием, с одной стороны, Фихте, с другой — Шиллера. К этому времени относится сохранившееся в рукописи сочинение Гегеля о жизни Иисуса¹²⁸, показывающее, что в понимании религиозного развития он стоял на одной точке зрения с Лессингом. После переселения во Франкфурт-на-Майне, где его положение не изменилось, он хотя и не прерывал своих занятий богословием и политикой, тем не менее главный интерес сосредоточил на работе, представлявшей собой очерк его философской системы. Он изложил ее в обширной рукописи, некоторые места которой обсудил с Гельдерлином¹²⁷. Этот очерк как по методу, так и по содержанию уже содержит в себе основные черты его позднейшего учения и доказывает, что основная проблема этого учения развилась из кантовской и фихтевской философии независимо от системы тождества. Но Гегель, будучи по природе холодным и спокойным, не страдал сомнением гениальности. Строгий к самому себе, он позволял своим мыслям окончательно созреть в тиши кабинета и выступал с ними публично лишь тогда, когда они уже были

продуманы до конца. В то время, как произведения Шеллинга, так же, как и диалоги Платона, показывают нам их авторов в постоянном развитии, система Гегеля уже в первом большом труде появилась во всеоружии, как Минерва из головы Зевса, а потому во всех произведениях Гегеля, как и в сочинениях Аристотеля, мы с начала и до конца имеем дело с мыслителем, полностью согласным с самим собой. Но это замкнутое единство достигалось путем глубокого, упорного, удивительно разностороннего развития, вобравшего в себя все многообразие духовной жизни эпохи. В уме Гегеля сталкивались и принципы умирающего Просвещения, и мотивы зарождающегося романтизма. Лишь в наши дни Вильгельму Дильтею, основываясь на сохранившейся рукописи Берлинской библиотеки, блестяще удалось пролить свет на этот в высшей степени интересный процесс.

312

После периода подготовки, собирания и переработки идейного материала в 1801 году в жизни Гегеля наступил второй период — период академической деятельности. Став самостоятельным после смерти отца, он по настоянию Шеллинга поселился в Йене и стал издавать там вместе со своим другом юности «Критический философский журнал». Он и Шеллинг считали себя в то время едиными в философских убеждениях, и в статьях, помещаемых Гегелем в этом журнале, он настолько является единомышленником Шеллинга (хотя и самостоятельным философом), что относительно некоторых из них, особенно же той, которая говорит об «Отношении натурфилософии к философии вообще»¹²⁸, мог впоследствии возникнуть спор, кто из них обоих был ее автором. Позже на основании других статей выяснилось, что друзья написали ее вместе. Но и рассуждение «О вере и знании» и «Различие между системой философии Фихте и Шеллинга»¹²⁹ тоже изложены совсем в духе системы тождества. Действительно, тогда еще сохранялась возможность того, что Шеллинг в своем учении пойдет по пути, проложенному Гегелем, и, как уже было упомянуто, позднейшие изложения его учения в «Бруно» и в «Лекциях о методе университетского образования» показывают у него преобладание идеального фактора, что полностью совпадает с направлением основной мысли у Гегеля (что Абсолют есть дух). И только когда Шеллинг, подпав в Вюрцбурге под другое влияние, повернул в сторону теософии, произошло не только пространственное, но и духовное разобщение обоих друзей, которое впоследствии привело к печальному и (преимущественно со стороны Шеллинга) страстно-возбужденному соперничеству. О своем разрыве с системой тождества Гегель заявил в своей «Феноменологии духа», первом и в известном смысле самом величественном из его сочинений. Он только что окончил его, как разразилась франко-прусская война, на некоторое время прервавшая интеллектуальные баталии в Йене. Гегель лишился места экстраординарного профессора, полученного им в 1805 году, и в последующие годы был вынужден зарабатывать себе средства к существованию в качестве редактора маленькой газеты в

Бамберге¹³⁰. Из этого положения его вытащил Нитгаммер, благодаря посредничеству которого он был приглашен директором в гимназию Эгидия в Нюрнберге. Памятником преподавательской деятельности в этой школе является «Философская пропедевтика»¹³¹, которую он набросал для преподавания в старших классах гимназии.

313

Гегель. Жизнь и произведения

В то же время он издал свой основной труд, трехтомную «Науку логики»¹³². По окончании войны он одновременно получил приглашение из трех университетов: Берлинского, Эрлангенского и Гейдельбергского. По совету Дауба Гегель принял последнее приглашение, но уже в 1818 году перешел в Берлинский университет. Начиная с этого времени вплоть до самой смерти от холеры в 1831 году он с блестящим и широким успехом занимал кафедру в Берлине. Не только год от году все увеличивалась толпа его последователей, не только высшие сановники государства и сливки общества теснились на его лекциях, но сверх того — через министра Альтенштейна он приобрел такое влияние на правительство, что его учение прямо считалось «прусской государственной философией», а кафедры в других университетах замещались его учениками. Стоя во главе школы, печатным органом которой с 1827 года был берлинский журнал «Ежегодники научной критики»¹³³, он превратился в такую силу в умственной жизни Германии, какой едва ли был Кант, а энциклопедический характер его учения вовлек в это движение все остальные науки. Гегель стал для Германии как раз тем, чем был Вольф столетием раньше, и именно потому, что он подверг нацию такой же рациональной умственной дрессировке, посредством которой Вольф подготовил ее к эпохе великого развития. Если логическая универсальность Вольфа явилась условием мощного развития содержания мышления, развития, наблюдаемого в идеализме" со времени Канта, то логическая универсальность Гегеля представляется заключительным осмыслением этого развития. В этом сходство, но в этом же и превосходство Гегеля над Вольфом. Чтобы судить о том, насколько далеко ушел в своем развитии немецкий дух за это столетие, лучше всего сравнить системы того и другого мыслителя.

Гегель сам издал только «Энциклопедию философских наук» в трех частях и «Основание естественного права и науки о государстве. Основы философии права»¹³⁴. Но в собрание сочинений, для издания которого объединился целый ряд его учеников¹³⁵, вошли кроме того лекции по философии истории, эстетике, философии религии и истории философии, составленные на основании собственных заметок Гегеля и записок слушателей. Изложение Гегеля нельзя признать удачным. Только в редких местах его мысль выражена в ясной, а иногда и в прекрасной, величественной форме. В

большинстве же случаев — и это касается как раз его лекций — изложение представляет борьбу мышления с самим собой, что проявляется в трудной терминологии.

314

Формальный схематизм, пронизывающий собой все и доходящий до самых мелких подразделений, затрудняет понимание, делая его недоступным для непосвященных, и вполне естественно, что и теперь еще лишь немногие умеют проникнуть сквозь эту безжизненную скорлупу к исполненному жизни, неистощимому, плодородному зерну целого.

Если рассматривать великие идеалистические системы как метафизические поэмы о мире, то они удивительным образом оказываются, в зависимости от характера своих творцов, различными родами поэзии. Мощная, неотступно стремящаяся к действию личность Фихте вылилась в драматическом построении наукоучения. Всеобъемлющий мировой взгляд Шеллинга рисует как бы в эпическом повествовании историю развития вселенной. Утонченная религиозность Шлейермахера выражается в лирической красоте его учения о чувстве. Система Гегеля — это великое назидательное стихотворение. Основной характер его — *дидактический*, и в силу поучительности, отличавшей личность ее творца, она, по сравнению с другими предшествовавшими ей системами, представляется в виде трезвой прозы. Действительно, вызванный «Феноменологией духа» разрыв Гегеля с системой тождества состоял в том, что Гегель объявил себя врагом «гениального философствования». На место интуиции, претендующей на непосредственное постижение сущности Абсолюта, он снова ставит строгую работу *понятия*. В принципе тождества мышления и бытия содержится предпосылка, что сущность всех вещей есть разум. Все, что существует, разумно, и только разумное существует. Но именно поэтому разумное сознание должно уметь проникать в самую сокровенную сущность всех вещей и полностью выводить их из необходимости разума. То, что до сих пор было установлено на основании концепции гения, на основании утверждений и аналогий, должно получаться как необходимый продукт разумного мышления. Система тождества должна превратиться в *новый рационализм*. От поэтического философствования Гегель снова возвращается к научному. Поэтому его система по справедливости была названа «рационализированием романтизма».

Но содержание романтизма, который хотел рационализировать Гегель, представляло такую могучую умственную силу, что новый рационализм должен был подчиниться ей.

315

Гегель. Новый рационализм. Диалектический метод

Поэтому в науке понятий, созданной Гегелем, представлены самые удивительные переливы фантазии и рассудка. Именно в этом и состоит опасная особенность системы Гегеля — у него гениальное философствование фантазии и аналогия выступают в одеянии необходимости, присущей понятиям. Поэтому рационалистический характер его учения совсем другого рода, нежели рационализм докантовской догматики. И Гегель также с презрением взирает на рефлектирующую философию рассудка, которая строго придерживается правил логики, но именно поэтому и не может произвести ничего нового. От «рационального» мышления он ожидает, что оно овладеет совсем другой формой познания — познания посредством понятий, которое он называет «разумом». Гораздо выше рассудочного познания, которое, как показал критицизм, приводит только к признанию собственной ограниченности и к отказу от истинно ценного познания, стоит *диалектический метод*.

Происхождение гегелевского мышления из фихтевского наукоучения непосредственно явствует из того универсального развития, какое получил этот метод у Гегеля, и из того, что он противопоставил его обычной формальной логике. К самым трудным местам наукоучения относятся те, где оно развивает свои первые положения из проблем, содержащихся в основных принципах формальной логики. Уже здесь проявляется мысль, что построение наукоучения не может подчиниться тому высшему принципу, который стоит во главе формальной логики — закону противоречия. Напротив, реальность противоречия в «я» и была тем принципом, на котором наукоучение основывало развитие истории самосознания. У последователей Фихте это воззрение распространилось с «я» на все вещи, как являющиеся продуктами этого противоречивого в самом себе «я». Натурфилософия со своим учением о полярности полностью приняла это положение. Шеллинг в «Лекциях о методе университетского образования» прямо ссылаясь на «*coincidentia oppositorum*»¹³⁶ Джордано Бруно. А романтики, Новалис и Фридрих Шлегель, очень скоро пришли к заключению, что «с законом противоречия совсем покончено», что вся жизнь покоится на противоречии, а потому ее нельзя понять на основе этого принципа формальной логики. Данные утверждения соответствуют тому факту, что изменения возникают из взаимодействия действующих в противоположном направлении сил, которые обе все же постоянно являются положительными.

316

Но романтики смешали эту реальную противоположность с логическим «противоречием», а ведь подобное смешение уже давно было разоблачено и как бы пророчески опровергнуто Кантом в его «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин». Однако это смешение распространялось все больше и больше и в конце концов привело к системе Гегеля, где «отрицание» уже рассматривалось как метафизическая сила

развития. Если противоположность не принимается просто за данный факт, но необходимость ее познается мышлением, то это возможно только при том условии, что логическая форма отрицания развита из первоначальной предпосылки как реальное противоречие. Этот принцип был выдвинут **Фридрихом Шлегелем** в лекциях, читанных им в 1804-1806 годах в Кельне, которые были изданы Виндишманом в 1836-1837 годах. В это время он тоже уже отказался от точки зрения гениального философствования и, как всегда переходя из одной крайности в другую, требовал теперь от философии строгого метода. Он, солидаризируясь с наукоучением, утверждал, что этот метод должен выражаться в форме *троичности*, которая через противоречие доходит до высшего единства. При этом Шлегель в этом позднейшем учении следовал тому же ходу мыслей, что Бардили и Бергер, и так же, как и они, считал это мышление, возвышающееся через противоречие до истины, божественным мышлением, которое в то же время является и реальным. Воспроизведение же его в человеческом духе есть «воспоминание». Поэтому и у него метод противоречия тоже распространяется одновременно и на логику, и на метафизику. Мысли, положенные им в основание этого метода, позже развитые в «Философии жизни» и «Философии истории»¹³⁷, по существу носят мистико-религиозный характер. Шлегель старается показать, как бесконечное в силу диалектической необходимости превращается в конечное, как это конечное в греховном человеке образует полное отрицание бесконечного, и как весь процесс истории состоит в том, что конечное опять возвращается к бесконечному и в конце концов растворяется в нем. Этот ход мысли напоминает отчасти спинозизм Шлейермахера, отчасти последние учения Шеллинга. У Шлегеля он ведет теоретически к той мысли, что подчинение индивидуума положительному божественному закону есть его высшая и последняя задача.

Завершением всех этих стремлений является *диалектический метод* Гегеля. Схема «триединств», как ее назвал Шлегель, представляется здесь исключительно как троичность утверждения, отрицания и снятия противоречия.

317

Гегель. Диалектический метод

Но это снятие не следует мыслить так, что только оно одно и есть истина и что оно отрицает предшествующие тезис и антитезис. Напротив, все эти три момента суть необходимые и реальные формы развития истины. Противоречия составляют сущность действительности, но в то же время действительность содержит в себе их примирение. Каждое понятие с метафизической необходимостью переходит в свою противоположность, но из синтеза противоречий получается высшее понятие их соединения, с которым происходит опять тот же процесс. И это продолжается до тех пор,

пока не получится завершающий и высший синтез. Однако это — не только процесс философского мышления. Так как дух и понятие составляют сущность вещей, то он является одновременно и реальным развитием, состоящим в том, что дух порождает из самого себя вселенную и в силу этого приходит к самому себе. Следовательно, развитие понятий — одновременно и логика, и метафизика. Необходимые формы, порождаемые духом в этой внутренней диалектике, являются категориями действительности. Все ступени, проходимые этим процессом, имеют для Гегеля значение уже не субъективных, но объективных явлений. Бесконечность вещей в их диалектическом последовательном ряде ступеней есть самопроявление абсолютного духа, сущность которого заключена в том, что он самораздваивается и из этой раздвоенности возвращается в себя.

Эта основная мысль гегелевской системы, несмотря на измененную терминологию, является, очевидно, ассимиляцией *аристотелевской* метафизики посредством фихтевского идеализма. Аристотелевское *понятие развития* еще в более глубоком смысле, нежели у Лейбница, определяет собой учение Гегеля. Божественный дух содержит в своих категориях идеальную *возможность* всех вещей, и весь мировой процесс состоит в том, что эта возможность находит свое *осуществление* в образованиях природы и духа. И только в силу этого сама идея становится совершенной *действительностью* (энтелехией). Но и само это осуществление есть опять-таки не что иное, как истинная и первоначальная сущность божественного духа.

На этом главным образом и покоится основное трехчленное деление гегелевской системы. Познание абсолютного духа, как он существует «в себе» (или «идея в себе»), и лежащая в нем самая необходимость диалектического развития составляет предмет логики, в системе которой само собой уже находят свое место все те формы развития, которые рассматриваются отдельно в двух других частях.

318

Дух в своем «инобытии», дух, как он является чем-то данным и внешним «для себя», есть природа. Наконец, наряду с натурфилософией, в качестве третьей части, стоит философия духа как учение о формах, в которых дух достигает самого себя «в себе и для себя» и завершает свое необходимое развитие. Каждая из этих частей опять подразделяется по триадическому принципу диалектики, и эта схема проведена Гегелем с величайшим искусством вплоть до самых мелких подробностей. С величайшим искусством, но также и с величайшей искусственностью, с виртуозностью логического построения и схоластической схематизацией, исчерпывающейся порой одной лишь номенклатурой и напоминающей при этом те триадические цепи, на которые последний неоплатоник Прокл нанизал

подобно жемчужинам мысли античной философии. Диалектический метод подвергает материал познания известному насилию, которому этот материал часто подчинялся лишь ценой существенных потерь, и всегда только благодаря удивительному комбинаторскому дару Гегеля. Предпосылка, что логический закон диалектики есть в то же время и мировой закон и что человеческий дух имеет как мужество, так и силу понять логическое членение мирового целого, заставила Гегеля вкладывать в свои сочетания мыслей материал человеческого знания даже и там, где последний восставал против такой схематизации. Поэтому вся система Гегеля носит по существу сконструированный характер. У него нет уважения к эмпирическому знанию, и он произвольно пользуется им лишь для того, чтобы втиснуть его в какой-нибудь отсек, созданный диалектическим расчленением, а затем заставить его появиться оттуда в качестве продукта самодвижения духа. Таким образом получается видимость, будто бы диалектический метод заново порождает из самого себя все знание, приобретаемое отдельными науками в соответствии со свойственным им способом, и что поэтому всем остальным наукам угрожает опасность стать излишними и раствориться в философии. Но в действительности дело обстоит совершенно иначе. Никакое содержание положительного знания не было порождено диалектическим методом, да ничего и не могло быть порождено им. Кажущаяся же плодотворность этого метода основывалась на тайном союзе с эмпирическим знанием.

319

Гегель. Принцип развития

Потому-то впоследствии, когда тот или другой из близких или далеких учеников Гегеля (например, Вейсе) пытались излагать одно только реальное содержание этого учения, так глубоко проникающее у Гегеля в суть дела, к удивлению многих оказывалось, что излагаемый предмет при этом ничего не терял, а часто даже еще и выигрывал. Следовательно, истинный смысл гегелевского метода сводится лишь к тому, чтобы понять все познание мира, приобретенное другими науками с помощью присущих им методов, в его последней логической связи, как общее развитие абсолютной духовной мировой причины, и объяснить при помощи логической схемы, почему абсолютная мировая причина развилась как раз в те формы, которые знанием, добытым другими науками, признаются действительными. Диалектический метод стремится к абсолютному идеалу всякого человеческого познания: он представляет *попытку понять, почему мир именно таков, каким он является нашему эмпирическому познанию*. Он надеется решить эту задачу путем понимания мира как необходимого развития божественного духа, и внутри этого развития он указывает подобающее место и определяет ценность всякой отдельной формы в жизни вселенной. Поэтому здесь речь идет о том, чтобы не только утверждалось, но было еще понято и доказано положение, по которому философия и религия

суть одно и то же, если рассматривать мир как порождение божественного духа.

Конечно, эта попытка Гегеля не удалась, и вообще этот идеал, вероятно, принадлежит к числу тех указанных Кантом и Фихте идеалов, в самом содержании которых уже заключается их недостижимость. Но тем не менее только очень поверхностное и дешевое остроумие может позволить себе, как это вошло в обычай в настоящее время, глумиться над Гегелем, работавшим над решением этой задачи со всей энергией своего богатого и мощного ума. Ведь взяться за эту задачу мог только человек, обладающий универсальным образованием и переработавший самым непосредственным образом весь материал человеческого знания. Необходимым условием для последовательного проведения диалектического метода во всех областях знания была недюжинная *энциклопедичность*, которой действительно обладал Гегель. Она распространялась и на естественные науки. Но в особо высокой степени проявлялась эта масштабность познания по отношению к историческим дисциплинам, причем в этом направлении она не ограничивалась большим запасом научных сведений, но обнаруживалась прежде всего в необычайной остроте взгляда, с какой Гегель проникал в сущность исторических явлений во всех областях человеческой жизни.

320

С истинно гениальным чутьем умел он выделять существенные черты исторических фактов, а его исторические построения хотя в отдельных случаях и шли вразрез с хронологией, тем не менее всегда отличались самым зрелым пониманием внутреннего значения единичных явлений и именно в силу этого оказались особенно плодотворными. И над всем этим материалом знаний самодержавно и свободно господствует дух Гегеля. Он с неподражаемой уверенностью умеет подчинять все эти сведения своему систематическому делению и пояснять значение эмпирических явлений указанием на то место, какое он им отводит в своем построении целого. Самое удивительное в нем — это господство диалектического метода над его собственным знанием и бесподобное *искусство систематизации*, благодаря чему он сумел как бы сплавить в одно целое все мыслительное содержание своего времени. Скорее этим, чем оригинальностью отдельных частей его учения, объясняется то воздействие, которое производила его личность на имеющее универсалистскую окраску образование того времени, и влияние, оказанное его философией на все науки, особенно на исторические. В нем победоносно господствует истинно философский дух, желающий понять индивидуальное из целого и судить об его ценности с точки зрения этого целого. В области науки система Гегеля представляет такой же зрелый продукт универсальной образованности, каким в изящной словесности явилась поэзия Гёте. Таково же положение Гегеля и в развитии идеалистической философии. Его учение, объединяя в великую систему все

значительное, что появилось в этой философии со времени Канта, служит ее завершением. Все, чему учит Гегель в отдельных частях своей философии, более или менее связано с различными теориями идеалистического направления. Лично же ему принадлежит постоянное приведение их в непосредственную связь с планом целого и их дедукция посредством одного и того же метода. Гегель — величайший систематизатор, какого когда-либо знала философия. Все основные учения немецкого идеализма объединяются в его системе в замкнутое целое, которое по симметричности построения и по господству над содержанием познания методического закона является самым совершенным исполнением эстетического требования, господствовавшего при развитии идеализма.

321

Гегель. Феноменология

Самой системе Гегель предпослал введение, которое должно было подготовить читателя к ее пониманию и дать ему необходимые ориентиры. Диалектический метод не предполагает необходимости в интеллектуальной интуиции гения. Он хочет быть чисто научной, а потому и доступной каждому человеку формой познания. Но этот метод развивается вне рамок обыденного мышления, а потому его подход еще должен быть развит из последнего. Человеческое мышление в своей природной изначальности само по себе не придерживается философской точки зрения. Оно приобрело ее лишь в историческом развитии, и в каждое данное мгновение его следует побуждать к ней. Такое развитие философской точки зрения из обыденного сознания возможно для диалектики только при том условии, если будут раскрыты содержащиеся в обыденном сознании противоречия, и путем внутреннего принуждения выдвинута философская точка зрения как единственно остающаяся после этого раскрытия. Существует философская подготовительная наука, которая, указывая духу на его внутренние противоречия, побуждает его отказаться от своего обычного вида и, ведя его со ступени на ступень, в конце концов приводит к философской точке зрения. Это учение о формах тех явлений, которые должно пережить знание, чтобы подняться от обыденного сознания до философии, и есть *феноменология духа*. Конечно, гегелевское произведение, посвященное этому учению, меньше всего может соответствовать задаче руководства переходом от популярного мышления к философскому. Понимание «Феноменологии духа» не только предполагает наличие интереса и общую способность читателя к философскому рассуждению, но из всех сочинений, появившихся когда-либо в философской литературе, является как раз наиболее трудным для усвоения. Чтение платоновских диалогов и «Критики чистого разума» представляется легким по сравнению с тем напряжением, какого требует понимание введения в гегелевскую философию. Причина этого явления лежит не только в сложности формы, присущей этой книге наравне со всеми

другими произведениями ее автора, но зависит прежде всего от своеобразного, совершенно не имеющего ему подобного в философской литературе, содержания. Переход от обыденного сознания к философскому первоначально понимается как гносеологическая необходимость, содержащая в себе мотивы, в силу которых мышление должно подниматься все выше и выше, со ступени на ступень, пока не найдет себе успокоения в философской точке зрения.

322

Но этот процесс, по мнению Гегеля, в то же время представляет собой и тот ход развития, который каждое индивидуальное мышление проходит с психологической необходимостью, хотя бы как и несовершенное обнаружение мирового духа. Но это еще не все. Гегель, как и Шеллинг, признает, что в духовной области действует тот принцип, который в нынешних биологических науках называется основным биогенетическим законом, а именно: существование аналогии между процессами развития индивидуума и развития рода. Вследствие этого процесс, изображению которого посвящена «Феноменология духа», должен повторяться и в научном движении человеческого рода, то есть в истории философии и других отдельных наук. Наконец, так как духовная жизнь едина, в этом развитии содержится также и идеальное отражение общего культурного движения: таким образом, в его фазах мы узнаем ступени еще и этого процесса. Конечно, в «Феноменологии духа» это развитие еще не рассматривается с точки зрения полного параллелизма, но все-таки понимается в том смысле, что диалектически и психологически построенные переходы и связи находят свое изображение и иллюстрацию в отдельных общих явлениях истории и их взаимоотношениях. Так логические формы расширяются до всемирно-исторических образов. Подобная многогранная аналогия оказывается в высшей степени плодотворной, так как различные формы, в которых действует один и тот же основной процесс, взаимно проясняют и постигают друг друга. Она была бы совершенно безвредна, если бы различные нити, аналогичное развитие которых составляет предпосылку данного учения, не смешивались друг с другом или, по крайней мере, тщательно прослеживались и точно отмечались во взаимопереплетениях. Но как раз этого-то и нет. Напротив, Гегель постоянно совершенно свободно переходит из одной области в другую без ясного указания на это. Незаметно и непосредственно переносит он читателя из области гносеологической то в психологическую, то в философско-историческую, то в культурно-историческую. На эту смену точек зрения никогда не обращается внимание читателя, скорее, напротив, подобные скачки намеренно затушевываются. Таким образом, «Феноменология духа» представляется некой тканью, сотканной из этих различных нитей и отливающей разными цветами, и сначала производит впечатление полной запутанности.

Кто берется за чтение этой книги, тот первое время как бы бродит в тумане, потому что никогда не знает, в какой собственно области исследования находится, и каждый образ, который, как он думает, стал ему ясен, немедленно превращается в совершенно другой и расплывается в какую-то неопределенность, в которой не на чем утвердиться. В этой книге заключается неистощимый источник ума и знания. Здесь-то именно и обнаруживает Гегель всю глубину исторического взгляда, при помощи которого он умел схватывать характерные особенности исторических явлений. Но эта глубокая мудрость часто «запрятана» в такие слишком уж тонкие намеки и указания, что для их понимания необходимо обладать в высшей степени изощренным вниманием и необъятным запасом знаний. То поколение, которое было способно воспринять богатое содержание этого труда, вымирает, и теперь уже наперечет все те, которые хотя бы только прочитали его от начала до конца. С тем большей благодарностью надо приветствовать блестящий и удачный разбор «Феноменологии духа», который дал Куно Фишер в своем изложении учения Гегеля, где со свойственной ему ясностью отчетливо представил ход развития целого и осветил как отдельные связи, так и отдельные образы. К этому подробному изложению должны мы отослать здесь современного читателя.

«Феноменология духа» построена при помощи следующей руководящей идеи: рефлексия показывает, как на каждой ступени сознание оказывается в действительности чем-то совсем другим, нежели оно себя считало, и поэтому всякий раз следующая ступень содержит полное осознание истинного содержания предшествовавшей ступени. Этот процесс заканчивается только тогда, когда в философии сознание обнаруживает свое полное тождество с собственным содержанием. В этом развитии Гегель различает три основные ступени. Сначала имеется примитивное состояние предметного *сознания*, которое начинается с очевидности чувственного ощущения и через процессы восприятия и рассудочного понимания вещей до индивидуального *самосознания*. Это последнее, противопоставляя себя внешнему миру, действует сперва как разрушающее, а затем как упорядочивающее и творческое «я». Стоически упорствуя в своей неприступности, удаляется оно из враждебного внешнего мира в свою свободу, чтобы в конце концов разочароваться в самом себе и подчиниться историческому авторитету. Таким образом приобретает оно возможность перейти к развитию *разума*, который основывается на сознании общности.

Эта высшая ступень опять развивается Гегелем в трех формах. Первая — *разумное самосознание*, которое в качестве наблюдающего разума ищет законы объективного мира, однако, познав, что везде опять находит только

свои же собственные формы, превращается в практическое «я». Последнее начинает с того, что наслаждается вещами. В их судьбе оно учится понимать их суетность и возвышается над ней, как добродетель, чтобы в конце концов постичь, что и в этом мировом течении господствует высший разум, и подчиниться этой объективной силе. Таким путем разумное самосознание превращается в *нравственный дух*. Чистая форма его — древнегреческое общество, где индивидуум поглощается государственным союзом. Но и здесь обнаруживается конфликт между индивидуумом и родом. Общее торжествует как необъятное самосознание универсального права. Индивидуум снова восстает против общности — возникает борьба между образованием и верой, которая разрывает сознание и в качестве просвещения ведет к абсолютному террору до тех пор, пока моральное мировоззрение не разовьет противоречивую диалектику банальной пользы и нравственной гениальности, чтобы затем найти свое завершение в *религии*. Феноменология рассматривает религию — третью форму разума — также в трехступенном развитии (в качестве естественной, художественной и богооткровенной религии) и в конце концов показывает, что единство всех конечных вещей с бесконечным духом, всего лишь представляемое на ступени религиозной точки зрения, должно быть понято в его необходимости, что уже является задачей философии, по отношению к художественной композиции которой «Феноменология духа» представляет собой лишь увертюру.

Мы можем здесь лишь вкратце указать на то, как в «Феноменологии духа» уже слышатся то сильнее, то слабее мотивы всего гегелевского учения, и как из глубины ее в пульсирующем ритме доносятся отголоски всемирной истории. Но последние отнюдь не появляются здесь в хронологическом порядке. В зависимости от своего родства с отдельными диалектически построенными ступенями развития в беспорядке выступают вперемешку друг с другом образы античного мира, средневековья и современной культуры. И единственная цель Гегеля — показать, что из всего этого множества образований должно развиваться философское познание как самопостижение абсолютного духа, который во всех этих формах преодолел различные стороны своей сущности и раскрыл богатство своего внутреннего содержания.

325

Гегель. Логика

Провозглашенное Шиллером убеждение в том, что современная культура состоит в объединении и примирении прежних форм жизни человечества, задача, решаемая в наиболее зрелых произведениях гетевской поэзии, приобретает у Гегеля значение главной проблемы философии. Философия должна понять глубочайший смысл всего того, что породил человеческий дух в своем развитии (направленном именно на нее) посредством всех форм,

в которых проявилась его деятельность. Она должна объединить все это в систему миропознания, понимая все эти продукты как необходимые формы развития мирового духа. Подобно тому, как Шиллер вывел эстетические понятия из философско-исторического построения, Гегель хочет в еще более всеобъемлющем смысле сотворить всю философию из связи исторического развития человеческого духа. Человеческое самосознание — это пришедший к самому себе мировой дух; развитие человеческого духа — это сознательное самопостижение мирового духа. Сущность вещей должна быть понята из того процесса, какой прошел человеческий дух, чтобы постичь свою собственную организацию, а значит, и организацию вселенной. Гегелевская философия рассматривает себя как самосознание общего культурного развития человеческого родового разума, а в нем она видит в то же время самосознание абсолютного духа, развивающегося в виде мира. Вследствие этого философия Гегеля является, с одной стороны, вполне *историческим мировоззрением*, а с другой — совершенно *антропоцентрическим рассмотрением мира*, так как усматривает в развитии человеческого духа развитие духа мирового. Таким образом, Гегель выводит самое крайнее следствие из постулата тождества мышления и бытия, признавшего организацию человеческого разума, составляющую для Канта первичный предмет философского познания, организацией мирового разума. Это — самый крайний вывод из разрушения понятия вещи в себе, разрушения, которое удалось осуществить Фихте.

Логика Гегеля осуществляет вышеупомянутое «возвышение субстанции до субъекта» тем, что исходит из абсолютного «бытия», чтобы затем закончиться «идеей» и таким способом с помощью диалектического продвижения вперед развить всю систему понятий. Но категории являются здесь не связующими формами деятельности рассудка, как у Канта, а скорее объективными образами мировой жизни, в которой идея раскрывается посредством саморазвития.

326

Даже там, где эти связующие формы совпадают с понятиями формальной логики или же с кантовскими трансцендентальными понятиями, они все же считаются, как и у Аристотеля, реальными законами действительного бытия. Таким образом, гегелевская логика становится «царством теней действительности». В движении абстрактной мысли порождаются схемы всякой реальной жизни, и в перипетиях этого превращения понятий с необходимостью откроется изображение общего мирового процесса. Пройдя через элемент абстракции, должны выступить перед умственным взором чистые формы всякого наличного бытия.

Первая часть, или учение о бытии, начинается с этого же самого абстрактного изо всех понятий, превращает его в понятие «ничто» и находит

их соединение в том, что одновременно и существует, и еще не существует — в становлении. Из этого последнего через категории наличного бытия, качества, конечности и бесконечности, единства и множества, количества и меры, Гегель получает в конце концов понятие «сущности», развитие которого составляет задачу второй части. На всем протяжении рассмотрения категорий никогда не упускается из виду основная проблема натурфилософии, состоящая в конкретном проведении этих понятий в эмпирической области. Учение о сущности переходит от противоположности между сущностью и видимостью к рефлексивным понятиям, посредством которых должна быть снята эта противоположность. В качестве рефлексивных понятий выступают тождество, различие, противоречие, основание. Установив отношение между явлением и действительностью, учение о сущности приходит к Абсолюту и, тем самым, к противоположности между необходимостью и случайностью, которая, в свою очередь, приводит к категориям причинности и взаимодействия. Третья часть содержит «субъективную логику». Она начинается с учения о понятии, суждении и умозаключении, затем переходит к категории объективности, развивающейся как механизм, химизм и органическая телеология. Над ними в процессе жизни, высшими формами которой являются познание и моральность, возвышается идея, находящая затем завершение в абсолютной идее. Невозможно в таком кратком обзоре воспроизвести все переходы, составляющие истинную сущность диалектического продвижения вперед, так как ведь развитие целого обуславливается не столько

327

логической необходимостью, сколько произвольными ассоциациями и постоянно подразумеваемой предпосылкой, по которой эта логика должна уже заключать в себе *in nuce*¹³⁹ все содержание философского познания и притом в том же порядке, что и вся система. Вследствие этого Гегель очень часто вынужден прибегать к искусственным промежуточным ступеням, которые могут быть воспроизведены только в их целом и не поддаются краткой формулировке. К этому присоединяется еще и то, что трудный язык Гегеля как раз в этой области абстракции становится окончательно неясным. И только теперь можно порекомендовать читателю с помощью изложения Куно Фишера уяснить во всех подробностях то богатство мыслей, с каким Гегель соткал свою систему категорий. В этом изложении мы имеем перевод гегелевского труда на язык современности, значительно превосходящий все появлявшиеся до сих пор многочисленные попытки иностранных, преимущественно английских, писателей. Надо надеяться, что благодаря этому изложению все больше и больше будут рассеиваться предрассудки, долго тяготевшие над памятью Гегеля. Ведь как бы низко ни ценилось построение целого, тем не менее всякий, усвоивший логику Гегеля, должен признать, что в ней содержится бесконечное множество тончайших оборотов и гениальных сочетаний (нередко, правда, между самыми разнородными

вещами), в силу чего она почти всегда проливает неожиданный свет на самые различные области человеческого знания. Именно в этом и состояло оплодотворяющее действие этого труда на остальные науки. Гегелевский принцип, согласно которому логика наряду с формами познания должна развивать и его ценнейшее содержание, еще не является, конечно, той формой, в которую могла бы отлиться «гносеологическая логика», обоснованная трансцендентальной аналитикой Канта. Но только придерживаясь принципа последней, что все формы мышления имеют смысл лишь в зависимости от задач содержания, логика может сохранить свою связь с живой действительностью познавательной деятельности человека. Несмотря на всю произвольность построения, Гегель по праву может считаться величайшим логиком после Аристотеля и Канта и, подобно им, служит доказательством того, что только тот мыслитель может поистине оригинально и творчески разрабатывать логику, который, обладая богатым научным опытом, приобрел широкий взгляд на всю деятельность человеческого познания.

328

Менее всего оригинален Гегель в своей *натурфилософии*. В сущности, он следует здесь общей схеме шеллинговского учения, но так как он менее всего знаком с потребностями естествознания, с эмпирическими сведениями, с обычными для этой области приемами исследования, Гегель еще более произволен в своих выводах, еще более злоупотребляет неоправданными построениями, чем даже его предшественник. Тем не менее, глубина его философского усмотрения обнаруживается и в этой области, а именно в том, что он (правда, не прямо, но косвенным образом) резко и точно определил границы рациональной дедукции, которые, будучи верным по своему принципу, он вообще не должен был ставить. Природа — это дух, или идея, в своем инобытии. Этот общий характер природы, а, по-видимому, также и великие формы этого инобытия, можно вывести из гегелевского понимания духа как развивающейся идеи, так как в принципе они уже заложены в нем. Но потому-то в природе повсюду и есть нечто чуждое духу, какая-то особая своеобразность, которая не поддается выведению. То обстоятельство, что дух вообще превращается в нечто внешнее по отношению к себе самому, лежит, по учению Гегеля, в самом его понятии. Но каково это внешнее в разных частных случаях — это уже не вытекает из сущности духа. Гегелевское учение, руководясь предпосылкой, что все действительное разумно и, в качестве такового, познаваемо, является по своему принципу самым крайним *панлогизмом*, какой когда-либо был представлен в философии, и все же оно усматривает границы своей дедукции в самой же природе. Самое большее, что оно может вывести из абсолютного разума — это общие формы и законы. Гегель должен признать, что в действительной природе повсюду остается нечто, восстающее против такого выведения и остающееся необъяснимым фактом, совершенно так же, как необъяснимыми остаются

«аффицирование» чувств вещами в себе у Канта (по другому его выражению, «спецификация природы») и «беспричинные» действия самоограничения «я» у Фихте. Со своей точки зрения Гегель выражает это так: природа бессильна и слишком слаба, чтобы всего только абстрактно получать определения понятий, поэтому он называет ее царством *случайности*. Употребление этого термина снова указывает на тесное внутреннее родство Гегеля с аристотелевским воззрением на природу. Ведь и в этой величайшей системе античной философии логическое отношение между существенным и случайным тоже было истолковано в смысле метафизической зависимости.

329

Гегель. Naturфилософия

Точно так же и для Гегеля выводимая им целесообразность природы рассматривается как ее идеальная необходимость, а фактически существующие индивидуальные особенности, в противоположность ей, считаются случайными, побочными определениями. Но эти побочные определения подводятся Гегелем, как и Аристотелем, под телеологическую точку зрения тем путем, что им приписывается исключительная цель — они должны реализовать идеальную необходимость, хотя и не вполне удовлетворяют этому назначению. Ведь, в конце концов, это инобытие должно быть полагаемо все-таки самим духом, чтобы его сущность выразилась в виде объективного явления. Отдельные ступени этого телеологического процесса изображаются у Гегеля совершенно так же, как и у Шеллинга. Первую часть натурфилософии образует *механика*, в которой после построения пространства и времени и их синтеза в виде движения, развито учение о материи, тяжести и инерции. Заканчивается она изложением воззрения на Солнечную систему, основанного на теории тяготения. В *физике* обсуждаются отдельные явления материального наличного бытия. Речь идет об основных космических отношениях и метеорологической связи элементов, затем об удельном весе, о сцеплении, магнетизме, кристаллизации, наконец, об электричестве и химическом процессе. При этом с диалектическими построениями переплетаются также и специфические воздействия вещей на внешние чувства человека: акустические, термические и оптические, а также учение об обонянии и вкусе. Третья часть, *органическая физика*, начинается с изображения геологической жизни Земли, развивает противоположность между растительным и животным царствами и обсуждает, наконец, формирование, питание и размножение как три основные формы животного процесса. Это изложение заканчивается рассмотрением того, в каком отношении находится органический индивидуум к роду. Здесь еще раз выступает со всей ясностью основная мысль Гегеля. Идейную необходимость и разумность надо искать не в индивидууме, а исключительно в роде. Для Гегеля, как и для Шеллинга, индивидуум служит всего лишь переходным моментом в жизни

обнаруживающейся в нем идеи, но Гегель главное значение придает тому, что понятие рода ни в одном индивидууме не получает полного и чистого эмпирического осуществления. Каждый индивидуум в своем отклонении от родового понятия носит в себе момент случайности.

330

Он не целиком выполняет задачу быть носителем идеи рода, и это «несоответствие своей идее» есть его «первоначальная болезнь» и истинная причина его смерти. Индивидуумы погибают от того, что они не выполняют задачи, лежащей в понятии их рода. Это — самая важная форма, в какую облеклось воспринятое немецким идеализмом платоновское учение об идеях. Родовые понятия не являются здесь, как у Платона, самостоятельным для себя существующим миром чистых форм, но, как и у Аристотеля, рассматриваются, скорее, как идеальные силы, телеологически определяющие эмпирическое наличное бытие. Они образуют идеальную цель — эта цель никогда не осуществляется полностью, но тем не менее она содержит в себе жизненное стремление и жизненную силу всех явлений, в которых в одном за другим снова и снова повторяется попытка ее реализации. Основная мысль Фихте, что никогда не реализующийся идеал заключает в себе причину всякой реальности, стала принципом понимания органической жизни, а через это и аристотелевское понятие энтелехии приобрело на почве идеализма новую плодотворную силу. Хотя в настоящее время мы и считаем, что мы далеки как никогда от этих учений, но, с другой стороны, надо признать, что пока биологические науки сами твердо придерживались принципа реальности понятий класса, рода и вида, философское осмысление этих вопросов не могла быть задумано величественнее, чем это сделано здесь Гегелем. И если теперь обыкновенно говорят, что не только тем индивидуумам, но и тем видам, у которых случайное изменение приняло нецелесообразное, то есть менее соответствующее условиям жизни рода направление, более чем другим грозит опасность гибели, то следует подумать о том, так ли мы — при всем различии в выражениях — далеки от мысли Гегеля, что гибель индивидуума происходит в силу его несоответствия идее своего рода? Нынешняя натурфилософия и натурфилософия начала XIX века говорят на совершенно различных языках, но то, что они говорят, может быть, не так уж и различается, как склонны думать те, кто никогда не давал себе труда познакомиться с этой поносимой ими прежней натурфилософией.

Третью главную часть гегелевской системы составляет *философия духа*. В ней обнаружилось наиболее важное и всеобъемлющее значение его мышления. И триадическое членение тоже проведено здесь наиболее удачно.

331

Философия духа. Субъективный и объективный дух

Оно настолько близко к объективным данным, что рассматриваемые здесь предметы в гораздо меньшей степени приносятся в жертву построениям Гегеля и нередко даже, благодаря этому построению, получают наиболее исчерпывающее и ясное объяснение. Тремя формами развития духа являются: субъективный, или индивидуальный; объективный, или всеобщий; абсолютный, или божественный дух. Учению о *субъективном духе*, как первой части философии духа, Гегель посвятил в «Энциклопедии философских наук» лишь схематический очерк, и только его лекции и произведения его учеников облекли в плоть и кровь этот скелет. Задача психологии состоит в том, чтобы проследить психическую жизнь индивидуума через все ступени ее развития, начиная с того изначального значения, какое имеет душа как энтелехия органического тела, и вплоть до того момента, когда она сознает свою сокровеннейшую сущность в тождестве со всеобщим духом. Поэтому Гегель рассматривает в *антропологии* душу естественную, ощущающую и обретающую в сознательном представлении свою полную действительность. В *феноменологии духа* описывается процесс, посредством которого сознание переходит в самосознание и разум, и, наконец, в *психологии* — развитие разума в теоретическом и практическом направлениях, завершающееся в конце концов тем, что обладающая самосознанием свободная воля, как единство теоретического и практического разума, сознает себя в то же время и всеобщей, надиндивидуальной разумностью, объективным духом.

То, что Гегель понимает под *объективным духом*, может быть обозначено как разум в человеческой родовой жизни. Под это понятие, разработку которого он неудачно обозначил общим термином «философия права», подпадают поэтому все учреждения человеческого общежития и все процессы индивидуального и общего развития, имеющие своим содержанием проявления родового разума в действительной жизни рода. Поэтому учение Гегеля об объективном духе охватывает в самом широком смысле всю область, которой теперь обыкновенно дают уродливое название социологии. Речь, значит, идет о том, чтобы понять формы развития, в которых в действительной человеческой жизни реализуется свобода духа. Низшей из этих форм является, по Гегелю, *абстрактное*, или так называемое естественное право. Оно представляет собой установление тех внешних форм жизни, которые составляют общее *conditio sine qua non*¹³⁹ совместной жизни различных проявлений духа, каждое из которых свободно.

332

Это бытие «в себе» родового разума, или объективного духа, выводится в виде права собственности, договорного и уголовного права. Так как гегелевское естественное право еще не предполагает для своего

осуществления понятия государства и столь же мало опирается на моральное сознание, уголовное право может быть сведено только к логической необходимости. Поэтому оно выводится из диалектического требования, чтобы право, отмененное несправедливостью, было снова восстановлено отменой этой последней. Торжество права над его нарушением, это отрицание отрицания, и есть наказание.

Легальности, по кантовскому принципу, противостоит *моральность*. Если первая рассматривает чисто внешние формы объективного духа, то вторая имеет дело с чисто внутренними формами и — с точки зрения того, что иначе называется этикой — занимается процессами, посредством которых субъективный дух подчиняет свою волю духу объективному. Глубокой мудростью было со стороны Гегеля изложить этику не с субъективной, а с объективной точки зрения, ведь субъективизм кантовской и первоначальной фихтевской моральной философии как раз и показал, что принцип этики следует искать в том, что превосходит индивидуума. Нравственное сознание и нравственное законодательство никогда не могут быть выведены из индивидуального «я», они коренятся, скорее, в тех отношениях, в которых индивидуум осознает себя как подчиненного всеобщему разуму. Только кажется, что содержание нравственного законодательства может быть выведено из своей субъективной формы. В действительности оно основывается на родовом разуме, и это надындивидуальное происхождение является единственной причиной его императивного характера. Следовательно, с этой точки зрения, учение о моральности ограничивается лишь исследованием субъективных явлений, происходящих в индивидууме при осознании им объективного духа. В этом плане Гегель рассматривает умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть.

Но сущность объективного духа находит свое завершение лишь тогда, когда совпадают его внешняя и внутренняя формы. Этот синтез легальности и моральности Гегель называет *нравственностью*, которую, следовательно, он ясно отличает от моральности. К нравственности относятся все те учреждения человеческой жизни, которые способствуют реализации родового разума во внешней совместной жизни, благодаря чему в них в равной мере выражается как правовой, так и моральный характер.

333

Гегель. Объективный дух и учение о государстве

Эти учреждения представляют собой самое высшее развитие права, так как они основывают внешнее совместное существование на моральном убеждении. И в то же время, делая господство родового разума принципом внешней организации, они являются законченной моральностью. Основной формой осуществления нравственности Гегель считает семью, и поэтому в

первом разделе, посвященном ее рассмотрению, он излагает учение о браке и праве наследования и теорию воспитания детей. Второй ступенью нравственности является гражданское общество. В соответствующем разделе обсуждается система потребностей, охрана прав и социальная функция полиции и корпораций. Наконец, завершение нравственности и конкретную реализацию нравственной идеи Гегель видит *в государстве*. Нигде античный элемент его мышления не выступает так ясно и в таком законченном виде, как здесь. Если германские поэты свои драгоценнейшие эстетические убеждения черпали из воссоздания внутреннего содержания эллинства, то Гегель сделал то же самое в области политической. Даже такой человек, как Фихте, постепенно пришел к тому, что приписал полицейскому государству, примеры которого он видел в действительности, высшие и, в конце концов, этические задачи. Гегель же уже с самого начала исповедовал античный идеал, по которому государство должно быть воплощенным в жизнь родовым разумом человечества. Для античного человека в государственной жизни сосредоточивались все главные интересы. В ней выражалось общее содержание совместной умственной жизни. Ни искусство, ни наука, ни религия, ни прежде всего индивидуальное наслаждение жизнью не существовали обособленно от греческого государства. Вылившаяся в форму государства совместная жизнь являлась всеобъемлющим выражением всех высших интересов, которыми жил индивидуум. Так изобразили Платон и Аристотель идеальную картину античного государства, и как бы мало ни соответствовала ей историческая действительность, все же сосредоточенная в государстве общая жизнь древности виделась Гегелю, как и Шиллеру, в идеальном облике «живого произведения искусства». Гегель в различных местах своих произведений и в своих лекциях описывал ее в восторженных выражениях. Чем дальше отстояла от этого идеала политическая жизнь его времени, тем большая заслуга его учения в том, что оно рассматривало государственные учреждения как облеченную в

334

плоть и кровь родовую жизнь человечества и как идеальное средоточие всех тех интересов, посредством которых индивидуум возвышается над самим собой, стремясь к стоящему над ним родовому разуму. Кант считал совершенное государственное устройство целью исторического процесса. Гердер возражал на это, что такое устройство является всего лишь одним из моментов общего культурного развития, составляющего сущность истории. Гегель же соединил эти противоречия, рассматривая совершенное государство как организацию, в которой общая культурная деятельность человека находит свою глубинную реализацию, а «всеобщий дух» — внешнее осуществление. В этом отношении гегелевское учение о государстве является в истории германского духа тем моментом, когда этот дух снова начинает ценить нравственное значение государственной жизни. В то время как Фихте лишь постепенно дошел до этого убеждения, Гегель, в силу того,

что его мышление полностью находилось под влиянием античных образцов, изначально был проникнут этим убеждением — и даже настолько чрезмерно, что усматривал в государстве непосредственное проявление «абсолютного духа».

Полностью ориентируясь на античный идеал государства, заключающего в себе совокупность всех ценностей, Гегель лишь постепенно дошел в своем развитии до понимания государства современности. Чем более проникался он мыслью, что над объективным духом, осуществленным в государстве, возвышается абсолютный дух в виде искусства, религии и науки, тем независимее от государства являлись в его глазах эти виды деятельности, и задача государства все более ограничивалась сферой нравственности — реализацией политического содержания общего эмпирического духа. Поэтому для него официальные учреждения, которые рассматриваются как внутреннее государственное право, являются полным выражением духа народа, а государственное устройство, которое строится на основании этого понятия, представляется, в сущности, конституционной монархией, где законодательная власть — это сам дух народа. Но Гегель настолько проникнут сознанием объективной ценности государственных учреждений, являющихся выражением всеобщего духа, что он не может признать за случайно образовавшимся временным большинством и его субъективными убеждениями право на расшатывание существенных основ государственной жизни.

335

Гегель. Философия истории

Дух народа не высказывается ни в мнениях данного конкретного дня, ни в произволе предводителей партий в парламенте, но лишь в твердом строении, которым обладает государственное здание в силу своего непрерывного развития. При таком историческом понимании Гегель является истинным консерватором и, прежде всего, решительным антиреволюционером. Этот мыслитель, бредивший когда-то французской революцией, считавшийся в Тюбингене самым ярким якобинцем и учеником Руссо, обрел основу своего мировоззрения в понятии развития и, вопреки разрыву с историей, который был конечным результатом Просвещения, он понял, что разум господствует только в историческом прогрессе. Таким образом, в силу принципиального признания им правоты исторически уже совершившегося, он в известном смысле может считаться философом Реставрации — этим объясняются различные нападки на него со стороны не столько истинного, сколько крайнего либерализма. Хотя он и высказал уже в предисловии к философии права свое известное положение «все действительное разумно», но только те, кто не понял или не хотел его понять, могли истолковать это в том смысле, будто бы он считал, что все существующие учреждения абсолютно разумны,

а поэтому и должны быть сохранены в том виде, каковы они теперь. О таком ограниченном консерватизме, который приписывают ему приверженцы и противники, не может быть и речи в применении к Гегелю. Кто знаком с его учением, тот знает, что для него разум тождественен с развитием и что действительность может считаться разумной лишь в том смысле, что она представляет необходимый процесс развития, в котором получает полное осуществление первоначальное предрасположение, то есть, в данном случае, общий дух народа. Гегель восстает не против реформы, но против революции. Это пустая мечта, думает он, что необходимость исторического процесса можно заменить декретами доктринерского произвола. Подобно тому, как Лессинг и Кант поставили на место просветительства постепенное самоосвобождение мыслящего духа, так и Гегель хочет заменить радикальный фанатизм разумным развитием. Даже в политической части его учения сказывается тот исторический смысл, который в эти десятилетия был едва ли не самым сильным и плодотворным ферментом в движении германского духа.

Тот же смысл величественным образом выступает и в заключении учения об объективном духе. Внутреннему государственному праву противостоит внешнее, в качестве учения о суверенитете государства по отношению к другим государствам.

336

Это внешнее государственное право является, таким образом, посредствующим звеном в переходе к последнему и заключительному синтезу. Истинное осуществление идеи государства может иметь место не в единичном действительном государстве, но лишь в историческом развитии всего человечества, во *всемирной истории*. Только она представляет собой полное осуществление объективного духа. «Философия права» обретает свое завершение в «философии истории». И здесь основная задача Гегеля состоит в том, чтобы показать, как в историческом процессе мировой дух последовательно развивался в различные формы духа отдельных народов. Каждый период истории характеризуется тем, что в нем руководящее положение занимает какой-нибудь определенный народ, причем вся его жизнь служит изображением содержания, которое на этой ступени постиг в самом себе общий дух. После того, как этот народ выполнит данную задачу, начинается время его упадка — он возвращается в неизвестность, из которой возвысился до господства, и передает скипетр другому народу, который когда-нибудь постигнет та же судьба. Падение народов основывается на том, что они выполнили свою миссию, а для нового развития нужна в качестве его носителя новая сила. Исходя из этой точки зрения, Гегель выделяет четыре главных периода всемирной истории — последовательную смену восточного, греческого, римского и германского миров. И он стремится при этом так представить общие черты каждого из этих периодов, чтобы можно было из

сокровенной сущности данной фазы развития постичь необходимую связь, соединяющую между собой все проявления духа этого народа. Его философия истории выдвигает такой идеал культурной истории, где исторические факты не сопоставлялись бы внешним образом и не только излагались бы в своей прагматической и причинной связи, но еще и понимались бы как необходимые формы развития всеобщего духа. Пусть в этом построении много промахов, но в общем, здесь, более, чем где бы то ни было, Гегель обнаруживает точность исторического понимания, до сих пор еще определяющего собой воззрение на историю в тех случаях, когда от частных исследований хотят подняться до великого хода целого. И это «чрезвычайное зрелище», которое разворачивает перед нами его философия истории, когда мы «с высоты понятия государства видим, как отдельные государства, наподобие рек, впадают в мировое море истории», остается до сих пор самым совершенным из имеющихся у нас истолкований смысла общего развития человеческого рода.

337

Учение об абсолютном, духе. Эстетика

Всеобщий дух, отдельные определения содержания которого становятся действительностью в историческом развитии, выраженный в своей целостности и мыслимый в своем единстве, есть *абсолютный дух*. Он развивается в трех формах: как интуиция в искусстве, как представление в религии и как понятие в философии. Эстетическая, религиозная и философская жизнь суть только различные проявления одного и того же абсолютного принципа. Основная мысль романтизма, выраженная в систематической форме, становится завершением гегелевской системы. Что касается *эстетики*, то прекрасное, поскольку оно содержит в себе полное тождество идеи и явления, есть интуиция абсолютного духа. Таким образом, и в этой области Гегель исходит из того воззрения системы тождества, последние корни которого следует искать у Шиллера. Поэтому и у Гегеля художественно прекрасное, или «идеал», является сущностным понятием, при развитии которого прекрасное в природе может рассматриваться лишь как диалектический момент. В установлении отдельных форм художественно прекрасного Гегель явно следует философско-историческому построению, обоснование которого дал Шиллер. Единство идеи и явления имеет три основных формы: символическую, в которой идея всего лишь угадывается в явлении, классическую, где это единство выдвинуто с совершенной наивностью, и романтическую, которая снова примиряет осознанную противоположность между идеей и явлением. Развитие символической формы Гегель прослеживает с бессознательных образов, усматриваемых им в восточных творениях, и вплоть до тех форм, в которых природа рассматривается как знак божественного величия. В басне, аллегории и

описательной поэзии он видит соответствующие этой ступени отдельные художественные формы. Классический идеал развивается, начиная с образов животных и заканчивая совершенством олимпийских богов. Он находит свое разложение в сатирическом усмотрении очеловечивания божественного принципа, содержащегося в нем. Все это построение принимает у Гегеля, как это было и у Зольгера, по существу религиозное направление — связь художественной жизни с религиозным развитием почти повсюду накладывает религиозный отпечаток на отдельные эстетические понятия.

338

Таким образом и романтический принцип изначально развивается из христианского сознания. Затем к нему присоединяется рыцарство, чтобы обосновать причудливость художественных форм романтизма, и ряд заканчивается понятием юмора как субъективности, свободно и объективно парящей над материалом. Хотя здесь и есть нечто, напоминающее основной романтический принцип иронии, но, с другой стороны, очевидно, что холодная, насквозь реалистичная личность Гегеля высоко поднялась над произвольным субъективизмом романтиков. В высшей степени характерно, что завершающей художественной формой служит у него именно то полное *спокойствие юмора*, едва ли каплю которого можно было найти у романтиков при всем их остроумии и иронии. Наконец, в третьей части гегелевская эстетика строит по тому же плану систему искусств. В качестве символического искусства выступает архитектура, в которой лишь намечено отношение к духовному содержанию, в качестве классического — скульптура, которая передает духовную индивидуальность во всей полноте ее чувственного образа. Живопись же, музыка и поэзия представляют собой романтические искусства. В картине, звуке и — в наиболее законченном виде — в языке они дают общему содержанию сознания адекватное чувственное выражение.

Сущность *религии* состоит в том, чтобы быть представлением абсолютного духа. Поэтому Гегель, явно полемизируя со Шлейермахером, считает чувство лишь отдельным моментом в диалектическом развитии понятия религии. Отдельные религии в его учении образуют ступени представления, которые проходит абсолютный дух в человеческом сознании. Первая из этих «определенных религий» есть естественная религия. Сперва она является религией колдовства, затем, как индийская, религией фантастического воззрения на природу, которая указывает на нечто, стоящее выше нее, когда предчувствует в свете силу добра или доводит до сознания, как в египетской символической загадочности образов животных. Вторая ступень — религия духовной индивидуальности, которая развилась, как религия возвышенного у иудеев, религия красоты у греков и религия рассудка или целесообразности у римлян. Высшую ступень представляет собой абсолютная, или христианская религия. Бог здесь — то, что Он и есть — абсолютный дух. Поэтому Он

является в образе Троицы. Ведь абсолютный дух, с одной стороны, есть вечная идея, развивающаяся в мир. В качестве таковой Он — Отец. С другой стороны. Он — пришедшая к сознанию, полностью вошедшая в представление идея.

339

Гегель. Эстетика. Религия. История философии

Как таковая Он — Сын, составляющий с Отцом одно целое. Наконец, как всеобщий дух общины. Он есть господствующая в ней и в ее внешней и внутренней общности сама себя реализующая идея. В этом виде Он — Дух. Этим умозрительным истолкованием христианской религии, как религии абсолютной, заканчивается гегелевская философия религии. Само это истолкование напоминает многие подобные попытки, встречающиеся в германской философии со времени Лессинга. В гегелевской же системе подобный подход был необходим потому, что здесь по общему принципу развития последний и высший продукт истории религии должен рассматриваться как полное осуществление религиозной идеи. Конечно, Гегель как будто не заметил, что в его диалектической системе религий нельзя найти места для ислама.

Наконец, то, что является интуицией в искусстве и представлением в религии, должно содержаться в философии, как понятие. Но и философия решает свою задачу тоже только в историческом развитии. Поэтому *история философии* служит завершающей частью гегелевской системы. Но потому-то именно она тоже должна быть философской наукой. Она не должна ограничиваться простым пересказом мнений философов или даже исследованием того, как они пришли к ним в том или ином отдельном случае. Задача истории философии — понять идеальную необходимость этого развития. Эта идеальная необходимость состоит в том, что отдельные моменты, которые лишь в своем конкретном объединении составляют понятие абсолютного духа, последовательно осуществляются в развитии мышления, состоящего из понятий. Это осуществление происходит так же, как, с одной стороны, законченное философское учение должно развивать эти категории в своей системе и как, с другой стороны, абсолютный дух пережил эти различные стороны своей сущности в последовательном ряде ступеней исторических явлений. Вследствие этого в истории философии содержится тот двойной параллелизм, который уже был указан в «Феноменологии духа» и отчасти уже осуществлен там. С одной стороны, философские системы должны соответствовать категориям логики, которая представляет абстрактное изложение содержания божественного духа, а с другой стороны, эти системы должны отражать в себе осознание существенного содержания тех самых периодов культурной истории, в которые они возникли.

Первый параллелизм действительно мог при случае побуждать Гегеля к несколько насильственному обращению с фактическим материалом — отчасти в его толковании, отчасти по отношению к хронологическому распорядку. Это могло бы иметь еще более опасные следствия, если бы, с другой стороны, нельзя было доказать, что Гегель, исходя из этого воззрения, уже с самого начала, еще при выработке диалектического процесса логики, имел в виду этот параллелизм, так что позднейшее совпадение уже не могло встретить никаких затруднений. Но тем большее значение имеет второй параллелизм. Гегель первым понял, что каждая система философии является необходимым продуктом человеческого мышления и необходимой ступенью в его развитии. Правда, односторонним образом подчеркивая эту идеальную необходимость, он совершенно просмотрел значение того индивидуума, через которого реализуется эта необходимость, и тем самым укрепил мнение, будто бы все учения данной философской системы могут быть выведены как логические следствия из одной основной идеи, которая определяет отличительное положение этой системы в общем развитии. Но, с другой стороны, он заставил признать ту мысль, что каждая философская система представляет собой попытку осознать в виде концентрации понятий то общее содержание, которое было обретено культурным духом человечества на соответствующей ступени развития. Пусть само исполнение этого замысла и зависит в значительной мере от индивидуальности данного философа и его личной судьбы, но в любом случае в его системе переплетаются именно те мысли, которые составляют содержание современной ему образованности, и каждая философская система, несмотря на свою индивидуальную обусловленность, все-таки отражает культурное состояние породившей ее эпохи. Такому пониманию истории философии германская наука научилась у Гегеля. Это — одна из его величайших заслуг, и в этом направлении пошли самые значительные из его учеников. История философии — это прогресс самосознания человеческого культурного духа. Только на основании этого положения, заключает Гегель, можно судить об истинности философских систем. Постоянные изменения, замечаемые в истории философии, объясняются непрерывной изменчивостью объекта, который приходит в ней к самосознанию — изменчивостью самого духа. Каждая система истинна, поскольку она является сознанием определенного состояния развития или момента самой истины, находящейся в развитии.

История философии. Значение философии Гегеля

Она ложна, поскольку твердо держится за этот момент в его односторонности и уже в нем одном стремится найти Абсолют. Полная истина — это развившаяся истина, которая порождает с диалектической

необходимостью все эти отдельные моменты и объединяет их в конкретном единстве. Абстракция, изолирующая один из этих моментов — всегда только половина истины. В этом-то смысле гегелевская философия и понимает себя как заключительное звено развития: ее основное историческое воззрение состоит именно в том, что она воспринимает в себя все моменты истины, которые в процессе развития выступали обособленно и отчасти во враждебном противоречии друг другу, понимает их как необходимые формы развития и таким путем объединяет эти истины в их целостности и определяет место каждой из них в целом. И действительно, гегелевская философия со своей всеобъемлющей систематизацией является *переработкой всего мыслительного материала человеческой истории*, и в этом заключается ее всемирное непреходящее значение. Благодаря своему совершенно специфическому историческому подходу, Гегель не делает скептического вывода об абсолютной относительности всех систем. Напротив, он обладает мужеством воспринять весь процесс мышления со всеми противоречиями и провозгласить его нераздельной составной частью своей собственной высшей истины.

Признание этого факта содержит в себе в то же время и критику той высшей формы, в которую вылился немецкий идеализм. Ведь синтез всех прочих учений только потому и можно считать абсолютной системой, что Гегель исходит из предпосылки, согласно которой в развитии человеческого духа будто бы находит свое высшее раскрытие сам абсолютный дух. В гегелевской философии истории, философии религии и истории философии человеческий культурный дух не только постоянно называется «мировым духом», но и фактически рассматривается как таковой. Единственно на этом и покоится, в конце концов, прекрасная гармония гегелевской системы, в которой необходимые формы развития человеческого духа считаются столь же необходимыми формами вселенной. Абсолютный дух Гегеля есть в действительности человеческий дух. В данном вопросе и пролегает пропасть, отделяющая Гегеля от Канта. Приняв это во внимание, мы поймем глубочайшее значение диалектического метода. Если человеческое мышление имеет меру только в самом себе, если оно действительно абсолютно, то его собственное необходимое развитие и есть истина.

342

Но в силу психологической необходимости, присущей человеческому мышлению, его развитие состоит в том, чтобы приводить представления в движение, заставляя их переходить друг в друга и посредством множества промежуточных звеньев превращаться одно в другое. Диалектика с ее противоречиями и постоянными превращениями содержания представлений является естественно-необходимой чертой человеческого мышления. Следовательно, диалектический метод заключается в том, что данный психологически необходимый процесс принимается за логический.

Психологическое вытеснение представлений друг другом в этом методе превращается в реальный процесс борьбы и примирения содержания представлений. Для него противоречие и отрицание имеют метафизическое значение, и свое собственное неустанно созидающее и снова разрушающее движение он проектирует в виде мировоззрения вечного становления.

§13 (69). Иррационализм

Якоби, Шеллинг, Шопенгауэр, Фейербах.

Гегелевский панлогизм наиболее резко выражает общий характер диалектического развития немецкой философии. Шаг за шагом преследовала она задачу чисто рационального познания вселенной: в ней постоянно шла речь о полном без остатка разложении действительности на понятия разума. Система Гегеля в качестве своего глубочайшего основного убеждения ясно и твердо провозглашает ту предпосылку, которая одна только и дает право ставить перед философией такую задачу: «Все, что существует, разумно». Если вселенная вся без остатка должна претвориться в рациональное познание, то это уже *a priori* означает, что всякая реальность сама есть нечто рациональное, что, как говорит Бардили, всякая вещь есть не что иное, как ее понятие, или, выражаясь языком Гегеля, сущность вещей есть дух. Только тогда и может мир быть измерен и побежден разумным познанием, когда он сам вплоть до самого своего основания разумен. Из этой предпосылки развилась кантовская трансцендентальная логика, но именно поэтому она и пришла к заключению, что представляемая человеком картина мира обусловлена разумом и есть лишь явление, об отношении которого к реальности мы ничего не можем знать.

343

Предельные понятия. Иррационалистические системы

По мере же того, как вследствие разрушения понятия вещи в себе отпадало это критическое ограничение, философия возвращалась к старым рационалистическим воззрениям. Этот процесс все более и более расширился вплоть до Гегеля, и таким путем из кантовского идеализма снова получился абсолютный безграничный рационализм.

Но полное без остатка превращение действительности в «разум» есть только видимость. На самом деле в каждой рационалистической системе остается в конце концов нечто, что ускользает от познания, представляется недоступным разложению на понятия и оказывается несоизмеримым с разумным сознанием. При всяком рациональном осмыслении содержания нашего сознания в нем образуются остатки, который мешает ему как нечто

чуждое и данное и не поддается выведению из самого разума. В основе вещей лежит что-то невычислимое — таинственное «нечто». Оно находится перед нами, именно его мы хотя и стремимся, но все-таки никогда не можем постичь. В глубине «выведенного» покоится невыводимое, про которое мы ничего больше не знаем кроме того, что оно существует.

Таким образом, каждая рационалистическая система обнаруживает некий остаток, перед которым пасует познание, основанное исключительно на разуме. Но только одна из всех этих систем откровенно признала этот факт — критический рационализм Канта. Он ограничил априорное познание формами разума, а все разнообразие содержания опыта рассматривал просто как «данное». В этом и состоит — что особенно ясно было выражено у Маймона — глубочайшее значение учения о вещи в себе. Рационализм нуждается в *предельном понятии*, посредством которого он заявлял бы: «здесь перед нами нечто непостижимое, действительный, но неподдающийся познанию факт». В историческом плане это, может быть, лучше всего проясняет сокровеннейшую глубину метафизики Лейбница и его глубокое родство с Кантом, обнаружившееся в «Критике способности суждения» в вопросе о понятии спецификации природы. Наряду с «вечными истинами» Лейбниц принимал непостижимый факт божественного выбора, в силу которого из всех бесчисленных возможностей действительным стал именно этот мир со всем в нем совершающимся: значит, и для Лейбница в действительности содержится «*vérité de fait*»¹⁴⁰, остающаяся несоизмеримой с логическим сознанием.

344

Таким образом, божественная воля служит предельным понятием лейбницевого рационализма. Нечто весьма близкое к этому находим мы и у Фихте, хотя и совсем в ином сплетении мыслей: непроницаемую для рационального сознания основу всей действительности образует здесь беспричинный, а потому и непостижимый «факт деятельности» абсолютного «я». Фихте, пытавшийся, отбросив понятие вещи в себе, понять весь мир без остатка из «я» и его необходимых целевых актов, нашел предельное понятие в ощущении, деятельность которого хотя и можно дедуцировать, но содержание которого не поддавалось выведению. Этот взгляд и был, по видимому, поворотным пунктом в его философском развитии. В то же время именно в этой точке впоследствии он разошелся с Шеллингом, который обратился к понятию интеллектуальной интуиции в кантовском смысле слова. Мистические и эстетические элементы этого понятия выступили наиболее ясно при дальнейшем его развитии. Впоследствии Гегель пытался устранить это предельное понятие интеллектуальной интуиции, в чем и заключалось «рационализирование» романтического мира идей, составляющее отличительный признак его системы. Но вместо него он наткнулся на другое предельное понятие. Ведь приступая к диалектическому

развитию «превращения» идеи в природную действительность, он встретил в природе нечто чуждое идее, «отрицание», означавшее не только отсутствие идеального момента, но, напротив, противостоящую ему силу реальности. Не будучи же в состоянии постичь ее рационально, он должен был под именем «случайности» природы признать ее как факт. Таким-то путем в иной форме снова появился на свет этот Протей иррационального остатка действительности — «случайность» образовала предельное понятие логического идеализма.

Эти предельные понятия рационалистических систем стали исходным пунктом целого ряда в высшей степени замечательных и интересных философских учений, которые, словно тени, сопровождают развитие рационалистического идеализма от Канта до Гегеля. Поэтому их-то прежде всего и нужно рассмотреть здесь. Критическое осознание неспособности рационализма постичь до последнего основания сущность вещей ведет в первую очередь к тому, что рациональному знанию начинают противопоставлять знание иррациональное, имеющее свой источник в чем-либо фактическом, за этим следуют дальнейшие более важные метафизические попытки изъять этот объект иррационального знания из сферы «разумного» и приписать ему характер или сверх-разумного, или неразумного.

345

Иррационалистические системы. Якоби

Системы философии, возникшие благодаря рефлексии над предельными понятиями рационализма, и в силу этого внутреннего родства их происхождения объединенные здесь под общим названием иррационализма, естественно, весьма различны и не связаны друг с другом последовательным развитием. Скорее, каждая из них — нечто вроде бокового побега, прорастающего во время определенной фазы развития на главном стволе идеализма с его теневой стороны. Поэтому понятия, которыми оперируют эти системы иррационализма, являются по существу своему понятиями той самой рационалистической системы, из которой они развиваются из-за критического и полемического отношения к ней. Потому-то многие из этих систем были созданы людьми выдающегося критического дарования. Этим же объясняется и то, что эти люди гораздо живее ощущали и выражали свое несогласие с рационалистическими системами, нежели свою зависимость от них, и только историческое исследование определило их истинное положение в общем развитии, относительно которого сами они многократно заблуждались. Наряду с этим разнообразно запутанным отношением к рационалистическим системам общим для всех иррационалистов является, наконец, и то, что они откинули школьную форму развития понятий и обратились к более свободному и отчасти более популярному способу

изложения и, благодаря этому, оказывали на общее образование — в хорошем и менее хорошем смысле — более непосредственное воздействие, чем строгие формулировки рационалистической школы.

Первым из этого ряда иррационалистических мыслителей был **Фридрих Генрих Якоби**. О его плодотворной и строгой критике кантовского учения было уже упомянуто выше. Что же касается положительного учения, то хотя его корни и лежат в самых различных направлениях докантовской философии, но разработка и точное изложение повсюду связаны с опровергаемым его автором идеализмом. Личные качества Якоби вполне соответствовали той реакции против трезвого Просвещения, которая с «бурей и натиском» взывала к гениальному чувству самобытной индивидуальности. Он родился в 1743 году в Дюссельдорфе. Занимаясь первоначально в Женеве торговым делом, он затем мало-помалу перешел к литературной деятельности и с 1806 года до самой своей смерти в 1819 году был президентом Баварской академии наук в Мюнхене.

346

Из бесчисленных личных отношений, которые он поддерживал очень охотно, хотя и с проявлениями непомерной чувствительности и обидчивости, самыми значительными и важными для его жизнепонимания были связи с Гаманом и Гете. Подобные отношения имели на него тем большее влияние, что он был чрезвычайно мягок по природе. Погруженность в тончайшую игру чувств, постоянный анализ собственных ощущений, выстраивание всех личных отношений делают его типичным представителем того периода субъективной сокровенности и индивидуальной образованности, которому было предназначено сменить Просвещение. Но не в меньшей степени обнаруживает Якоби и гениальное упорство и страстную увлеченность определенными убеждениями, свойственное вообще меланхолическому темпераменту. На стиле его сочинений это отражается в недостатке объективного спокойного доказательства и преобладании пылкого чувства. Труды Якоби не представляют собой научного изложения. Они всегда написаны в состоянии аффекта, в возбужденном, повышенном тоне. Это не больше как прибавления, заметки, введения, никогда не созревающие до законченности и отточенности научного произведения. И так как в них не автор управляет материалом, а материал господствует над автором, мы не найдем здесь доказательств, а только уверения. Они похожи на произведения древних мистиков еще и тем, что их бурно текущую речь часто пререзает величественно сверкающая сквозь тусклую тьму молния духа.

Но это родство с мистикой имеет и более глубокое основание в мировоззрении Якоби. Непосредственное постижение конечным духом бесконечного и безусловного содержания мира является темой всех его рапсодий. Его взгляд на значение критической теории познания был в

удивительной мере обусловлен присущим ему с самого начала убеждением, что постижение бесконечного никогда не может быть достигнуто посредством научной деятельности мышления, а только при помощи первоначального чувства. Это и привлекало его в «Критике чистого разума» с ее скептической тенденцией. Он считал научную непознаваемость сверхчувственного мира доказанной Кантом. Но, по его мнению, эта критика носила характер незавершенности, поскольку она оставляла нетронутой мыслимость сверхчувственного мира.

347

Якоби. Непосредственное и опосредованное познание

Поэтому Якоби прежде всего обратил внимание на то положение, которое занимает понятие вещи в себе как пункт скрещивания различных интересов кантовского мышления, и показал в той полемике, о которой говорилось выше, в каких противоречиях с необходимостью запутывается это основное понятие. Научной критике следует не считать вещи в себе чем-то проблематическим, а отрицать их: трансцендентальный идеализм должен стать абсолютным. Наука обязана не только понимать сверхчувственный мир как нечто, не доступное для ее исследования, но прямо отрицать его. Она не в состоянии даже составить себе понятие чего-либо безусловного, так как имеет дело только с причинной связью конечных существований. Постулат причинности должен гласить: «Нет ничего необусловленного». В этом смысле Якоби считает Спинозизм законченной формой науки. При этом он, конечно, совершенно упускает из виду ту большую роль, какую играет в нем именно безусловное, а принимает во внимание лишь его натурализм при рассмотрении мирового становления. Наука, говорит Якоби, может признать лишь то, что может быть доказано. Доказывать — это значит выводить одно из другого. Доказанным может быть только обусловленное. Безусловное, самые высшие основные принципы, все это — первоначальные, всеобщие непреодолимые «предрассудки». Но к этой аргументации, которая сама по себе, как утверждение необходимости недоказуемых оснований для всякого ведения доказательств, вполне правильна, Якоби добавляет наивно рационалистическое смешение понятий гносеологического основания и реальной причины. И обосновывает таким путем положение, что Бог, существование которого могло бы быть доказано, не был бы Богом, и что интересы науки требуют, чтобы не существовало никакого Бога. Поэтому натурализм и атеизм являются для него необходимыми признаками науки, поскольку для нее нет безусловного бытия, а есть только бытие обусловленное — воззрение, которое действительно очень близко к кантовскому «критическому разрешению» обеих динамических антиномий.

Но именно поэтому человеческое убеждение не может, по мнению Якоби, довольствоваться знанием. Надо тщательно различать *непосредственное и*

опосредованное познание. Всякое научное мышление опосредованно и, следовательно, предполагает наличие непосредственного, которое оно не может постигнуть. (Фихте говорил то же самое о вторичном характере сознания.) Прῶτον ψευδός¹⁴¹ рационалистического Просвещения состоит в том, что оно хочет верить лишь в то, что может быть доказано научно.

348

Но безусловное бытие никогда не может быть доказано. Его всегда можно только непосредственно *чувствовать*. Оно не служит объектом знания, но представляет собой предмет *веры*. Якоби, как и Гаман, перенимает юмовское употребление слова «*belief*»ⁱⁱⁱ. Однако в применении этого понятия он выходит за пределы чувственной фактичности Юма, так как в то же время утверждает, что это недоказуемое чувство, через которое до нашего сознания существование безусловного бытия, имеет две основные формы: уверенность чувственного восприятия и уверенность сверхчувственной веры. Общим для той и другой формы является то, что они не могут доказать реальность своего предмета, но непосредственно уверены в нем. Поэтому обе эти формы, как далее развивает свою мысль Якоби не без влияния лейбницевской монадологии, объяснимы только из того, что в акте восприятия воспринимающее и воспринимаемое непосредственно едины, поэтому уверенность восприятия есть нераздельная составная часть нашей уверенности в своем существовании. Только благодаря этой «вере», мы убеждены в существовании внешнего мира. Доказать же это существование нельзя. Теоретическая наука знает только представления, и критика чистого разума, проведенная совершенно последовательно, ведет к нигилизму — она есть разум, вечно занимающийся чистым ничто. И поэтому, когда Фихте сделал этот вывод и определил «я» как влечение, направленное лишь на себя, Якоби окончательно принял точку зрения наивного реализма и утверждал, что такое «действие действия», «первоначальное действие» абсолютно непредставимо*. Всякое действие указывает на «первоначальное бытие», которое «нужно раскрыть» и которое дает познать себя только «чувству». Реализм, то есть признание мира, существующего вне нас — дело веры. Таким образом, Якоби утверждает наивное мировоззрение, пользуясь *сенсуалистической* очевидностью — учение, в котором его укрепили дружеские отношения с Бонне. И здесь повторяется тот же часто упоминаемый факт — антирационализм и сенсуализм действуют сообща.

Он воображал себя очень остроумным, называя фихтевское «я» «вязанием не чулка, но вязанием вязания».

349

Якоби. Знание и вера

Но это, в конце концов, лишь уступка. Собственный интерес Якоби направлен на иную способность восприятия — на ту способность воспринимать сверхчувственное, которую он в своих позднейших сочинениях, прибегая, по примеру Гердера, к этимологической игре словами, называет «разумом». И только по причине своего личного убеждения он усматривает эту способность не в каком-либо положительном откровении, как прежние антирационалисты, но в индивидуальном чувстве. В этом смысле, и именно в зависимости от своего двойственного отношения к Канту и Спинозе, он является отрицательным дополнением к Шлейермахеру. Его своеобразное промежуточное положение характеризуется тем, что он не обосновывает веру в сверхчувственное ни на теоретическом, ни на практическом доказательстве, но ищет ее лишь в чувстве, причем с такой же неясностью, как и Руссо. Он скорее предполагает, нежели определенно утверждает общезначимость и необходимость этого чувства. Правда, Якоби, как и следовало ожидать, восторженно отзывается о кантовском учении о примате практического разума и понятии нравственной веры, но он восстает против критического развития этих мыслей, отчасти из-за того, что они предполагают «долженствование» вместо требуемого им «бытия» постулатов, отчасти из-за их формы, стремящейся к научному доказательству, и в особенности из-за ригоризма кантовского морального принципа. Неизменный закон долга внушает ему нечто вроде ненависти. Подобно тому, как для него *индивидуальность* есть самое сильное, живое и твердое из всего, в чем можно быть уверенным, так и в нравственной области индивидуальная природа рассматривается им как самое священное. В отношении к нравственной автономии он придерживается скорее αὐτός'В, нежели νόμος'В¹⁴³. В восторженном провозглашении им права субъективности предписывать себе собственный закон и устраивать по нему всю жизнь слышатся отзвуки учения Шефтсбери о великой нравственной индивидуальности. В своих философских романах, в особенности в «Альвиле»¹⁴⁴, Якоби рисует образ великой личности, которая действительно обладает автономным нравственным правом по сравнению с филистерской ограниченностью ходячего морализирования, образ, черты которого, очевидно, списаны с Гёте. Сам Якоби, конечно, был слишком благородной и нравственно устойчивой натурой, чтобы этот эстетический индивидуализм мог проявиться в нем в виде заносчивого произвола гения, проповедуемого романтиками, но направление его эстетического мышления было тем же, и поэтому оно выступает против формулировки нравственной оценки в виде максимы, и несет все черты эстетизирующей морали.

350

И у Якоби существенным моментом его нравственного убеждения служат самодостоверность свободы и вера в Божество и бессмертие, но эта достоверность составляет не знание, а добродетель. Она, как и всякое восприятие, есть живая действительность, попытка же мыслить ее обречена,

как и всякое мышление, лишь на обладание ее безжизненной тенью. В рассудке заключаются фатализм, безбожие и призрачное знание, а истина, свобода и вера в Бога содержатся лишь в чувстве. Оттого-то Якоби признается, что у него голова язычника, а сердце христианина, и говорит: «В моем сердце горит свет, но как только я хочу перенести его в голову, он гаснет».

Учение Якоби показывает нам, в какую форму должен вылиться кантовский дуализм знания и веры в том случае, когда его со всеми его крайними выводами переносят в популярное сознание. У Якоби так основательно разрушены все мосты между верой и знанием, что между ними нет вообще никакой связи. Скорее, они даже оказываются в полном принципиальном противоречии друг с другом. С его точки зрения, наука не только не способна, как учил и Кант, доказывать объекты веры, но даже вынуждена отрицать их. В этом отношении существует некоторое сходство между Якоби и французским скептиком Пьером Бейлем — так же, как и Бейль, он является выдающимся представителем учения о *двойной истине*. Якоби довел дуализм знания и веры до такой степени, что личное убеждение становится возможным лишь там, где прекращаются доказательства и что предметом этого убеждения с необходимостью оказывается противное тому, что, по его мнению, может быть доказано. Поэтому учение Якоби о разуме представляется антиподом рационализма. Для него «разум» — не мышление, но «воспринимание» сверхчувственного, а то, что прежде называли «истиной разума», представляется ему рефлексией рассудка. Отсюда ясно, что не может быть и речи о какой-либо научной школе, которая примкнула бы к Якоби. Такие люди, как **Виценман**, Кеппен, Залат и другие, считающиеся его приверженцами, могли только ступать по его следам. Но, с другой стороны, дуализм Якоби имел слишком много сходного с кантовским и являлся, собственно, лишь его искажением, а поэтому нет ничего удивительного, что многие кантианцы, именно в пике философии тождества, все больше и больше склонялись на сторону Якоби.

351

Якоби. Шеллинг. Философия и религия

В конце концов это родство дало повод Фризу предпринять попытку полного слияния учений обоих мыслителей, основываясь на психологической точке зрения.

Якоби, строго говоря, скорее антирационалист, нежели иррационалист. Хотя он и поставил истину чувства в прямое противоречие с рефлектирующим мышлением, которое в более ранних сочинениях сам же он называл разумным, или рациональным, но ведь содержанием-то веры у него служат все те же идеи Бога, свободы и бессмертия, которые Кант, согласно

обычному способу выражения, определил как предметы разумной веры. И если мы, оставляя в стороне произвольное словоупотребление Якоби, обратимся к обычной терминологии, то суть его учения окажется в том, что последним содержанием всякой действительности является божественный разум, непостижимый для разума человеческого, способного только к мышлению. Антирационализм Якоби касается пока всего лишь познания Абсолюта, но не затрагивает самого понятия о нем. Это — критический антирационализм. Дальнейшее же развитие этих взглядов, направленное на то, чтобы открыть неразумность в самом Абсолюте, было возможно лишь с точки зрения философии тождества, когда невыводимый остаток и метафизически рассматривался как нечто, предшествующее разуму. Этот поворот был осуществлен **Шеллингом** в той фазе его развития, которую называют *учением о свободе*.

Поводом к этому послужила проблема, которую поставила философия тождества в последней фазе своего развития. Понятию Абсолюта противопоставлялись здесь божественные потенции. Но они, с одной стороны, понимались в платоновском смысле, как идеи в Боге, а с другой — принимались за самостоятельные реальности в природе и истории. Старая проблема субстанциальности единичных вещей по отношению к Божеству была здесь скорее затушевана, нежели решена. Пантеизм и теизм мирно покоились друг возле друга. Сам Шеллинг был сначала явным пантеистом, а натурфилософы, в особенности Окен, еще решительнее подчеркивали эту точку зрения. Но необходимость дальнейшего развития вывела уже и самого Шеллинга за пределы пантеизма, и в «Бруно», равно как и в «Лекциях о методе университетского образования», уже ясно выражена мысль о самостоятельности Абсолюта по отношению к миру и мира по отношению к Абсолюту. Но если, что само собой разумеется, Абсолют с его идеями рассматривался как первоначальное, то возникал неразрешенный системой тождества вопрос: каким образом получают самостоятельность идеи?

352

Или, выражаясь общедоступным языком: как происходит мир из Бога? Заслужой одного из учеников Шеллинга было то, что он поставил данный вопрос перед шеллинговской философией и тем самым обусловил ее дальнейшее развитие. **Эшенмайер** (1770-1852) пытался в своем сочинении «Переход от философского к нефилософскому знанию»¹⁴⁵ показать, что хотя философия и может понять развитие идей в природной и исторической действительности, тем не менее, не в состоянии постичь ни их происхождения из Божества, ни самого Божества, и потому должна предоставить эти тайны религии. В том пункте, где приходится рассматривать идеи в их отношении к Божеству, прекращается рациональное мышление и философия переходит в религию. Исходя из этого, Эшенмайер впоследствии все более отстранялся от философии и увлекся

супранатурализмом. В своих сочинениях (например, в «Основных чертах христианской философии»¹⁴⁶) он опровергал, между прочим, учение Гегеля. Главное значение Эшенмайера заключается в том, что он натолкнул Шеллинга на новый путь мышления. Шеллинг был глубоко задет этим вопросом и в своем сочинении «Философия и религия»¹⁴⁷ заявил, что этот вопрос должен быть решен с такой точки зрения, которая не разрывает бы религиозное и философское мышление, но привела бы их к объединению, утраченному в прошлом. Тот самый вопрос, к которому позже Гегель подошел с чисто философских позиций, понимая Абсолют как идею, находящуюся в необходимом развитии, или как абсолютный дух, Шеллинг задумал разрешить посредством слияния религии и философии, то есть посредством *теософии*. Но таким образом он покинул рационализм и вступил на дорогу иррационализма.

Познание Абсолюта составляет, как позже высказался и Гегель, общую задачу религии и философии. Но так как в Абсолюте исчерпана вся действительность, то он может познавать только самого себя. И идеи суть не что иное, как это вечное самообъектирование Божества. Учение об идеях является поэтому настоящей «трансцендентальной теогонией». В качестве самообнаружения Бога идеи существуют в нем. Благодаря этому участию в абсолютном существе они содержат в себе возможность самостоятельного существования. Но осуществление этой самостоятельности, *отпадение идей от Бога*, вследствие которого возник мир в своей метафизической реальности, есть факт, который не может быть понят из сущности Божества, а потому и не может быть признан необходимым.

353

Шеллинг. Философия и религия. Бёме. Баадер

Здесь система тождества совершает скачок: происхождение конечного из Абсолюта иррационально. Это *первичный факт*, который не может быть выведен из Абсолюта и потому его приходится просто признать и описывать. Он заключается в стремлении идеи самой стать Абсолютом и носит на себе все черты грехопадения. Акт, посредством которого идеи получают самостоятельность, возникновение мира, есть грехопадение. Этот акт возможен, поскольку основан на сущности идей, но не необходим. Он есть абсолютно свободное действие. В нем Шеллинг видит фихтевский факт деятельности («*Tathandlung*») «я». Конечное, которое стремится быть бесконечным — это идея, которая становится самостоятельной, или мир в его отпадении от Бога. Древнее воззрение восточной мистики, что отдельное существование единичных существ есть грех, получает философскую формулировку и становится определяющим принципом шеллинговского мышления, а вследствие этого и вся жизнь идеи, ставшей самостоятельной, представляется ему теперь как искупление первичного отпадения. Конечное,

получив самостоятельность, должно вернуться к Божеству — в этом заключено все содержание исторического процесса, основанием которого является природа как греховная самостоятельность конечного. Тайны грехопадения, очищения и блаженной жизни содержат полное обнаружение Божества в исторической действительности, и лишь после того, как Абсолют вернулся к самому себе через отпавшее конечное, он обретает законченное самообъектирование. И здесь сохраняет силу диалектический принцип, согласно которому Абсолют достигает завершения своего развития лишь путем самораздвоения.

Таким образом, Шеллинг в силу своего собственного развития пришел к взглядам, очень близким к теософии древней мистики. И хотя он самостоятельно дошел до мысли о развитии божественной сущности через отпадающий от нее мир, вообще-то эта мысль не была новой, а потому чрезвычайно важно, что он вновь обратил внимание на того немецкого мистика, который пытался развить ее путем глубочайшего умствования — на **Якоба Бёме** (1575-1624). Побуждение к знакомству с учением Бёме исходило от друга Шеллинга **Франца фон Баадера** (1765-1841), который сам очень долгое время находился под этим же влиянием. -

354

Баадер на себе доказал внеконфессиональный характер мистики, соединяя идеи протестанта Бёме с собственными католическими убеждениями, что, конечно, не могло встретить одобрения со стороны церковных властей. Он тоже отличался той афористичной, избыточной голословными утверждениями и мало чем напоминающей научную речь манерой мыслить и писать, которая обыкновенно свойственна всем мистикам. Его произведения¹⁴⁸ в большинстве случаев представляют собой краткие отрывочные записи. Только шесть тетрадей «*Fermenta cognitionis*» и пятитомник «Лекции по спекулятивной догматике»¹⁴⁹ содержат до некоторой степени связное изложение его учения, с которым лучше всего можно познакомиться из сочинений его неутомимого приверженца Франца Гофмана, в особенности из труда «Спекулятивное рассмотрение вечного самопорождения Бога»¹⁶⁰. Учение Баадера представляет собой богатую антологию и основанными на этимологии доводами попытку слияния бемевской мистики с кантовскими и фихтевскими идеями. Речь идет о построении теогонического процесса с указанием на параллелизм, существующий между этим процессом, с одной стороны, и грехопадением и искуплением человека — с другой. В сущности, это учение является теософским истолкованием построения истории с религиозной точки зрения. Развитие и индивидуума, и мира определяется в начальном пункте грехопадением, в конечном — искуплением, и должно быть понято при помощи этих событий. В то же время это развитие содержит в себе самоосвобождение Божества от его темной первичной сущности,

самоосвобождение, являющееся следствием полного и абсолютного самопознания.

Те же теософские и теогонические мысли Якоба Бёме усвоил и Шеллинг. Но их фантастичность умерялась у него ясностью мыслей Канта, а именно, кантовской философией религии, которая несомненно во многих отношениях была очень близка к этим проблемам и, со своей стороны, также пыталась дать умозрительное истолкование учения о грехопадении и искуплении. Можно прямо утверждать, что великие произведения Канта оказывали свое влияние в том же порядке, в каком они появлялись. Элементарная философия Рейнгольда опиралась главным образом на «Критику чистого разума». Учение Фихте ближе всего стоит к «Критике практического разума». Натурфилософия Шеллинга и принятое философией эстетическое направление обусловлены «Критикой способности суждения», а «учение о свободе» примыкает отчасти к «Религии в пределах только разума», и особенно — к теории умопостигаемого характера, игравшей в этом труде такую важную роль.

355

Шеллинг. Учение о свободе

Учение о свободе было развито Шеллингом в сочинении «Философские исследования о сущности человеческой свободы». Это учение ему пришлось защищать против неуклюжих нападок Якоби в грубо и колко написанном возражении «Памятка о «Божественно существе и его откровении» господина Ф. Г. Якоби» и против упреков Эшенмайера — в издаваемом им «Всеобщем немецком журнале для немцев»¹⁵¹.

Теософская проблема состоит прежде всего в том, что все конечное должно иметь свою основу в Абсолюте и вместе с тем принадлежать ему. Следовательно, и Абсолют должен иметь свою основу в самом себе. В нем надо отличать основу его существования от полного действительного существования, природу в Боге от законченного Бога, *Deus implicitus* от *Deus explicitus*¹⁶², его альфу от его омеги. Находящийся же между ними мир самостоятельных единичных вещей следует понимать как процесс развития от начального пункта до конечного. Вселенная есть саморазвитие Божества в себе, из себя и к себе. Она является единой линией, которая ведет от несовершенного к совершенному, от природного к духовному, от греховного к святому. Началом этого развития является, следовательно, основа в Боге, первооснова, безосновность («*Ungrund*»), или бездна («*Abgrund*»), как еще иначе называет ее Шеллинг. Она есть абсолютная тьма, простое бытие, неразумное существование, первоначальный случай, который не необходим, но именно просто существует. Но в этой основе должна быть уже дана

возможность более совершенного, которая может существовать лишь в виде влечения, темного тяготения, бессознательного стремления. Первооснова, таким образом, является *темной, бессознательной волей*. «В последней инстанции нет никакого другого бытия, кроме воли». Но стремление этой воли опять-таки не может быть направлено ни на что другое, кроме Абсолюта — его целью служит исключительно то, чтобы его темная основа открылась самой себе. Это стремление есть стремление к самообъективированию воли. Таким путем оно постоянно порождает в Боге изображение его самого, его самообнаружение, а последнее состоит в вечных идеях, в той сознательной природе в Боге, которую Бёме назвал *sophia*^{1/3}. Таким образом, к бессознательной воле присоединяется разум.

356

И вот беспорядочные силы темной воли разъединяются и из противоположности между разумом и тем темным тяготением возникает мир, в котором господствуют оба начала: разум в законосообразности, целесообразности и красоте явлений, и воля в том вечно неисполнимом влечении, которое как покрывало горя и страсти простирается над всем наличным бытием. Судьба же этого мира состоит именно в том, что по непонятной свободе, заложенной в сущности воли, которая сама по себе вовсе не необходима, он стал самостоятельным, частная воля эмансипировалась от воли всеобщей. Поэтому и вся судьба мира зависит от отношения индивидуальной воли к воле универсальной. В природе индивидуальная воля связана, и над ней безусловно господствует воля универсальная, представляющаяся здесь в виде априорно познаваемых, то есть разумных законов. В таком же взаимоотношении они находятся и в сфере животных влечений, в которой царствует только психологический механизм. Это — то самое отношение, которое Кант и Фихте обозначали в своей философии истории как райское состояние невинности и инстинкта разума. Индивидуальная воля впервые восстала против универсальной в человеке, и это происхождение зла никогда не может быть понято из законов природы. Грехопадение — это иррациональное, довременное действие умопостигаемого характера. Начавшись с него, весь процесс истории имеет своей задачей лишь преодоление индивидуальной воли волей универсальной. Но после того, как первая стала однажды самостоятельной и, как таковая, уже не может быть уничтожена, такое преодоление возможно лишь тем путем, что сама же индивидуальная воля воспримет в себя универсальную и таким образом превратится в нее. Таким образом, индивидуальная воля должна в силу собственного познания и собственного намерения вернуться к тому отношению подчинения, которое бессознательно господствует в природе. В этом состоит задача нравственной и религиозной жизни. Так в шеллинговском учении о свободе взгляды Канта и Фихте на философию истории подводятся под теософскую точку зрения. Процесс истории рассматривается теперь Шеллингом по отношению к природе, как высшее

откровение Божества. Достижение цели, полное подчинение воли индивидуальной воле универсальной, что, конечно, отодвигается в бесконечную даль конца истории, представляется ему как возвращение вещей к Богу, то есть возвращение Божества к самому себе, как законченное самообнаружение первоосновы, как *Deus explicitus*.

357

Шеллинг. Учение о свободе. Шопенгауэр

Кто следил за этим изложением, будучи уже знаком с учением **Артура Шопенгауэра** (являясь продуктом нашего времени, оно как правило, известно современникам), тот видел, как постепенно один за другим появлялись те камни, из поразительной комбинации которых составила блестящая мозаика его системы. Быть может, ни один из великих философов не находился в таком заблуждении относительно своего положения в истории мысли, ни один из них своим изложением так сильно не скрыл истинный исходный пункт своих воззрений, как Шопенгауэр. Кто читает его труды, не обладая историческими познаниями, легко может подумать, что единственным предшественником его был Кант и что, исходя из него, Шопенгауэр пошел дальше в совершенно противоположном направлении, которое не имело ничего общего с течениями, обозначаемыми именами Фихте и Шеллинга. В действительности же Шопенгауэр, в силу внутренних противоречий собственной личности, только видоизменил — правда, в высшей степени оригинальным образом — основную мысль этого общего развития, и его огромное преимущество перед другими последователями Канта заключается главным образом в том, что он был первоклассным писателем. Ни один мыслитель философской литературы всех народов не умел формулировать философскую мысль с такой законченной ясностью, с такой конкретной красотой, как Шопенгауэр. У него был дар представлять в действительно блестящем и прозрачном изложении множество принципов, не созданных им самим, а лишь переведенных со школьного языка, и облекать общее мировоззрение немецкого идеализма в такие меткие выражения, которые не могли не оказать своего влияния, когда сочинения Шопенгауэра стали распространяться среди широкой публики. С другой стороны, это влияние еще усиливалось его своеобразной индивидуальностью, сильно выраженные черты которой со стихийной силой прорывались сквозь логические исследования его учения и, казалось, обращались непосредственно к самому читателю.

Шопенгауэр был сыном данцигского¹⁵⁴ коммерсанта. Он родился в 1788 году. После продолжительных путешествий он был вынужден, по настоянию отца, заняться торговым делом. Когда впоследствии он стал самостоятельным и его мать, известная писательница-романистка, поселилась в Веймаре, он принялся за пополнение своего научного образования. В 1809 году

Шопенгауэр поступил в Геттингенский университет, затем слушал лекции Фихте в Берлине.

358

Возвратясь впоследствии в Йену и Веймар, он находился в близких дружеских отношениях с Гете. Период с 1814 по 1818 год он провел в Дрездене, работая над своим главным произведением, затем путешествовал по Италии, и в 1820 году приобрел право на чтение лекций в Берлинском университете в звании приват-доцента. Ничтожный успех, который он имел на кафедре (что повторилось и через три года, когда он после трехлетнего путешествия снова пытался заняться академической деятельностью), заставил его отказаться от академической деятельности, и с 1831 года он удалился во Франкфурт-на Майне, где в будирующем одиночестве, ведя жизнь чудака, прожил до самой смерти, наступившей в 1860 году.

Уже само заглавие его главного произведения — «Мир как воля и представление»¹⁵⁵ — указывает на упомянутую выше счастливую способность писателя придавать философской мысли популярную форму. Кантовское противоположение вещи в себе явлению, феноменалистическое учение о том, что мир нашего опыта и рассудочного познания есть только мир представления, перенесение метафизической точки зрения из теоретического разума в практический, тезис, что истинная сущность вещей состоит в воле — все эти основные положения учений Канта, Фихте и Шеллинга нашли свое выражение в этом заглавии. Мир явлений есть лишь представляемый мир. Поэтому для Шопенгауэра в нем есть что-то призрачное. Мир — это покрывало, закрывающее от нас истинную сущность, он вводит нас в заблуждение, если мы принимаем его за эту сущность. Шопенгауэр развивает эти мысли, в частности, применительно к понятию *причинности*, которому посвящена его остроумная докторская диссертация «О четверояком корне закона достаточного основания»¹⁵⁸. Главное достоинство этого произведения состоит в том, что здесь точно проведено различие между метафизическим отношением причины к действию, с одной стороны, и логическим отношением основания к следствию — с другой. Хотя Шопенгауэр и выдвинул еще два «корня» закона достаточного основания — математические отношения и «мотивацию», — но впоследствии он подчинил последний (мотивацию) принципу причинности, а первый (основание математических отношений) подвел под принцип основания познания. Причинность в ее метафизическом значении Шопенгауэр считал единственным, что есть истинного в кантовской системе категорий.

359

Шопенгауэр. Метафизическая потребность

Он определяет ее как основную функцию рассудка, соединение которой с чистыми формами чувственной интуиции, пространством и временем, впервые порождает представление объективного мира (подобный подход мы уже встречали у Фихте в теоретическом наукоучении). Пользуясь физиологическими исследованиями, Шопенгауэр проводит ту мысль, что без содействия причинности не может иметь место ни одно чувственное восприятие, что только через нее проецируется ощущение в образе внешнего предмета. Эта теория, разработанная им главным образом в области оптики и названная *интеллектуализированием чувственного восприятия*, позже, вследствие того, что ее принял Гельмгольц, оказала значительное влияние на физиологию.

Причинность, как единственная основная форма функции рассудка, служит вместе с тем для Шопенгауэра и единственной руководящей нитью познания. Но в силу этого последнее ограничивается лишь явлениями, оно может только непрерывно переходить от одного обусловленного к другому обусловленному и при этом движении не видит конца ни впереди, ни позади себя. Говоря точнее, познание не в состоянии выдвинуть понятие первой причины, которая сама уже не была бы обусловлена никакой другой причиной. Причинность — не фиакр, которому можно приказывать остановиться там, где захочется, она, как метла в руках у гетевского ученика волшебного искусства, будучи раз приведена в действие, не может уже быть остановлена. Как для Якоби, так и для Шопенгауэра всякое познание есть лишь не имеющая ни начала, ни конца цепь причинно-необходимых отношений между явлениями. Но человеческий дух чувствует вместе с тем потребность в том, чтобы усмотреть целое опыта в его внутренней связи, увидеть явления в их общности и понять единство, проявляющееся в их смене. Коль скоро Шопенгауэр именно таким образом определяет *метафизическую потребность*, то тем самым он без всяких доказательств отождествляет ее с пантеистической предпосылкой, допускающей, что в основе явлений лежит абсолютное единство мира. Пространство и время составляют «*principium individuationis*»^{16,7}, принцип множественности и изменчивости. Но он имеет значение только для явлений, для мира как представления. Вещь же в себе есть абсолютное единство, остающееся скрытым позади явлений. Она подобна вечно неизменной идее, противостоящей множественности преходящего чувственного мира, пребывающего в постоянном становлении.

360

Даже если бы Шопенгауэр не заявлял об этом сам, то все-таки не было бы никакого сомнения, что это убеждение навеяно на него знакомством с учением Платона, заняться изучением которого ему усиленно советовал его учитель в Геттингене Энезидем-Шульце.

Абсолютное мировое единство не может быть предметом причинного познания. Оно не может быть познано посредством научного метода. И если задача философии сводится к тому, чтобы дать удовлетворение метафизической потребности, то эта задача должна решаться не посредством специфической научной работы, а скорее путем гениальной интуиции, при помощи которой философ «истолковывает» связи опыта. Это воззрение определяет положение Шопенгауэра относительно всех других направлений немецкой философии. Прежде всего, он оказывается в противоречии со стремлением разрабатывать философию особым методом, как априорную науку о понятиях. Шопенгауэр прямо отрицает, что какой-нибудь великий мыслитель приходит к своему учению при помощи метода. Скорее он думает, что лишь ученики и последователи с трудом и неискусно вычленяют метод из гениального творения самостоятельного мыслителя, подобно тому, как эстетик находит правила искусства в произведениях великого художника. Отсюда само собой получилось, что Шопенгауэр пришел к такой же точно параллели между философским и эстетическим творчеством, какую проводили романтики, и его стремление к художественно-созерцательной философии несет на себе отпечаток времени слияния поэзии и философии. Поэтому никто не был ему так неприятен, как Гегель, который хотел (по существу получилось так, что только хотел) положить конец этому слиянию и снова преобразовать философию в чистую науку, исходящую из понятий. С другой стороны, Шопенгауэр обнаруживает самое тесное соприкосновение своего учения с опытом. Его философия только и стремится к тому, чтобы объяснить опыт. Но это возможно исключительно благодаря раскрытию в непосредственной интуиции тайного родства и сокровенной сущности всех явлений. Метафизическое познание может быть приобретено не посредством мышления, ограниченного пространством, временем и причинностью, но лишь путем непосредственного постижения сущности вещей. Шопенгауэр, желая так удовлетворить метафизическую потребность, чтобы при этом не выйти за пределы кантовской теории познания, приписывает человеку способность к интеллектуальной интуиции, хотя и избегает этого термина, и ему не следовало бы так потешаться над Фихте и Шеллингом, которым он подражает в этом случае.

361

Шопенгауэр. Воля, как вещь в себе

Он очень гордился тем, что обладает этим гениальным «взглядом на целое опыта», взглядом, который не может быть приобретен работой научного познания, но является лишь даром привилегированного духа. И сам он действительно обладал гениальной непосредственностью интуитивного усвоения вещей, а равно и счастливой способностью к художественной передаче этого познания.

К тому же даже характер гениальной интуиции у Шопенгауэра точь-в-точь такой же, как и у Фихте. Субъективное умозрение показывает, как и у Фихте, что истинная сущность личности, лежащая в основе всякого представления и всякого явления, есть *воля*. Когда субъект созерцает свою собственную сущность, он познает, что все его сознание есть лишь его явление самому себе, тогда как характер, или воля, служит его истинной и неизменной сущностью. Из этой интуиции Шопенгауэр выводит (исключительно по принципу *εν χα'ι παν*), что метафизическое исследование *per analogiam*[^] должно считать волю той всеобщей вещью в себе, которая лежит в основе всех без исключения вещей. Все силы и влечения, представляющиеся в явлениях, суть лишь обнаружения единой бесконечной воли, которую внутренняя интуиция позволяет нам постичь, как нашу сущность. При этом, конечно, из понятия воли должен быть удален признак сознательного намерения — только *бессознательную волю* можно отождествлять с силой и влечением. Только так и понимал волю Шопенгауэр, хотя он и не вдавался в объяснения того, в каком именно смысле у него применяется это слово. Но как раз это, как легко заметить, порождает известную двусмысленность его учения, так как при случае это же самое темное мировое влечение опять наделяется им такими же признаками, какие свойственны одной лишь сознательной воле.

По поводу отношения между волей как вещью в себе и миром явлений в учении Шопенгауэра господствует характерный разлад, который присущ ему и в личном плане. По гносеологическому обоснованию, а тем более согласно учению о причинности, воля в шопенгауэровской метафизике ни в коем случае не может быть названа причиной явлений. Поэтому чувственный мир считается у него, совершенно по-кантовски, только «объективацией» воли, то есть формой, в которой вещь в себе является в представлении.

362

Однако, как у Канта, так и здесь, говорится, что «основа» явления лежит в вещи в себе. Таким образом, при выработке системы, по крайней мере, в способе выражений, а много раз и по существу дела, шопенгауэровская «воля» опять становится той творческой мировой силой, которая порождает мир.

Мир в себе есть, следовательно, мир как воля. Резче, чем у кого бы то ни было, выступает у Шопенгауэра тот факт, что и в немецкой философии понимание мира содержит в себе главным образом метафизическое переосмысление психологических воззрений. Докантовская философия всегда рассматривала представление как *prius*¹⁵⁹, а волю — как нечто, им определяемое. Этим объясняется и ее детерминизм, и понимание логических законов, как законов природы, и интеллигибельный фатализм, проявившийся в системе Лейбница. Послекантовская же философия видит в воле — в этом

отношении очень типично учение Фихте о вторичном характере сознания — определяющую сущность духа, а представление рассматривает лишь как форму ее проявления: отсюда вытекают учение о свободе, примат практического разума над теоретическим, учение о воле как о вещи в себе. Следовательно, в этом отношении Шопенгауэр стоит полностью на точке зрения наукоучения. Но он, вместе с тем, отходит от этой философской системы, так как совершенно иначе понимает сущность воли. Правда, он согласен с Фихте в том, что воля, как вещь в себе, направлена исключительно на саму себя: она не является ничем иным, как только волей хотеть, или — так как по этому учению вся жизнь есть явление воли и в своем глубочайшем основании опять-таки только воля — «волей к жизни». Но Фихте определял это действие ради действия, это стремление ради стремления как нравственный и, следовательно, практический разум. Шопенгауэр же вычеркивает это добавочное определение, и в этом все его отличие от Фихте. Пожалуй, если рассматривать дело чисто внешним образом, можно сказать, что в этом он более последователен, чем Фихте. Ведь простое формальное определение «действия ради действия» на самом деле еще не определяет содержания нравственного деяния, а истолковывается Фихте в этом смысле исключительно лишь в силу его личного убеждения и из уважения к категорическому императиву Канта. Шопенгауэр же совершенно строго строит понятие бессознательной воли: ведь она не хочет ничего другого, как только хотеть, а потому содержит в самой себе такое собственное бесконечное продолжение, которое не имеет никакого телеологического содержания, почему она и является абсолютно неразумной волей.

363

Такое направление еще в большей степени, нежели принципиальное отрицание метода, способствовало превращению шопенгауэровского учения в иррационализм. Сознание со всеми его разумными формами есть лишь явление. Сущность же, представляющаяся в нем, есть абсолютное неразумие воли, которая всегда хочет только хотеть. Вследствие такого изменения философия Шопенгауэра становится как бы карикатурой на фихтевское учение. Оба рассматривают волю, как первоначало всех вещей, но черты нравственного хотения, которое является принципом наукоучения, искажаются у Шопенгауэра, превращаясь в неразумие слепого и бессодержательного влечения.

Этим объясняется достойное внимания противоречие, проходящее красной нитью через все учение Шопенгауэра, тоже напоминающее своими следствиями как раз шеллинговское учение о создании мира из бессознательной воли и разума. Как явление воли, чувственный мир должен быть целесообразным, то есть разумным, но как явление неразумной воли, он должен носить на себе печать этой неразумности. Таким путем у Шопенгауэра удивительным образом соединяется телеологическое

рассмотрение природы с пессимизмом, который служит отражением его личного взгляда на мир, и, чтобы еще более усилить противоречие, сюда еще присоединяется новое затруднение: как объяснить, что этой неразумной первичной воле пришла блажь проявиться в образе разумного сознания (вопрос, который столь же трудно решить, как и обратную проблему, возникающую при оптимизме теоретического разума), почему благая мудрость вызвала к жизни мир, полный бедствий и греха.

Натурфилософия, изложенная Шопенгауэром в сочинении «О воле в природе. Обсуждение подтверждений философии автора эмпирическими науками, полученных со времени ее опубликования»¹⁰⁰, показывает три главных ступени «объективации» воли. Самая низшая форма проявления воли — механическая причина, в более высокой форме она проявляется как органическое раздражение, и, наконец, в законченном виде, в животном существе — как мотив, сознательно определяющий его действия. Таким образом, природа представляет собой последовательный ряд ступеней обнаружения воли, в котором последняя постепенно переходит от чисто внешней к внутренней форме причинности.

364

Следовательно, смысл всего процесса причинности в природе заключается в том, что воля в ней превращается из бессознательной в сознательную форму явлений. Таков общий итог, в котором, при всем различии логической формулировки, мы, очевидно, снова встречаемся с основной мыслью шеллинговской натурфилософии. Это родство Шопенгауэра и Шеллинга коренится в их общей зависимости от Фихте, который всякую силу и всякое влечение понимал как действие «воли». Для Шеллинга сокровенная сущность природы есть влечение к тому, чтобы стать «я», а для Шопенгауэра — бессознательная воля, достигающая в конце концов сознания и разума. Но всеобщность того «истолкования», к которому прибегал Шопенгауэр в своем метафизическом понимании опыта, мешала ему так насильственно обходиться с физическими данными естествознания, как это делал Шеллинг и его последователи, а потому шопенгауэровское учение на деле более согласовалось с эмпирической наукой, чем системы других философов со времени Канта. В этом главная причина того, что впоследствии учение Шопенгауэра получило относительно большое распространение среди естествоиспытателей. Воззрения Шопенгауэра на природу приближаются к положениям шеллинговской философии позднейшего периода еще и в том отношении, что он так же определял силы, законы и родовые типы как неизменные идеи, в которых, в вечной смене, обнаруживается постоянная сущность воли. И у Шопенгауэра тоже чувствуется влияние платоновского элемента, только его трудно согласовать с утверждением, что всеединая воля индивидуализируется впервые посредством пространства и времени, идеи же, как нечто беспространственное и вневременное, образуют

промежуточную ступень между чувственным миром и волей, подобно тому, как у Платона они находятся между чувственным миром и идеей блага.

То, что сейчас было сказано об идеях в природе, приложимо, по шопенгауэровскому учению, и к индивидуальным характерам. Они тоже заключают в себе индивидуацию воли, которая должна предшествовать пространственно-временной форме явления. В этом отношении Шопенгауэру настолько повезло, что он смог констатировать полное согласие между двумя наиболее чтимыми им мыслителями, Платоном и Кантом, и он развил дальше учение об *умопостигаемом характере*, интерес к которому был вновь пробужден шеллинговским учением о свободе.

365

Шопенгауэр. Натурфилософия. Пессимизм

Так как мотивация уже была признана одной из форм природной причинности, то Шопенгауэр допускает полный детерминизм в развитии эмпирического характера и в генезисе всех его поступков. Но за все это «явление» в совокупности он тоже делает ответственным умопостигаемый характер, из непостижимой свободы бытия которого вытекает вся необходимость действия. В сущности, значит, и здесь свободные индивидуальные характеры являются вещами в себе, которые, совершенно так же, как и у Канта, играют роль причины явления.

Поскольку у Шопенгауэра понятие воли определялось исключительно с формальной стороны и было лишено этических признаков, ему пришлось искать для *этики* совершенно другое обоснование, чем то, что было у Канта и Фихте. В его учении воля не определяется «долженствованием», а потому он был вынужден полностью отвергнуть императивную форму моральной философии. Шопенгауэр возвращается к прежнему воззрению, согласно которому задача моральной философии — не устанавливать заповеди, а давать метафизическое и психологическое объяснение действительной нравственной жизни. Вследствие этого в своем исследовании он обращается к *эвдемонизму* и рассматривает стремление к наслаждению как основной побудительный мотив эмпирической жизни воли. Эгоистическая форма мотивации зависит исключительно от заблуждения, будто бы единичные существа существуют сами по себе. В действительности же они составляют всего лишь одну и ту же единую волю, которая в дифференцированном виде проявляется в пространстве и времени*, а с этой точки зрения, все, что бы мы ни сделали другому существу, зло и добро, оказывается обращенным на нас самих. На этом основывается возможность той этической мотивации, при которой индивидуум относится к чужому интересу как к своему собственному. Но основной формой альтруизма Шопенгауэр считает не столько «доброжелательное расположение», сколько *сострадание*. Такой

взгляд есть следствие *пессимизма*, непосредственно связанного у него с самим понятием воли. Ведь воля, которая всегда хочет только хотеть, по самой своей сущности навсегда остается неудовлетворенной.

В этом месте обнаруживается несоответствие учения о вневременном состоянии индивидуумов как вещей в себе и метафизическим обоснованием этики — различие, если вообще и замеченное Шопенгауэром, то во всяком случае лишь в более поздний период творчества.

366

Как раз тем, что она достигает своей цели, она снова порождает себя, так что в проявлении воли, осознаваемом нами, с ней необходимым и неустранимым образом связано чувство сострадания.

Конечно, против этой аргументации можно возразить, что если воля ничего больше не хочет, как только хотеть, то ведь она непрерывно через саму себя достигает своей цели и таким образом ее стремление постоянно оказывается удовлетворенным. Поэтому Шопенгауэр всегда обосновывал пессимизм эвдемонистически, уделяя этому наибольшее внимание, и старался на основании фактов доказать неисполнимость стремления к наслаждению. Ведь и пессимизм самого философа объяснялся — поскольку он не был просто теорией наблюдающего зрителя — эгоистическими чувствами, большой претенциозностью и окрашенными всем этим переживаниями. В своей философии Шопенгауэр неустанно клеймит легкомыслие расхожего оптимизма, который перед лицом бедствий реальной жизни ухитряется проповедовать непостижимую целесообразность и мудрость мирового устройства. Шопенгауэр показывает, что ничтожному количеству чувства удовольствия, возможному в этом мире, в лучшем случае постоянно предшествует значительно большее количество неудовольствия, вызываемого еще неудовлетворенным влечением. Поэтому он рассматривает страдание как положительное чувство, а удовольствие — лишь как уменьшение страдания. Таким образом, этот пессимизм, вплоть до отдельных частей его учения, представляет собой перевернутую теорию лейбницевской теодицеи, это — вывернутый наизнанку оптимизм. И тот, и другой являются противоречивыми ответами на эвдемонический вопрос, принципиальную ошибочность постановки которого понял уже Кант. Но потому-то сострадание и является у Шопенгауэра основным этическим чувством. Для него нравственный поступок состоит в облегчении чужого несчастья и только затем уже — в деятельной любви к чужому благу. Следует также отметить, что, исходя из своих принципов, Шопенгауэр оказался единственным из всех европейских философов-моралистов, кто распространил нравственное обязательство сострадания и любви и на животных.

Однако и это этическое действие остается всего лишь паллиативом. Страдание неотделимо от сущности воли, и полное уничтожение бедствий мира возможно лишь в том случае, если будет подрезан их глубочайший корень — сама воля. В конце концов, нет никакой пользы в том, что воля получает альтруистическое направление вместо эгоистического, так как ведь и оно всегда ведет лишь к бедствию.

367

Шопенгауэр. Пессимизм. Упразднение воли

Есть только одно спасение от страдания — уход в Ничто. Но такого спасения нельзя достичь прекращением земной жизни, потому что индивидуальная воля есть неразрушимая вещь в себе, и немедленно создала бы новую форму своего проявления. Метемпсихоз превращает самоубийство в глупость. Уничтожение должно относиться не к объективации воли, ему следует поразить ее самое. Лишь тогда, когда перестанет существовать воля, прекратится и страдание, которое она с необходимостью влечет за собой. Выше этического действия стоит квиетизм *упраздненной воли*, выше деятельной любви — аскетическое отчуждение от мира, усмотрение тщетности всякого стремления и полное умерщвление всех влечений. Восточное мистическое учение о растворении единичного греховного существования в божестве превращается здесь в идеал абсолютного уничтожения. Второе учение Фихте видело в нравственной жизни лишь подготовку к высшему «блаженству» созерцания Бога, для Шопенгауэра таким блаженством служит Ничто — прекращение всякой жизни воли есть в то же время и абсолютное уничтожение. Ведь в его учении за волей не кроется, как это было во втором учении Фихте, абсолютное бытие, которое могло бы стать объектом «созерцания» для лишенного воли интеллекта. Изложение этого заключительного учения иллюстрируется у Шопенгауэра аналогиями, заимствованными из индийской философии, отрывки которой стали в то время впервые известны в Европе. Кающиеся мудрецы с берегов Ганга, которые, освободившись от обманывающего их покрывала майи, погружаются в нирвану, являются для него философским идеалом, хотя он и не следовал ему в личной жизни. Конечно, остается совершенно непонятным, каким образом могло бы осуществиться такое упразднение воли при ее метафизических определениях, поэтому Шопенгауэр объявляет его возрождением, которое составляет такую же тайну, как и свобода. В этом отрицании воли к жизни, в полном уничтожении всех, даже нравственных, влечений он усматривает истинно религиозный акт. Оно же составляет для него и глубочайшее содержание христианства, пессимистическая сторона которого, ясно обозначившаяся в потребности искупления, тщательно выдвигается им на передний план в противоположность оптимистическому догмату о божественном создании мира и управлении им.

Таким образом, философ приходит к такому парадоксу: он устанавливает религиозное поведение без веры в Божество. У Фихте, в первом его учении, было подобное сочетание: он тоже допускал не веру в существование божественного существа, а лишь веру в абсолютный нравственный идеал. Однако шопенгауэровская воля неразумна и поэтому его идеал — Ничто. Однако ни идеал Фихте, ни эта неразумная воля не могут быть названы Богом, поэтому Шопенгауэр приходит к «атеистической религии» буддизма.

Абсолютное упразднение воли уничтожило бы вместе с ней и ее общую форму проявления, что было бы равносильно концу мира. Следовательно, для Шопенгауэра такое упразднение служит тем, что Кант назвал бы предельным понятием, или идеей. Но при этом Шопенгауэр подчеркивает неисполнимость подобного упразднения в мире явлений и поэтому не рассматривает его как цель, к которой мог бы стремиться мир путем постепенного развития. Воля не так глупа, чтобы работать во имя своего уничтожения. Вследствие этого Шопенгауэр относится совершенно отрицательно к философско-историческим тенденциям учения Канта. Он не признает никакого прогресса в историческом процессе: для него история — это лишь вечное бессмысленное повторение тех бедствий, в которые ввергается воля к жизни. Мировоззрение Шопенгауэра полностью антиисторично и его иррационализм обращается прежде всего против истории, в которой он не допускает ни малейшего следа разума. В этом он, во всяком случае, является самым последовательным из противников Гегеля.

Однако и в пределах мира явлений Шопенгауэр все-таки допускает частичное уничтожение воли, что может обеспечить ей истинное блаженство и в этом мире. Вообще, интеллект есть явление воли и определяется ею. Согласно принципу примата практического разума, влечение к мышлению лежит в воле. Но существует возможность, благодаря которой интеллект освобождается от воли. Там, где ему удастся незаинтересованным образом созерцать и мыслить, там замолкает, хотя бы на мгновения, несчастная, безумная воля и там получается при простом созерцании интеллектуальное удовольствие, действующее как искупление от бедствий, порождаемых жизнью влечений. В связи с этим становится ясно, какое значение должно было приобрести для Шопенгауэра кантовско-шиллеровское понятие незаинтересованного созерцания.

Шопенгауэр. Упразднение воли. Шеллинг

Оно имеет для него почти такую же ценность, как ирония для романтиков, то есть является наслаждением фантазии, освободившейся от всякой работы воли. В мире явлений оно представляется ему как осуществление

религиозной потребности в уничтожении воли. Но Шопенгауэр признает за ним и более общую, а не только эстетическую цель. Незаинтересованное созерцание доставляет эстетическое наслаждение природой и искусством, незаинтересованное мышление порождает науку. При эстетическом и научном отношении к вещам интеллект освобождается от воли и это выражается в том, что в обоих случаях он направляется не на частности единичных явлений, но на общее — на идею, на закон, действующий в них. Таким образом, и Шопенгауэр становится пророком той образованности, для которой религией служат искусство и наука, и которая в них находит искупление от страдания в жизни. Интеллектуальное наслаждение — это драгоценное самоосвобождение, отвоеванное разумным сознанием от темной неразумной основы мира. Таким образом, в конце шопенгауэровской философии явно и отчетливо выступает диалектический принцип противоречия, из которого она исторически вышла: неразумная воля произвела — если б только знать как! — разумное сознание, назначение которого состоит в том, чтобы преодолеть ее. Этот разлад между волей и интеллектом господствует над всей философией Шопенгауэра, он сообщает единство его учению так же, как и его личности, и его жизни.

Шопенгауэровская система показывает, что Шеллинг не был одинок на том пути, который впервые его привел к понятию бессознательной иррациональной мировой основы. Но сам **Шеллинг** пошел еще дальше в этом направлении. Он все больше и больше убеждался в том, что хотение есть что-то самое высшее, нечто, что должно быть обозначено как непостижимый первичный факт. Про хотение можно сказать только то, что оно существует, но не то, что оно необходимо, и в этом смысле оно — «первичный случай». Шеллинг осмеивает всякую попытку вывести хотение из каких-либо принципов разума, напротив, оно уже существует среди разумного мира и даже является глубочайшей основой, на которой зиждется этот мир. Вся система конечных вещей устроена разумно и может быть выведена из разума, а потому и доступна априорному познанию. Но тот факт, что система вообще существует, что она развилась из Абсолюта, что это есть «отпадение» вселенной от Бога, отпадение разума от иррациональной мировой основы — все это не может быть выведено рационально.

370

Поэтому Шеллинг называет теперь весь рационализм, включая и свою прежнюю систему тождества, в особенности же учение Гегеля, наукой о конечном, или отрицательной философией, а мнение, что в этой науке содержится вся философия, объявляет самым тяжким из всех заблуждений. Напротив, она нуждается в дополнении «положительной», или «позитивной философией», предметом рассмотрения которой служит эта неизъяснимая мировая основа и ее развитие в разумный мир. Но сама эта положительная философия не может содержать в себе рациональную дедукцию. Она должна

опираться на опыт, в котором проявляется неразумная мировая основа. Положительная философия претендует на то, чтобы быть *метафизическим эмпиризмом*. Осознание того факта, что в явлениях существует какой-то неразлагаемый разумом остаток, требует дополнения рационализма посредством опыта. К такому выводу пришел в конце концов Шеллинг, этот представитель априорной философии в ее различных направлениях. Но, согласно его логическим предпосылкам, этот опыт не может ориентироваться на единичные конечные факты, так как они принадлежат к разумному мышлению. Это может быть только тот опыт, из которого разум узнает о существовании бесконечной мировой основы, то есть религиозное сознание. Следовательно, принципиально Шеллинг развивает, в сущности, ту же мысль, что и Якоби. Но при этом он исходит из сознания не в индивидуальной форме, как это делал Якоби, и что сделало бы невозможной всякое философское осмысление предмета, но, напротив, проводит ту мысль, что эта сама абсолютная мировая основа развивается в разумной вселенной и что, таким образом, отдельные моменты ее сущности должны обнаруживаться в тех различных представлениях о ней, какие порождены разумом мира явлений в его сознательной форме. Следовательно, метафизический опыт положительной философии есть не что иное, как жизнь религиозных представлений человечества в ее историческом развитии. Метафизический эмпиризм — это эмпиризм откровения не в личной или в какой-либо особой конфессиональной форме, а, скорее, в совокупности тех представлений, в каких вообще когда-либо являлась мировая основа разумному сознанию. Значит, в круг этого опыта войдет не только божественное Откровение как предмет непосредственной веры, но и та наивная форма, в которой проявляется естественное представление о сущности Божества, то есть мифологическая форма богосознания.

371

Шеллинг. Позитивная философия. Мифология и религия

Поэтому положительная философия оказывается *философией мифологии и откровения*. Здесь старик Шеллинг снова возвращается к интересам, которые занимали его еще юношей и о которых он никогда не забывал. Еще будучи восемнадцатилетним, написал он работу «О мифах, исторических сказаниях и философиях древности»¹⁶¹. В заключении «Философии искусства» он намекал, что, может быть, натурфилософия окажется пригодной для создания новой мифологии, посредством которой мог бы быть возобновлен старый священный союз искусства и религии. В этом русле им было задумано сочинение, давно обещанное под заглавием «Мировые эпохи»¹⁶². В тридцатые годы оно было частью разработано, началась работа над его изданием, но затем Шеллинг забрал рукопись. Наконец, план этого произведения был положен им в основу лекций, читанных в Берлинском университете¹⁶³. Широкой публике сначала стали известны только

неопределенные слухи, затем недостоверный комментарий Фраунштедта («Лекции Шеллинга в Берлине»¹⁶⁴) и карикатурного характера брошюра под заглавием «Наконец открывшаяся позитивная философия откровения»¹⁶⁵, которую выпустила 1843 году на основании записей слушателей, лично задетых этими чтениями, противник Шеллинга, рационалист Паулюс. Только в собрании сочинений были опубликованы, в виде четырех томов второго отдела, собственные записи Шеллинга, набросанные им для этих лекций, и таким образом появилась возможность составить представление об этом великом плане, осуществляемом им посредством удивительных построений. Уже с самого начала противники Шеллинга не скупилась на такие выражения, как мистика, гностицизм и т. д., к их тем охотнее повторяют и перепечатают, поскольку благодаря им слагают с себя обязанность прочитать и понять эти четыре тома. Нет никакой необходимости искать в этой последней фазе развития Шеллинга спасение для будущего, но все же нельзя не признать в этих трудах величия цели, ученой разносторонности, а также и поразительной способности к подбору и осмыслению огромного материала. Так как, согласно прежнему принципу Шеллинга, развитие мира тождественно развитию Божества, то мы имеем здесь *философию религии в форме философской истории религии*. При этом через все произведение проходит основная диалектическая мысль, что при развитии мифов и свидетельств откровения постепенно выступают в своей обособленности отдельные моменты божественной сущности и что только абсолютный синтез всех этих моментов содержит полное познание этой сущности.

372

Таким образом, принцип, примененный Шеллингом к теософии, является как раз принципом гегелевской философии и вообще гегелевской системы, и хотя Шеллинг постиг все значение иррационального момента, тем не менее до конца оставался диалектиком. В частности проведение этого плана, конечно, было обусловлено тогдашним состоянием исследований мифологии и гипотез, и нельзя отрицать, что и здесь Шеллинг повсюду сумел удачно внести идейную связь в разрозненный материал. Конечно, при этом ему случалось столь же произвольно обходиться с историческими фактами, как когда-то с физическими. Весь материал снова подчинился под его рукой триадической схеме, и понятие Бога, которое должно было получиться как бы в виде осадка всей истории религии, оказалось представленным восходящим рядом трех ступеней развития. Первую ступень естественно образует то слепо необходимое бытие воли, темное тяготение к жизни, которое уже в «учении о свободе» было обозначено как вечная природа в Боге и которое можно было бы назвать шопенгауэровской волей. В диалектической противоположности к нему находится сама себе открывающаяся воля, которая, по Шеллингу, опять-таки развивается по трем ступеням: прежде всего она, как бессознательно творящая воля, есть действующая сила природы, или *causa materialis*; затем, как рассудительная

воля — деятельная мировая жизнь, или *causa efficiens*; и, наконец, как целесообразно действующая воля, она есть сама себя постигающая мировая цель, или *causa finalis*¹⁹⁶. Следовательно, это саморазвитие завершается сознанием. Таким образом, и здесь оказывается, что иррациональная диалектика приводит к противоположению воли мышлению, или бессознательной психической жизни — сознательной. Наконец, синтез этих двух моментов образует понятие абсолютного Бога как преодоление темной воли через волю открывшуюся. Это преодоление составляет содержание христианского понятия Бога, понимаемого как Троица. Возможность преодоления — это Отец, сила преодоления — Сын, завершение преодоления — Дух Святой. Так Шеллинг завершает умозрительное истолкование позитивного догмата, причем главной мыслью является преодоление неразумной мировой основы посредством ее собственного разумного откровения.

373

Шеллинг. Метафизический эмпиризм

Данное учение представляет собой положительное дополнение к шопенгауэровскому отрицанию воли через разумное познание ее собственного неразумия. Полного господства этого высшего понятия Бога Шеллинг ожидает лишь в будущем. Вслед за Кантом и Фихте он выделяет три эпохи в истории христианства: христианство Петра, или католичество, христианство Павла, протестантизм, и — как их примирение — религию любви Иоанна, христианство будущего.

Каким бы бесплодным для истории философии ни оказалось это последнее построение Шеллинга, все же его основной мотив показывает, с каким глубоким пониманием следил он до самого конца своей жизни за философским развитием. Он хорошо понимал, что время априорного рационализма прошло, и что необъясненный остаток действительности с необходимостью требует какого-то дополнения диалектики, причем это дополнение может быть получено только посредством какого-либо *опыта*. Тот факт, что Шеллинг искал этот опыт только в религиозном сознании, объясняется ходом его развития. Однако его время отвергло такое решение вопроса и с тем большей страстностью ухватилось за другую попытку обретения метафизического эмпиризма (необходимость которого была признана и Шеллингом) на противоположном конце, в чувственном восприятии. Эта попытка также вела к некоторому иррационализму, к учению о неразумной мировой основе, но, конечно, уже к совершенно другому и гораздо более грубому. Великий носитель идеалистического развития, понятно, не мог совершить такой неловкости, чтобы искать бессознательную первооснову действительности в материальном веществе«.-,

которое раз и навсегда было признано кантовским учением продуктом представления. Но кто забыл об этом, тому снова могла прийти в голову мысль указать там, где рационализм потерпел поражение, на материю как иррациональную, лишь посредством чувственного опыта доходящую до сознания мировую основу. Поэтому единственная оригинальная форма, в которой когда-либо выступал у немцев материализм, принадлежит мыслителю, увидевшему несостоятельность рационализма и освободившемуся от него. Таково было историческое положение **Людвига Фейербаха**, а потому, в связи с рассматриваемыми здесь проблемами, необходимо проследить ход мышления, который привел его к идеям, высказанным в сочинении «Основные положения философии будущего»¹⁶⁷, тогда как философско- религиозный раскол гегелевской школы и материалистическое движение, с которым он тесно связан, будут изложены лишь позднее.

374

Людвиг Андреас Фейербах, сын известного криминалиста Ансельма Фейербаха, родился в 1804 году в Ландсхуте. Он учился в школах в Мюнхене и Ансбахе и слушал лекции в Гейдельберге и Берлине. Здесь под влиянием Гегеля он поменял богословие на философию. В Эрлангене он усердно занимался естественными науками, а затем в 1828 году начал читать лекции в университете. Но так как из-за сочинения «Мысли о смерти и бессмертии»¹⁶⁸, анонимность которого не была соблюдена, он был отстранен от должности, то в 1832 году временно оставил академическую деятельность. Фейербах еще раз возобновил чтение лекций после нескольких месяцев перерыва, а затем окончательно вышел в отставку и поселился в Брукберге, на родине своей жены. В первый раз он покинул это уединенное место в 1848 году, когда студенческое общество в Гейдельберге попросило его прочесть цикл лекций о религии. Второй раз он был вырван из этой идиллии при гораздо более тяжелых обстоятельствах: дела на принадлежащей его семье фабрике пришли в расстройство, и с 1859 года до самой смерти в 1872 году ему и его близким пришлось владеть бедственным существованием в предместье Нюрнберга.

Фейербах — иррационалистический отпрыск гегельянства, и потому его развитие существенным образом определяется предельным понятием этой системы, где оно было представлено как предел выводимости: это то, что Кант называл спецификацией, а Гегель — случайностью природы. Но если Гегель рассматривал невыводимую своеобразность отдельных явлений природы как несоответствие действительности понятию, то его ученик в конце концов перевернул эту мысль и солидаризировался с общепринятым воззрением, объявив, что это обстоятельство доказывает только несоответствие понятия действительности. К этому обратному выводу Фейербах пришел постепенно во время философско-религиозного спора,

волновавшего гегелевскую школу, начиная с середины тридцатых годов. Нет необходимости здесь входить в подробности этого спора, достаточно указать, что позиция, занимаемая в нем Фейербахом, самым непосредственным образом определялась его воззрениями на сущность родовых понятий и, в частности, на значение понятия человеческого рода.

375

Людвиг Фейербах. Отношение к Гегелю

В этом именно споре для «левого» крыла гегелевских учеников, к которым принадлежали Фейербах и Штраус, стало очевидным, что гегелевский «абсолютный дух» есть собственно не что иное, как его «объективный дух», то есть человеческий родовой разум. И пока оба эти мыслителя держались за реальность данной идеи в гегелевском смысле, они все же могли, даже будучи самыми крайними противниками супранатурализма, сохранять и развивать дальше философско-религиозную точку зрения. Но уже фейербаховское сочинение «Мысли о смерти и бессмертии», подчеркивавшее принцип несоответствия индивидуума с родом и идею уничтожения первого во втором, было настолько проникнуто Спинозистским натурализмом, что идеальный момент гегелевского учения решительно отступил назад перед пантеизмом. В конце концов, именно это-то Спинозовское понятие бесконечной природы, которое Гегель включил в диалектическое развитие идеи, развернувшись у Фейербаха в полную силу, и разорвало оболочку идеализма. Действительно, выпуская в 1839 году свою работу «К критике гегелевской философии»¹⁸⁹, Фейербах прежде всего указал на то, что в гегелевской диалектике приняты во внимание последовательность, но не координация, время, но не пространство. В ней находит себе место история, но не природа. Гегельянство, как историческое мировоззрение, беспомощно перед природой, оно не может постичь ее и рассматривает ее как нечто «случайное». Но как раз это случайное на деле и есть существенное. Вся выводимая в системе Гегеля законосообразность природы имеет смысл только в применении к специфической индивидуальности явлений, которая никогда не может быть выведена диалектически. Сущность природы состоит именно в индивидуализации, от познания которой вынуждено отказаться учение Гегеля. Из исторических работ Фейербаха самая значительная — это «Изложение, развитие и критика философии Лейбница»¹⁷⁰. Очевидно, индивидуализм лейбницевского учения пустил в нем самые глубокие корни. Итак, если какая-либо философия не способна постичь индивидуальность, а вместе с тем и природу, то она должна быть отвергнута. Таким образом Фейербах из приверженца гегелевской философии становится ее противником. В то время как раньше, излагая ее, он тщательно подчеркивал ее отличие от богословия, теперь он упрекает ее в том, что учение о реальности идеи и случайности в природе целиком и полностью носит

теологический характер. Связное развитие этих мыслей мы находим и в его известнейшем сочинении «Сущность христианства»¹⁷¹.

376

Наука не должна преследовать схоластическую цель, которую ставил перед собой и Гегель, и оправдывать религию: ее задача — объяснять религию. А объяснять ее она может только из сущности человека и его психически необходимого развития. Фейербах вскрывает тайну гегелевского учения, открыто и определенно становясь на точку зрения *антропологизма*. У человека есть понятие своего рода, и его отношение к этому понятию является основой религиозной жизни. Но человек смотрит на это понятие не как на свою собственную сущность, а как на чужую: он верит в реальность этой чуждой сущности и этим создает себе Бога. Итак, с антропологической точки зрения, религия есть необходимая иллюзия, в которой родовое понятие человека мыслится как противостоящее индивидуальному человеку реальное существо. Все религиозные догматы основываются на переворачивании первоначальных утверждений, в которых идеальные признаки родового понятия человека обозначаются как самое ценное, как божественное. Человек желает соответствовать своему родовому понятию, и благодаря этому желанию родовое понятие кажется ему высшей реальностью, Божеством. Он возвышает до бесконечности свою собственную сущность и противопоставляет ее себе как Бога. Бог есть то, чем бы хотел быть человек. Таким образом, религия оказывается порождением человеческой потребности. Итак, Фейербах, который раньше, как и Штраус, признавал реальность идеи человечества, теперь в своей «теории желания» усматривает в ней лишь иллюзию индивидуума. Можно сказать, что он стал номиналистом и это произошло благодаря тому, что, критически разбирая гегелевскую философию, он пришел к убеждению, что из идеи не может быть выведена индивидуальность.

Но этот ход мысли с необходимостью вел дальше. Общее, понятие и идея — это духовное; индивидуальность, частное — природное. Диалектический метод оказался не в состоянии постичь природу именно потому, что принимал идею за высшую действительность. Фейербаховский натурализм, напротив, утверждает, что природа и индивидуум должны рассматриваться как истинная действительность. Гегелевская философия ставит с ног на голову настоящее положение вещей, она считает дух и всеобщность, являющиеся лишь изображением природной индивидуальности, действительным. В этом, по мнению Фейербаха, и заключается опасность христианства,

377

Фейербах. Антропологизм. Диалектический материализм

так как оно гипостазирует в виде религиозной мировой силы мрачную глубину духа. Поэтому Фейербах, провозглашая в 1843 году идеи основ философии будущего («Основные положения философии будущего»), совершенно последовательно объявил, что только чувственный индивидуум есть действительность, всеобщее же — лишь порожденная им иллюзия. Дух есть удвоение и раздвоение индивидуума в самом себе. Он — не сущность, но поблекший отпечаток природы. Таким образом, немецкая философия, отрицая в лице Фейербаха свой принцип, дух, отрицает саму себя. Дух, понимаемый Гегелем, как необходимое самораздвоение, оказывается у Фейербаха всего лишь раздвоением естественного человека. Развиваясь в этом направлении, его учение становится самоубийством духа, низвергающегося в бездну теории. Фейербах и должен был кончить тем, чтобы объявить, как он это сделал в предисловии к собранию своих сочинений: «Моя философия в том, что у меня нет никакой философии».

Это уже падение в бездонную пропасть. Фейербах — заблудший сын немецкого идеализма, который должен кончить самым чувственным материализмом. Как он в результате пошел против дальнейшего движения мысли, как сделался руководителем поверхностного воспроизведения соответствующих учений XVIII века, каким образом его учение от тезиса о единственной истинности чувственного индивидуума привело в конце концов к этическим и социальным последствиям, благодаря чему он стал защитником радикальных и революционных партий — все это может быть изложено лишь в связи с рассмотрением иных проблем. Здесь же речь идет лишь о том, чтобы показать трагедию развития Фейербаха, превратившую его из панлогиста в материалиста. В действительности источник этой трагедии лежит в недостатках диалектического построения. Фейербах совершенно прав в том, что природа и индивидуум не могут быть выведены из идеи и всеобщего. «Нелогический остаток», заключенный в панлогизме под именем случайности, разрушил изнутри все здание, и требовалась лишь сильно чувственная натура, какой был Фейербах, чтобы разорвать тонкое плетение сетей диалектики. И тем не менее, с другой стороны, этот же самый материализм явно носит на себе печать своего идеалистического происхождения, чем именно и отличается от более ранних учений, с которыми он отождествляется по своим последствиям. Следы отринутой диалектики обнаруживаются в том, что Фейербах рассматривает «дух» как отрицание материи, как раздвоенную в самой себе природу, и именно по этой причине восстает против него в теории и на практике.

378

Это было нечто вроде Немезиды¹⁷², при помощи которой взаимопереход понятий мстил за себя диалектическому методу. Если Гегель видел в духе первоначало, а в материи отрицание, с необходимостью порождаемое духом из своего самораздвоения, то можно ли поставить в вину ученику, что он,

наоборот, материю считал первоначалом, а дух рассматривал как раздвоенную в самой себе природу? Этот материализм является близнецом диалектического идеализма. Фейербаховское учение представляется ни чем иным, как вывернутым наизнанку гегельянством. Та схематическая расплывчатость, с которой переходили друг в друга понятия диалектической логики, позволяла построить при помощи той же диалектики учение, противоположное тому, что вложил в нее учитель. Этот факт обнаруживается еще много позже в одной из замечательнейших и удивительнейших книг, когда-либо написанных, а именно, в «Системе философии права»¹⁷³, принадлежавшей перу **Людвига Кнаппа**, появление которой самым радостным образом приветствовал Фейербах. Книга, изображающая материализм посредством самой тонкой диалектики, часто в высоком поэтическом стиле, а местами с тем причудливым даром к комбинированию данных, без которого немислим диалектический метод. Это, может быть, представляло собой наиболее спиритуалистическую форму, какую когда-либо принимал материализм. И в то время, как язык прибегает к самым тонким абстракциям, сущностью всех вещей и отношений провозглашается самое грубое вещество.

Но иррационализм, в который Фейербах превратил гегелевское учение, обнаруживается еще и в другом следствии. Само собой разумеется, что этот материализм, поскольку он все еще занимается рассмотрением познавательной деятельности, является самым простым и грубым *сенсуализмом*. Если единственной истиной служит чувственный индивидуум, то и все познание заключается лишь в чувственном ощущении. Но этот естественный вывод потому и следует ясно подчеркнуть, что он представляется интересным противоположением по отношению к остальным иррационалистическим теориям. Тот, кто постиг недостаточность рационализма, всегда должен пытаться обрести познание уже упомянутого нами невыводимого остатка в опыте.

379

У Якоби этой цели, наряду с чувственным восприятием, служит «разум» как способность восприятия сверхчувственного, у Шопенгауэра — самоинтуиция субъекта, в которой он познает себя как волю, у Шеллинга — откровение, при помощи которого божественная первооснова раскрывает себя в человеческом сознании, у Фейербаха — чувственное ощущение. Все эти системы иррационализма представляют собой различные формы *эмпиризма*. Этим объясняется, почему, когда погас блеск гегелевской системы, философия эпигонов прежде всего должна была задаться целью разработки эмпиризма. Потерпев поражение в своих априорных построениях перед нелогическим остатком, философия духа упала обратно в объятия опыта.

§14 (70). Критическая метафизика

Гербарт.

В переходе рационалистических систем в иррационалистические, который был прослежен в предыдущем параграфе на примере отдельных представителей последних, еще характернее, чем в самой системе Гегеля, проявляются необычайная текучесть и изменчивость понятий, которыми пользовалась рассматриваемая нами до сих пор послекантовская немецкая философия. На самом деле такое превращение понятий одно в другое вполне соответствует психологическому процессу, произвольно идущему в человеческом мышлении. Поэтому именно метафизическое гипостазирование психологических отношений между понятиями и составляет — без ведома ее автора — истинную сущность гегелевской системы. В сущности говоря, логика Гегеля оказывается превосходной психологией, правильным описанием того брожения, вследствие которого представления человека переплетаются и перемешиваются друг с другом. Эта чуткость, благодаря которой «один шаг возбуждает тысячу нитей» в сплетении наших мыслей, эти полные фантазии переливы и мерцания, в силу которых аналогичные направления мысли вторгаются друг в друга, — все это по существу носило эстетический характер, и именно поэтому не соответствовало строгим притязаниям науки, для которой навсегда останется руководящим выдвинутое Вольфом требование «ясных понятий и основательных доказательств». Философия после Канта была действительно, как он и требовал, «наукой, состоящей из понятий», но

380

ее понятия стали настолько шаткими и ненадежными, что могли постоянно превращаться одно в другое, и вместо того, чтобы разъясняться, расплывались, напротив, в такой общей неопределенности, которую каждый мог истолковывать, согласно своим личным наклонностям.

Поэтому для того, чтобы вернуть немецкую философию к строго научной работе, необходимо было появление такого критика, который вполне ясно сознавал бы основное требование точного образования понятий и был бы способен его выполнить. В противоположность гениальным порывам философии тождества, он должен был обладать некоторой долей педантичности, свойственной докантовской школьной философии, и быть убежденным, что с появлением нового принципа, то есть кантовского учения, еще не оказался обреченным на гибель строгий логический методизм Вольфа, но, напротив, он должен быть с этим принципом примирен и им проникнут. Этому критику не следовало быть рабским приверженцем старины, но ему нельзя было принадлежать и к числу восторженных почитателей новизны. Такое критическое срединное положение, в высшей

степени желательное и полезное для развития немецкого мышления, занимал **Иоганн Фридрих Гербарт**.

Он тоже принадлежал к числу тех воодушевленных благородными стремлениями последователей Фихте, которые толпились вокруг него в йенский период его деятельности. Гербарт родился в 1776 году в Ольденбурге. В 1794 году он поступил в университет и примкнул к господствовавшему там умственному течению, обладая уже солидной философской подготовкой, приобретенной им в гимназии и благодаря личным знакомствам. Он не только основательно знал Канта, но и глубоко проник в самую суть лейбнице-вольфовского учения. Выдающееся критическое дарование позволило этому юному слушателю сразу же занять самостоятельную позицию по отношению к идеалистической философии. Он представил прославленному учителю свои критические замечания на первые сочинения Шеллинга, в которых тот стоял еще на точке зрения Фихте, высказав, между прочим, в этих заметках ту мысль, что прежде чем развивать дальше идеалистическое учение, необходимо подвергнуть тщательной проверке кантовскую философию. Эта мысль сложилась у него в положительное убеждение несколько позже — в течение тех трех лет, которые он провел по окончании университетского курса в Швейцарии в качестве домашнего учителя.

381

Это время оказалось для него особенно важным вследствие близкого личного знакомства с Песталоцци. В 1802 году Гербарт начал читать лекции в Геттингенском университете, а в 1809 году, благодаря посредничеству Гумбольдта, был приглашен на кафедру в Кенигсберг, которую оставил лишь в 1833 году, когда вернулся обратно в Геттинген, получив там место профессора. Здесь он и умер в 1841 году, уже будучи главой образовавшейся вокруг него школы.

По строгости научного мышления Гербарт, очевидно, больше чем кто-либо из поколения, следующего за Кантом, имел право быть его преемником на кафедре в Кенигсберге. По своему взгляду на задачу философии, наиболее доступно изложенному в «Учебном пособии по введению в философию»¹⁷⁴, он прямо примыкает к Канту, так как требует, чтобы философия рассматривалась как *наука о понятиях*. Смещение философских и эмпирических дисциплин, грозившее усилиться вследствие универсалистской тенденции философии тождества, встречает в нем не менее непримиримого противника, чем та ориентированная на гениальное озарение, презирующая рефлексия ума, разработка философии, к которой склонялось это же направление. С одинаковой энергией отграничивая себя и от эмпиризма, и от эстетизирующего созерцания, гербартовская философия претендует на то, чтобы стать ясной и отчетливой наукой о понятиях. Но при

этом Гербарт очень далек от вольфовского педантизма: свободным взором окидывает он обширный горизонт кантовских мыслей и стремится утвердиться в самом критическом центре этого мира идей. Тем самым он сознательно занимает позицию, идущую вразрез с общим движением мысли философии тождества. Но тем не менее, отдельные положения его учения и по форме, и по содержанию все-таки исходят из этого движения, ибо они постоянно впадают до известной степени в противоположную крайность, и, может быть, без этого контраста они никогда не достигли бы такой отчетливости и завершенности. Это отношение очень определенно выступает в его изложении, которое, за немногими исключениями, всегда исходит из полемического разбора других воззрений, чаще всего кантовских и фихтевских, и постоянно дает им новое ценное освещение. Но вообще оно мало пригодно для непосредственного ознакомления с основными чертами гербартовского учения, а потому всего удобнее обратиться для этого к их изложению у одного из его учеников, например, в превосходном сочинении **Гартенштейна** «Проблемы и основные положения общей метафизики»¹⁷⁵.

382

Если Гербарт и согласен с Кантом в определении философии как науки о понятиях, то все же он немедленно расходится со своим старейшим учителем, не желая вместе с ним рассматривать ее и как науку, состоящую из понятий. Отправной точкой философской деятельности служит у него не априорное, а *данное* понятие. Эти данные понятия находятся отчасти во всеобщем опыте, отчасти в эмпирических науках: они приобретаются при произвольном осуществлении познания и никогда не зависят от того, установила ли их уже философия. Но когда они уже имеются в наличии и составляют свою систему опыта, тотчас оказывается, что «этим дело не может ограничиться». Разнообразно сложившееся таким путем содержание нашего мировоззрения нуждается в общем исправлении — противоположности требуют опосредствующих звеньев, а противоречия должны быть сняты. Но еще важнее то обстоятельство, что чем пристальнее вглядываешься, тем сложнее оказывается мнимо простое, и как раз самое привычное становится проблемой. Обычное сознание, конечно, скользит поверхностно над миром, не замечая пропастей, разверзающихся в нашем мышлении: оно считает само собой понятным то, чем пользуется ежедневно. Дело философа — раскрыть проблему, заключающуюся в этом кажущемся очевидном. Так точно и Кант, иронически намекая на всеведение Просвещения, сказал однажды, что он ничуть не скрывает бессилия своего ума, вследствие которого он обыкновенно менее всего понимает то, что всем людям кажется очевидным. В том же смысле и для Гербарта начало философского исследования состоит лишь в уяснении того, какие большие затруднения и неразрешенные противоречия содержатся именно в тех понятиях, которыми мы пользуемся постоянно как самыми простыми и, по видимому, самыми ясными и которые в качестве твердого остова лежат в

основании сменяющегося материала нашего познания. Мы беспрестанно употребляем такие понятия, как «вещь», «изменение», «материя», «самосознание», будто они — самые прозрачные и надежные на свете, а между тем стоит только немного поразмыслить, как станет ясно, что они полны противоречий и не только не научают нас понимать опыт, но, напротив, сами содержат в себе непостижимую путаницу. Итак, философии нечего потрясать опыт, она должна *сделать его понятным*, направив всю свою работу на то, чтобы с беспощадной последовательностью продумать до конца опыт и выделить из него все то, что вследствие привычки к неясностям срослось с противоречиями.

383

Герbart. Обработка понятий

Но для решения этой задачи у философии нет ничего, кроме самого данного опыта и мышления с его имманентными законами. Следовательно, философия есть совершающееся в виде понятий мышление о данном, имеющее целью представить это данное совершенно ясным и свободным от противоречий — в этом смысле она есть *обработка понятий*.

Уже из этого определения видно, что Герbart — представитель *формальной логики* в кантовском смысле. Он считает тем более необходимым обратить особое внимание на формальные законы мышления, что с развитием философии тождества эти законы, а вместе с ними и их высший принцип — закон противоречия — все более и более утрачивали свое первенствующее значение. Ведь в обширной системе Гегеля они составили лишь одну главу «субъективной логики», а горделивое учение об интеллектуальной интуиции и абсолютизм взирали на работу рассудочной рефлексии, связанной законом противоречия, как на нечто ими преодоленное. Реальность противоречия как раз и считалась абсолютным идеализмом высшим принципом умозрительного развития. Герbartовское учение тоже начинает с противоречий эмпирического мышления, но не с целью их метафизического гипостазирования, а, напротив, для того, чтобы устранить их при помощи старого формального мышления. В этом смысле Герbart находится в таком же отношении к философии тождества, как в древности элейцы к Гераклиту. Он исходит из того убеждения, что реальное может мыслиться лишь как бытие, полностью свободное от противоречий. Он понимает высший принцип формальной логики — закон противоречия — в том рационалистическом смысле, что противоречащее самому себе не может быть истинно реальным. Поэтому, если наши представления о действительности содержат в себе противоречия — а на деле это так, — то отсюда следует, что в том виде, как они существуют и как они мыслятся в произвольном опыте, они не могут дать правильного познания реальности. Если, таким образом, опыт со всеми относящимися к нему и возникшими из

него науками представляет противоречивую картину мира, то задача философии заключается в том, чтобы переработать ее в свободное от противоречий понимание истинной реальности.

384

Таким образом, и гербартовское учение приходит к старому противоположению противоречивого мира явлений истинному миру вещей в себе, постигаемому метафизикой. В метафизическом отношении позицию Гербарта можно было бы охарактеризовать как точку зрения Канта, представленную в его диссертации на получение ординатуры. Но это элейско-платоновское противоположение разработано Гербартом во всех отношениях оригинально и, по сравнению с прежними воззрениями, вполне самостоятельно. Прежде всего, он отрицает существование какого-либо источника метафизического познания вне самого опыта. После кантовской истребительной критики стала уже невозможной рационалистическая метафизика, пытающаяся вывести содержание познания мира из пустых логических форм. Но невозможна также и кантовская «метафизика явлений» — как в своих положительных, так и отрицательных стремлениях. Те чистые формы познания, какими Кант считал пространство, время и категории, могут быть выведены, по мнению Гербарта, как продукты механизма представления, а поэтому он не допускает, что из них может быть получено априорное познание. С другой стороны, какой бы субъективный характер ни носили чувственные ощущения, процессы взаимовлияния и ассоциации которых обуславливают возникновение этих форм, они все же всегда имеют отношение к действительности, и все попытки идеализма выдать их исключительно за продукт деятельности представления потерпели поражение. «Сколько видимостей, столько и указаний на бытие». Поэтому, если видимость, представляющаяся в опыте, познается нами как насквозь пронизанная противоречиями, то остается лишь до тех пор перерабатывать ее посредством понятий, пока эти противоречия не будут разрешены. Если *опыт сделан понятным* таким путем, то мы получаем единственную возможность дойти до представления о вещах в себе. В этом случае уже ничто не препятствует осуществлению такой метафизики, так как явления должны всегда быть обоснованы своей сущностью.

Для такой обработки данных опытом понятий Гербарт использовал прием, называемый им *методом отношения*. При всем своем родстве с фихтевским диалектическим методом он все же сильно от него отличается как по цели, так и по результату. Гербарт тоже, как и Фихте в одном из своих изложений метода наукоучения, исходит из синтетического характера, присущего всем суждениям познания.

385

Гербарт. Метод отношений

Однако при этом, рассматривая их схематически, он становится натеку зрения формальной логики, которая в каждом суждении видит приравнивание подлежащего к сказуемому. Из этого тезиса Плуке и другие последователи Лейбница развили основоположения так называемого «логического исчисления», обусловившего еще гораздо более одностороннюю разработку логики в XIX веке. Согласно этому тезису, сущность суждения состоит в приравнении одного понятия к другому: a «есть» B . Но это приравнивание противоречит логическому закону тождества, по которому каждое понятие может быть приравнено только к самому себе. Если мы захотим избежать этого, рассматривая подлежащее суждений как общее понятие, к отдельным экземплярам которого (a^1 a^2 и т.д.) относится сказуемое B , то, приравнивая каждое из этих видовых понятий к сказуемому B , мы окажемся перед точно таким же затруднением. Напротив, противоречие немедленно устраняется, если мы приравняем сказуемое к отношению, существующему между двумя или многими из этих видовых понятий. Суждение $a=B$ перестает быть противоречивым, если настоящий смысл его может быть выражен в формуле $a^1 \cdot a^2 \dots a^n = B$. Итак, в том случае, если в суждениях опыта встречаются противоречия, следует попытаться разложить понятие, о котором идет речь, на несколько видовых понятий и из их отношения между собой получить сказуемое, которое ранее не могло быть без противоречия приписано отдельно простому понятию.

Эта абстрактная формула сразу же приобретает важное значение, как только мы обратимся к рассмотрению отдельных проблем. Самой важной из них Гербарт считает Проблему *принадлежности* («*Inharenz*»), отношения вещи к своим свойствам. Если даже то, что в обыденном суждении вещь отождествляется со своим свойством, ведет к противоречию, то еще больше сложностей возникает в том случае, если мы в одном и том же понятии соединяем многие свойства, которые в силу этого должны бы быть также и равными друг другу, тогда как их непременно надо друг от друга отличать. Если уж вызывает противоречие даже и то, что $a=B$, то еще большим противоречием является, что для этого же a верно, что $a=c=d$, так как в этом случае и для B должно было бы быть справедливым, что $b=c=d$. Такое противоречие, по мнению Гербарта, на самом деле постоянно допускается нами: мы утверждаем,

386

что одна и та же вещь равна многим свойствам, хотя совершенно не в состоянии объяснить, как это может быть, чтобы одна и та же вещь, будучи бела, в то же время была бы, например, и тверда. Как раз та самая синтетическая функция объединения разнообразного в едином, в которой Кант видел сущность категории, рассматривается Гербартом как противоречащая основному закону формальной логики. Это противоречие

может быть разрешено только посредством метода отношений. Соединение многих свойств в одной вещи возможно лишь в силу того, что одна и та же вещь состоит во многих отношениях к другим вещам, и то, что мы называем ее свойством, есть не столько она сама, сколько то отношение, в котором она находится к другим вещам. Вследствие этого, суждение $a^b = c = d$ разлагается на целый ряд суждений ($a:a, =B; a:a^c; a:a=d$ и т.д.), которые ни сами по себе, ни в отношении друг к другу не содержат противоречия. Итак, то, что мы обыкновенно называем свойством вещи, в действительности есть лишь отношение этой вещи к какой-либо другой. Так, «белый» есть свойство тела лишь в отношении к свету, который оно отражает, «твердый» — отношение одного тела к другому, стремящемуся проникнуть в занимаемое первым пространство, и т. д. Все свойства суть понятия отношений. О таком свойстве, которое принадлежало бы вещи самой по себе, без отношения ее к другой, мы не можем составить себе ровно никакого представления. И тем не менее мы должны допустить такое свойство, так как только в нем может заключаться причина, по которой вещь в своем отношении к другим вещам обнаруживает именно такие, а не другие свойства. Закон тождества требует, чтобы мы мыслили каждую вещь как наделенную простым и постоянным качеством, благодаря которому она есть и остается абсолютно тождественной сама с собой. Следовательно, в то время как свойства «полагаются» лишь относительно и поэтому непостоянно, бытие, как «абсолютное полагание*», утверждается раз и навсегда, неизменно и безвозвратно. Но эти простые качества вещей в себе никогда не могут быть познаны нами, так как все представляемые нами свойства содержат лишь отношения одних вещей к другим. Все то, что мы называем свойствами, представляет собой, по терминологии Локка, вторичные качества; первичные же простые качества вещей непознаваемы. Поэтому Гербарт соглашается с тезисом о непознаваемости вещей в себе, но утверждает необходимость допущения того, что они должны состоять из простого качества — как *ареалы***, разнообразные отношения между которыми делают понятным представление о составляющих наш опыт вещах и их свойствах.

387

Гербарт. Реалы и их отношения

Что такое вещь в своей сокровенной сущности, этого мы не можем ни узнать из опыта, ни вывести при помощи мышления. Но эта неизвестная сущность есть единственная причина разнообразия свойств, обнаруживаемых вещью в ее отношениях к другим вещам. Совершенно так же решается и аналогичная проблема *изменения*. Подобно тому, как мы не знаем ни одного свойства вещи, которым она обладала бы помимо своего отношения к другой вещи, так же мало можем мы объяснить переход ее из одного состояния в другое из самой вещи и ее простого основного качества. Там, где существовала бы всего только «одна» сущность, не было бы ни становления, ни деятельности,

ни страдательного состояния. Всякое изменение есть реакция одного реала на воздействие другого — *самосохранение* реалом своего собственного качества против его *нарушения* со стороны другого реала.

Несмотря на критическое признание непознаваемости вещей в себе, гербартовская философия развивает вслед затем метафизику, основные черты которой намечены в работе «Основные моменты метафизики и логики» и окончательно разработаны в «Общей метафизике с началами философского учения о природе»¹⁷⁶. Конечно, его метафизика является учением не о качествах вещей в себе, а лишь об их отношениях друг к другу и к опыту. Ее основной тезис — признание *множественности субстанций*. Таким образом, и по своему мировоззрению Гербарт находится в резком противоречии с монистической тенденцией, господствующей во всей философии тождества.

Этот термин, введенный Гербартом для обозначения признаваемых им непознаваемых вещей в себе, послужил поводом к тому, что его систему по традиционной терминологии истории философии стали обозначать как *реализм*. Так это делалось и в первом издании нашего труда при наименовании параграфов. Но такое обозначение вводит читателя в заблуждение и поэтому от него следует отказаться. Если под идеализмом понимать учение, по которому мир восприятия, как таковой, не имеет реальности, а существует лишь в сознании как представление, то Гербарта следует называть идеалистом в такой же степени, как и Канта. Оппозиция Гербарта против «идеализма» Фихте, Шеллинга и Гегеля состоит лишь в том, что он, совершенно так же, как и Кант, признает реальность вещей в себе, но считает их непознаваемыми с качественной стороны. Поэтому если мы будем называть его «реалистом», то так же следует говорить и о Канте. На этом примере видно, как опасна двусмысленность расхожих выражений, и как мало они дают для историко-философского исследования.

388

Но хотя некоторые усматривали в этом возврат к Лейбницу, было бы правильнее говорить о новом обращении к учению Вольфа, ибо, во-первых, «реалы» Гербарта — это вовсе не находящиеся в постоянном развитии монады, а скорее простые и неизменные субстанции; во-вторых, эти непознаваемые качества не могут быть определены ни как телесные, ни как психические; в-третьих, у Гербарта, как и у Вольфа, между этими субстанциями нет связующего звена — предустановленной гармонии. Вследствие этого мировоззрение Гербарта настолько проникнуто атомизмом, что у него не может быть и речи о внутренней связи между реалами, которая обнаруживалась бы в процессе становления и делала бы его возможным. И в этом он также выступает в качестве антипода метафизики философии тождества. Если последняя тщетно пыталась вывести из абсолютного

мирового единства множественность явлений как его необходимые формы развития, то и гербартовской философии не удалось, исходя из множественности реалов, прийти к живому мировому единству. Доказательством может служить тот факт, что понятие Бога не играет никакой роли в теоретической философии Гербарта и является у него лишь объектом этико-эстетической потребности, находящей подтверждение своей веры в нашем воззрении на целесообразное устройство всей природы. А именно: так как качество реалов, а равно и их действительные отношения, дающие начало данному в опыте миру, непознаваемы теоретически, то остается возможным (как регулятивный принцип у Канта) эстетическое рассмотрение — истолкование связи абсолютно существующего как целесообразного, установленного Богом порядка. Вследствие такого воззрения Гербарт очень далек от умозрительного истолкования позитивных догматов, игравшего такую большую роль в философии тождества, и это придает его философии религии известную бесцветность, что могло быть и было очень полезно в тех условиях, в которых распространялась его система.

Однако плюралистическое воззрение на мир порождает ряд трудностей по отношению к понятию становления, которых едва ли избежал и Гербарт. Если диалектическая философия предлагала учение о вечном становлении, в котором не было никакого бытия, то здесь перед нами учение о бытии, в котором, в сущности, нет никакого становления. Если сравнить их между собой, то дело получает такой вид, как если бы одно и то же химическое вещество H, O было объявлено одним исследователем, рассматривавшим его лишь при температуре выше нуля, жидким, а другим, видевшим его при температуре ниже нуля — твердым.

389

Гербарт. Случайные видимости

Настоящая сущность реалов, по Гербарту, совершенно неизменяема, значит, становление в мире может состоять лишь в том, что реалы вступают в сменяющиеся взаимоотношения, которые однако ничего не изменяют в них самих. Следовательно, это — лишь чисто внешний «приход и уход» субстанций, и для его чувственного изображения Гербарт выдвигает понятие умопостигаемого пространства, где движутся все эти субстанции. В силу чего и по каким законам совершается это движение, это, конечно, полностью скрыто от человеческого познания. *О действительном становлении* мы знаем так же мало, как и о качествах вещей в себе. То и другое мы должны лишь допускать, чтобы объяснить себе кажущееся становление и кажущиеся качества вещей, представляющиеся в опыте. А именно: субстанции, соприкасаясь в умопостигаемом пространстве, вступают в «отношения» друг с другом, и благодаря этому в них являются свойства, познаваемые в опыте. Вследствие смены этих отношений из становления действительного

получается изменение являющихся свойств, или *кажущееся становление*. Но все эти попадающие в явление свойства и изменения остаются чуждыми настоящей сущности вещей, поэтому они есть только *случайные видимости**. Это понятие занимает у Гербарта несколько двусмысленное положение, колеблясь между субъективным и объективным, гносеологическим и метафизическим. В некоторых местах гербартовского изложения дело представляется так, будто отношение реалов друг к другу должно быть перенесено исключительно в воспринимающее сознание: ведь и действительное становление «происходит» не с реалами, сущность которых не затрагивается, а, следовательно, лишь со «зрителем». Но тогда упразднилось бы всякое действительное становление, и нельзя было бы понять, каким образом сознание, ставящее реалы в отношения друг к другу, может само порождать изменение в своей устанавливающей отношения деятельности, изменение, которое в этом случае должно было бы являться единственным действительным становлением. Кроме того, ведь самосознание само есть лишь продукт отношений. Поэтому мнение Гербарта сводится, собственно, к тому, что действительный «приход и уход» субстанций вызывает у них или в них те реакции самосохранения против нарушения их состояния со стороны других субстанций, которые сознание воспринимает как засвидетельствованные в опыте свойства и виды деятельности.

390

Эти совершенно необходимые для сознания и обусловленные действительным становлением видимости называются «случайными» только в том смысле, что они не касаются самой сущности вещей.

Кажущееся становление развивается в двух областях, которые должны быть обособлены друг от друга. То сознание, которое воспринимает эти отношения, есть также реакция простой сущности, принадлежащей к числу реалов — души. Рассматриваемое с этой стороны, оно содержит в себе самое непосредственное из всех видов познания, поскольку само образует кажущиеся свойства и изменения этой душевной сущности. Представления — это реакция самой по себе неизвестной субстанции (души), направленная против других субстанций, с которыми она вступает в отношения через действительное становление. Но поскольку представления зависят от этого отношения, они тем самым содержат в себе кажущиеся свойства тех субстанций, которые вызвали реакцию души, и таким образом составляют опыт об остальных реалах. Между тем и эти реалы тоже вступают в отношения друг с другом и тем самым изменяют те кажущиеся свойства, посредством которых сознание должно воспринять их совместное существование. Вследствие этого метафизика кажущегося становления подразделяется на две части: эйдолологию, приводящую к психологии, и синехологию, оканчивающуюся *натурфилософией*.

Что касается последней, то здесь Гербарт ставит перед собой задачу вывести из своих метафизических предпосылок основные понятия эмпирического естествознания и переработать их в свободные от противоречий представления. С присущей ему тонкой критической способностью к разграничению вопросов он старается предотвратить вмешательство философии в работу специальных наук и добиться того, чтобы она не ставила себе целью узнавать снова, хотя и другим путем, то, что уже найдено ими. Гербарт хочет только показать, что противоречия, в которых запутываются понятия материи, атома и т. д., исчезают, как только мы рассматриваем их лишь как форму явления действительного становления, остающегося для нас неизвестным. Поэтому его натурфилософия ничего не изменяет в отдельных понятиях естествознания. Именно вследствие этого она и не оказала на него заметного влияния ни в хорошую, ни в дурную сторону. Она уживалась с эмпирическим исследованием, но не оплодотворяла его.

391

Гербарт. Натурфилософия и психология

Ее отношение к этому исследованию прямо противоположно тому, что мы видели в случае с натурфилософией Шеллинга. Оттого-то она отказывается от всяких динамических и телеологических воззрений на природу и становится на точку зрения механицизма даже при объяснении физиологических явлений, биологических изменений и преобразований. Прежде всего, Гербарт старается доказать, что чувственное пространство есть необходимая форма явления для состояния «несовершенного проникновения», в котором находятся реалы при «совместном существовании». При этом, конечно, приходится допустить, что пространственные отношения все-таки уже неизбежно предполагались в понятии умопостигаемого пространства, «прихода и ухода» субстанций. Затем с помощью очень искусственного построения Гербарт получает понятие атома, как неподвижного элемента, далее — понятие молекулы и тела. В этих умозаключениях притяжение выступает как принцип проникновения, а отталкивание — как принцип неполноты этого проникновения. А в силу того, что стремление проникновения и его субъективная сторона — попытка сознания полностью охватить реалы — никогда не может иметь успеха, возникает объективная видимость движения. В развитии этого понятия яснее всего проявляется вышеупомянутая двусмысленность учения о случайных видимостях. С одной стороны, движение должно происходить не в вещах, а служить лишь чем-то, что происходит со зрителем, с другой стороны, это отношение между вещами должно быть объективной видимостью в том смысле, что она и помимо всякого наблюдающего сознания образует отношение самих вещей. Наряду с движением, главным предметом синехологии является еще различие веществ, которое строится в ней на основании различных отношений, в какие

становятся друг к другу элементы материи в силу своей противоположности. Отсюда Гербарт получает четырехчленное деление всего вещественного на весомую материю, теплород, электрическую жидкость и эфир. С помощью последнего, наряду со светом, он считает возможным объяснить также и кажущееся *actio in distans*¹⁷ весомой материи.

Более значительной и влиятельной является *психология* Гербарта. Он посвятил ей «Учебник психологии» и свое главное произведение «Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики»¹⁷⁸, а также ряд других более мелких статей, посвященных отчасти методологическим исследованиям, отчасти фактическому изложению самого учения.

392

В этой области оригинальные воззрения Гербарта вызвали целый переворот и легли в основу направления, плодотворность которого сохранила свое значение еще и до сих пор. Метафизика давала ему в руки ясный научный принцип, который самым действенным образом мог быть противопоставлен тем неопределенным полубеллетристическим умозрениям, которыми так часто ограничивалось психологическое исследование. Этот принцип должен получить признание даже и там, где его еще не хотят признать в качестве исчерпывающего метода психологии. Гербарт выступает сперва полемически. Это совершенно справедливо по отношению к той мифологизирующей теории душевных «способностей», которая расщепляла душу на настоящие маленькие души, предполагая для родственных явлений наличие одной общей силы. Если уже Энезидем-Шульце в борьбе против Рейнгольда и Канта подчеркивал непригодность и вредность этого понятия эмпирической психологии, то Гербарт повел против него систематическую истребительную войну. Только тогда может идти речь о научной психологии, когда мы решимся не сводить больше сложных явлений к особым «*qualitates occultae*»¹⁷⁹, а станем объяснять их, как это имеет место и в естествознании, законосообразными комбинациями элементарных процессов. Большая заслуга Гербарта заключается в том, что он впервые выдвинул этот принцип в немецкой психологии. И эта заслуга тем больше, что нельзя указать на прямую зависимость его в этом вопросе от английской ассоциативной психологии, которая проводила ту же самую мысль. Ведь у англичан — что ясно видно из типичной разработки этой проблемы шотландцем Томасом Брауном — причиной отрицания реальности таких общих понятий, как воля, ум и т. д., служит номиналистическая тенденция, у Гербарта же запрет на признание множества различных основных сил души объясняется его метафизическим пониманием сущности души как простого качества. Различие психических актов основывается лишь на изменяющихся взаимоотношениях между душой и другими реалами. Этим же изначально обуславливается и односторонняя определенность его психологических

воззрений. Самосохранение души в совместном существовании с другими реалами есть представление, и таким образом у Гербарта *представление становится единственной ос новной функцией души*. Все же остальные психические виды деятельности состоят в отношениях между представлениями.

393

Гербарт Психология

В этом и заключается главным образом родство Гербарта с докантовской философией. Как для нее, так и для Гербарта, деятельность воли и чувства всегда служат только отношениями представлений друг другу, и поэтому он восставал против всяких видоизменений учения о примате воли над мышлением, получившего наиболее отчетливое выражение у Фихте. А следствием этого, в свою очередь, было то, что он отверг все учение немецкой философии о свободе воли и вернулся к лейбницеvскому детерминизму.

Уверенность в том, что вообще существуют отношения между представлениями, вследствие чего могут образоваться все те сочетания, выяснение которых служит единственным предметом научной психологии, основывается на том факте, что представления, посредством которых душа охраняет себя от других реалов, не исчезают снова вместе с прекращением ее соприкосновения с ними, но остаются в душе в виде представлений, действующих как силы, и через эти представления образуют самые разнообразные отношения друг с другом. Единство сущности души требует, чтобы эти различные формы ее самосохранения соединялись между собой. Но так как это соединение, вследствие различия в содержании представлений, не может осуществиться полностью, то представления *задерживают* друг друга. Если в сознании только «одно» представление, то оно завладевает всей его энергией, но если их несколько, то представления, как силы, оказывают друг другу противодействие, благодаря чему каждое должно терять в своей интенсивности тем больше, чем выше интенсивность того представления, которое его задерживает. На этом основывается возможность подвергнуть психологический механизм представления *математическому ис числению*. Сумма торможения, то есть общая интенсивность, которую теряют конкурирующие друг с другом представления, распределяется между отдельными представлениями в зависимости от первоначального соотношения их интенсивности таким образом, что каждое представление теряет тем меньше, чем большей силой оно обладал ·>. Поэтому, если сделать какое-нибудь предположение относительно величины этой суммы торможения — а Гербарт предполагает, что она равна интенсивности слабейшего представления, или, если их несколько, то суммарной интенсивности слабейших представлений, — то

можно математически вычислить интенсивность каждого представления после взаимного торможения.

394

Таким образом, Гербарт, исполняя требование Канта, хочет возвысить психологию до науки, вводя в нее математическое исчисление, и вместе с тем требует согласования метафизико-математической дедукции с эмпирическим и фактическим знанием. Это — первая попытка превратить психологию в теоретическую естественную науку по принципам Ньютона. И даже оспаривая возможность осуществления этой задачи, все-таки, с одной стороны, нельзя не удивляться необыкновенной последовательности такого способа рассмотрения проблемы, а с другой — надо признать его гипотетическую приложимость к определенным, хотя и очень ограниченным, областям, как, например, к учению об ощущениях.

Предпосылкой этой математической разработки психологии является признание различий в интенсивности деятельности представления, что считается Гербартом само собой разумеющимся. Его сходство с Лейбницем обнаруживается прежде всего в том, что Гербарт также рассматривает *сознание как функцию интенсивности представления*. В том случае, если представление обладает известной интенсивностью, оно сознательно и является *«действительным представлением»*. Если же оно вытеснено ниже этой границы, то оно бессознательно и является лишь *«стремлением к представлению»* *. Самую низшую ступень, на которой представление еще сознательно, Гербарт называет *порогом сознания*. Поэтому в механизме деятельности представления главным является то, настолько ли сильно взаимоторможение различных представлений, чтобы в силу нее какое-либо из них вынуждено опуститься ниже порога сознания. Вся душевная жизнь уподобляется Гербартом борьбе, которую как бы в тесном пространстве ведут между собой представления и при которой все дело в том, могут ли те или другие представления, смотря по своей интенсивности, подняться над порогом и вступить в освещенную часть, образуемую сознанием, или действительным представлением. Отношения равновесия, устанавливающиеся при этом между представлениями, есть чувства, а в «восхождении» одного представления вопреки задерживающему воздействию со стороны остальных Гербарт видит то, что называется желанием.

395

Психология, таким образом, — не что иное, как *«статика и механика духа»*, которая должна математически вывести и эмпирически подтвердить законы этого движения.

Те представления, которые одновременно превысили порог сознания, в силу этого как бы срастаются друг с другом и поэтому могут связываться, ассоциироваться и соединяться в такие массы представлений, отдельные части которых стремятся поднять в светлое пространство и другие, то есть стремятся их воспроизвести. Представления, исчезающие из сознания, не уничтожаются полностью, но вследствие торможения продолжают существовать лишь как «стремление к представлению» и при благоприятных обстоятельствах — или «поднимаясь свободно», или посредством ассоциаций — становятся опять действительным представлением. А те массы представлений, которые уже соединены в этом психологическом механизме, оказывают на вновь вступающие в сознание представления нечто вроде притяжения в том смысле, что стараются принять в себя и слить с собой те из них, которые им родственны. Гербарт называет этот процесс *анперцепцией* и приписывает ему ту роль, что при его помощи действительная наличность того, что уже приобретено душею, ассимилирует все вновь присоединяющиеся представления и таким образом ставит все новое в связь с старым.

Из законосообразного движения первоначальных представлений, которое может быть сведено к этим основным формам, Гербарт пытается теперь объяснить все встречающиеся во внутреннем опыте сложные образования как теоретического, так и практического характера. При таком воззрении не может быть и речи о беспричинных функциях. Даже самые высшие и самые ценные виды деятельности все-таки должны рассматриваться как продукты психического механизма. Поэтому Гербарт особенно ожесточенно нападал на кантовскую идею умопостигаемой свободы, хотя он, как автор учения о метафизическом первичном качестве простой сущности души, являющемся основой всех ее «самосохранений» в явлении, более чем кто-либо мог принять эту идею. Но не говоря уже о том, что Гербарт считал это первичное качество совершенно непознаваемым, он не мог согласиться с кантовским философско-религиозным употреблением этого понятия: ведь при таком толковании умопостигаемый характер должен был бы изменяться при «возрождении» совершенно непонятным образом, а это было несовместимо с метафизическими принципами Гербарта.

396

Вследствие этого в его учении остался лишь детерминизм, согласовывавшийся во всех своих существенных чертах с детерминизмом Лейбница. Но подобным же образом и все то в человеческом уме, что считалось врожденными понятиями или врожденными формами, должно было рассматриваться Гербартом как продукт психического развития. Он воспользовался своей теорией «слияния постепенно убывающих рядов», чтобы, в противоположность трансцендентальной эстетике, вывести пространство и время из деятельности ощущения. Но особенно важно, что

такому же толкованию должно было подвергнуться и понятие «я». Гербарт остроумно доказывает, что фихтевское «чистое самосознание» содержит в себе противоречие удвоенного бесконечного ряда. Если оно определяется, как само себя представляющее, то при этом представляющее и представляемое — это опять то же лишь себя представляющее «я», и так далее до бесконечности. При таком формальном определении никогда не может получиться содержание, на котором могла бы остановиться деятельность представления. Фихте был прав в том смысле, что «я» никогда не осуществляется, а только старается реализовать себя в бесконечном стремлении. Но это противоречивое чистое «я» вовсе не есть данное, а лишь формальная абстракция Фихте. Данное, которое одно только и доступно пониманию — это эмпирическое сознание, а оно всегда имеет определенное содержание. «Я» сознает всякий раз себя в определенном состоянии, значит, оно всегда образуется определенными апперципирующими массами, которые, более или менее изменяясь, все же в конце концов группируются около некоего постоянного ядра и ассимилируют в себе вновь вступающие в сознание представления. Итак, «я» служит в некотором смысле точкой пересечения всех тех рядов представлений, которые возникли в развивающемся индивидууме в результате действия механизма представлений. Эта точка пересечения в известных границах постоянно меняет свое место внутри содержания действительного представления, и ее тождество обуславливается лишь одинаковостью процессов апперцепции, с одной стороны, и непрерывностью развития представлений — с другой. Фихтевская и гербартовская трактовки этой одной из труднейших проблем диаметрально противоположны и дополняют друг друга: первая направляет свое исследование на тождественное единство «я» и не может вывести из него никакого индивидуального содержания эмпирического «я», вторая же настолько выдвигает вперед индивидуальное содержание, что рискует утратить формальное единство и тождество.

397

Гербарт. Педагогика и этика

Но во всяком случае Гербарт смотрит на жизнь души как на естественно-необходимый процесс развития, а не видит в ней, как Фихте, выражение непонятной свободы. Сточки зрения последнего, строго говоря, было совершенно иррационально толковать о каком-либо воспитании, так как на «свободу» нашего «я» не может быть оказано никакого естественно-необходимого влияния, а потому она и недоступна никаким воздействиям, которые могли бы быть предусмотрены и вызваны планомерно. Наоборот, гербартовская теория психического развития как раз побуждала к исследованию того, как следует направить действующий с естественной необходимостью на основе внешних побуждений механизм душевной жизни на такой путь, который неизбежно вел бы к заранее установленным целям

воспитания. Поэтому Гербарт, основываясь на своей психологии, смог создать очень удачно задуманную и разработанную *педагогику*, и именно она составляет тот специальный отдел его учения, который оказал наиболее глубокое и продолжительное влияние на развитие этой дисциплины. Действительно, Гербарт должен быть признан основателем научной педагогики. На место рассуждений сведущих людей и практических советов, которыми в самом благоприятном случае до той поры ограничивалась литература этой дисциплины, он впервые поставил строго научное исследование понятий. Заимствовав у этики цель, а у психологии знание средств воспитания, Гербарт тем самым определил место педагогики в системе наук, подчиненных философии. В этом заключается непреходящее значение его педагогики в отличие от тех отдельных теорий воспитания, которые изменяются вместе с действительной жизнью.

Психологическая теория Гербарта неизбежно должна была оказать влияние на его *этику*, разработка которой представлена в сочинении «Общая практическая философия»¹⁸⁰, сделав ее совсем иной, нежели у Канта и Фихте. Этика не могла основываться ни на автономном законе долженствования, ни на понятии «я». Гербарт избирает совсем новый путь для осуществления — в большей степени, чем это когда-либо было — кантовского требования к нравственной философии быть совершенно самостоятельной и полностью независимой как от психологии, так и от метафизики.

398

При этом он исходит из того факта что наряду с теоретическими суждениями существуют еще *оценки*, в которых выражается одобрение или неодобрение познанного объекта без всякого отношения к тому способу, каким он возник. Такие оценки всегда касаются отношений содержания представлений, и чем сложнее эти отношения, тем дальше эта оценка от первоначальной. Поэтому должно существовать известное количество простых отношений, служащих объектом первоначального чувства приятности или неприятности. Соединением этих отношений объясняется производная оценка более сложных отношений. Науку об этих простых отношениях, вызывающих одобрение или неодобрение, Гербарт называет *эстетикой* и противопоставляет ее логике и метафизике как третью самостоятельную часть философии. Та часть эстетики, которая обыкновенно обозначается этим именем и характеризуется тем, что сказуемыми в ее суждениях являются красота и безобразие, была разработана лишь учениками Гербарта, сам же он ограничился лишь *этикой*, как той частью общей эстетики, где рассматриваются простые отношения *нравственной* оценки. Эти отношения, по методу Гербарта, должны быть получены путем рассмотрения понятий нравственных одобрений и неодобрений, фактически употребляемых в опыте. Таким образом, и здесь Гербарт восстает против монистического стремления к одному высшему нравственному принципу: при решении самых разных проблем он в равной мере убежден, что человеческое

мышление основывается на некотором числе исходных, уже более друг из друга не выводимых содержательных определений, и все дело только в том, чтобы установить их в первоначальной чистоте и поставить в «отношение» друг с другом. Простые *волевые отношения*, образующие объект первоначального нравственного одобрения, Гербарт называет нравственными *идеями*. Их всего пять. Это — идеи «внутренней свободы», как согласия воли с собственным суждением; «совершенства», как настоящей величины стремлений воли; «доброжелательности», как воли, делающей своим объектом чужое благо; «права», как правила соглашения проявлений воли различных индивидуумов и неудовольствия при споре; наконец, «справедливости», как воздаяния за хорошие и дурные поступки. К этим пяти первоначальным идеям примыкает затем ряд производных, в качестве идей нравственных установлений, в которых получают осуществление первичные идеи и которые поэтому содержат в себе совокупность нравственных «благ».

399

Гербарт. Социальная философия. Понятие государства

Гербарт относит к ним (в обратном порядке) систему возмездия, правовое общество, систему управления и систему культуры, причем эти четыре учреждения объединяются в органическое единство в виде *одушевленного общества*. Таким образом этика переходит в *социальную философию*, и Гербарт строит понятие *государства* как процесса жизни человечества, в котором получают развитие все эти блага. Но и в государстве он опять видит по преимуществу социальный механизм: государство и для него — «человек в большем виде». Составляющие его элементы — люди, обладающие волей. Учение о государстве является скорее статикой и механикой социальных сил, нежели философско-правовым построением, а политика есть вычисление психологическо-социальных потребностей. Ведь равновесие социальных сил, составляющее сущность государства, осуществляется не с помощью правовых форм (возражение Гербарта против доктринерского либерализма), которые, напротив, сами являются лишь продуктом социального механизма, но только психологическим движением образующих государство индивидуумов. Поэтому обычай, доброжелательность и образование несравненно более крепкие и ценные устои государственного и общественного порядка, чем отвлеченные правовые определения. Смысл внешних форм жизни человечества надо искать только в том психологическом движении, из которого они вышли.

§15 (71). Психологизм

Фриз и Бенеке.

Как бы резко ни противоречило учение Гербарта философии тождества как в ее рациональной, так и в иррациональной форме, все же в них есть и общее, которое заключается в том, что Гербарт видит преобразующее развитие кантовской философии в метафизическом направлении. Конечно, восставая против аксиомы тождества мышления и бытия, он тем самым более всех других преемников великого кенигсбергского учителя использует гносеологическое обоснование, и все его метафизические взгляды покоятся на чисто критическом стремлении «сделать понятным опыт». Однако для решения данной задачи и он прибегает к метафизике.

400

Эта метафизика хотя и объявляет непознаваемыми вещи в себе и действительное становление, тем не менее в вопросе об их отношении к миру явлений допускает гораздо более обширное теоретическое познание, чем это мог бы признать Кант. Но наряду со всеми этими метафизическими стремлениями послекантовской философии, несомненно заключавшими в себе поступательное творческое движение философского духа, существует целый ряд других попыток преобразования критицизма, направленных на то, чтобы перевести на язык *эмпирической психологии* критический принцип самопознания человеческого разума и сознательно следуя своему методу переместить основные исследования теории познания в *антропологический* опыт. Чем большее значение имели для кантовской общей критики априорного познания психологические предпосылки, которые сам Кант никогда не выдвигал на первый план, тем больше его последователи могли полагать, что приблизятся к его взглядам, если положат в основу всех философских исследований самопознание человеческого духа, и чем чаще великие метафизические системы, развившиеся из его исследований, в скрытом виде пользовались определенным психологическим основоположением, тем скорее могли появиться попытки явно обосновать их учения на антропологическом познании. Таким образом, *психологизм* постоянно сопутствует метафизическим системам: он всегда состоит в переосмыслении метафизических учений с точки зрения эмпирико-психологического обоснования, и все его представители исходят из того, что в силу «субъективного принципа» новейшей философии основу всей философии следует искать в эмпирической психологии, представляющей собой самопознание познающего духа. Этот психологизм был точкой зрения философии Просвещения и теперь появился снова в качестве формы «метафизического эмпиризма», к которому с разных сторон приводило поражение рационалистической дедукции. Поэтому воззрения мыслителей этого направления определялись (подобно тому, как это было и у рационалистов, только в более положительном смысле) теми метафизическими системами, эмпирическое обоснование которых они стремились найти в антропологических «самонаблюдениях». Оттого они и не выработали ничего существенного или принципиально нового: их борьба

против великих систем постоянно велась посредством идей, которые были заимствованы у этих же систем.

401

Фриз

Самый значительный из представителей психологизма, являющийся в то же время и первым из них, кто применил точку зрения эмпирико-психологического обоснования к самой же кантовской системе — **Якоб Фридрих Фриз**. Он родился в 1773 году, воспитывался под руководством гернгутской общины в Барди и Ниски, получил образование в университетах Лейпцига и Йены. В 1801 году Фриз начал читать лекции в Йене, в 1805 году был назначен профессором философии в Гейдельберге, а в 1816 году — в Йене. Отстраненный от этой должности за участие в Вартбургском празднестве¹⁸¹. Фриз лишь в 1924 году получил кафедру физики и умер в Йене в 1843 году. В своем главном труде «Новая, или антропологическая критика разума»¹⁸² он пытался положить в основу кантовского учения психологическое воззрение. Содержание и терминологию этого воззрения более точно он сформулировал в работе «Руководство по психической антропологии»¹⁸³ и развил его дальше в своих многочисленных произведениях, охватывающих все части философии. Фриз исходит из убеждения, которое в известном смысле — разумеется, гораздо более ограниченном — неоспоримо и даже признается, например, Гербартом, а именно, из того, что исследование априорного познания, которое должно составлять и составляет задачу критики разума, само по себе носит апостериорный характер, так как все «трансцендентальные условия» познания отыскиваются в фактической, эмпирически данной природе деятельности человеческого мышления. Только посредством самого опыта доходим мы до сознания тех «чистых форм», которые, в качестве имманентных законов нашей деятельности представления, образуют всеобщие и необходимые, то есть априорные определения всякого содержания опыта. Таким образом, по мнению Фриза, все кантовское исследование носит психологический характер, и не надо бояться высказать это открыто. Данное утверждение справедливо в том смысле, *что руководящей нитью* в кантовской критике повсюду служит некоторая психологическая предпосылка, а *критерием* ее решений — психологическое усмотрение или воззрение. Но при этом не следует забывать, что эмпирически засвидетельствованная функция никогда не является в глазах Канта *основанием* для признания априорности той или другой формы разума.

402

Фриз же утверждал, что вся задача «Критики чистого разума» сводится к *рефлексии* над непосредственно совершающейся познавательной

деятельностью человеческого духа. При этом оказывается, что все знание, которое получается при посредстве рассудка и достоверность которого может быть доказана, покоится на предпосылках, не порождаемых, а всего лишь принимаемых рефлектирующим мышлением. Мышление — совершенно то же говорил и столь горячо оспариваемый Фризом Фихте — всегда отличается вторичным характером. Оно всегда имеет лишь опосредованную достоверность и является только рефлексией над достоверностью непосредственной, которая ему предшествует и у которой оно заимствует свое содержание. Выдвигая подобное противопоставление, Фриз находится всецело под влиянием **Якоби** и согласен с ним даже и в том, что непосредственная достоверность содержится не в рефлектирующем мышлении, а в *чувстве*. Являясь поэтому в известном смысле представителем философии чувства, он в то же время отличается от Якоби тем, что считает необходимым довести посредством рефлексии непосредственное смутное познание чувства до ясного и достоверного сознания. Вследствие этого его учение несравненно более научно и объективно, нежели философия Якоби, которая довольствовалась пафосом неясного субъективного чувства. Но, с другой стороны. Фриз тоже проводит мысль, что непосредственная достоверность, когда она воспринята рефлектирующим сознанием, должна принять его чисто субъективные формы и тем самым получить характер простого явления. Наше мышление — это рефлексия над нашим непосредственным чувством, но оно необходимо вмещается в свойственные ему формы и потому познает всего лишь явление истины. Все знание движется в пределах рефлексивных форм субъективности, которые мы можем довести до своего сознания только посредством самонаблюдения над познавательной деятельностью. «Новая, или антропологическая критика разума», посвященная анализу этих форм рефлектирующего сознания, содержит в себе очень много тонких и остроумных исследований. В частности. Фриз совершенно самостоятельно и оригинально разработал учение о категориях, находящее у него свое завершение в категориях отношения. Знание же, состоящее из доказательств, должно поэтому ограничиваться одним лишь применением этих форм, и как только хочет выйти за эти пределы, немедленно теряет почву под ногами. Фриз принимает кантовское ограничение научного познания опытом и явлением.

403

О внешней природе мы знаем не больше того, что может быть вычислено математически и механически. Поэтому познание природы осуществляется исключительно с помощью математических и механических принципов. Таким же образом должны пониматься и организмы, поэтому было ошибкой со стороны Канта считать применение к ним телеологического рассмотрения научным. Но нам приходится отказаться — вопреки утверждению Гербарта — от математического познания при изучении внутренней психологической

природы. Здесь мы должны довольствоваться лишь описательным анализом. Это утверждение Фриза приобретает тем большее значение, что он хотел обосновать на эмпирическом анализе всю философию. Таким образом, научное познание распространяется лишь на естественно-необходимые явления, в то время как непосредственное чувство содержит в себе веру в мир вещей в себе: кантовские идеи Бога, умопостигаемой свободы, сверхчувственной бессмертной сущности человека являются здесь объектами непосредственного самодостовверного чувства. Отношения между знанием явлений и верой в вещи в себе у Фриза определяются принципом такого же непримиримого дуализма, какой одинаково присущ учениям и Канта, и Якоби. Однако для Фриза существует и некоторое промежуточное звено между тем и другим, и его высокая оценка «Критики способности суждения», которую он считал самым значительным из всех произведений Канта, выражается, между прочим, и в том, что в итоге чувство опять понимается им в качестве посредника между теоретическим и практическим разумом. Как чувство эстетическое, оно показывает нам в непосредственной интуиции сверхчувственную идею, сросшуюся с чувственным явлением; как чувство религиозное, оно позволяет нам чтить в целесообразности природы мудрость Божественного Творца. Итак, если мы знаем и познаем явления в их математической необходимости, если верим в вещи в себе как в нравственные ценности, то в эстетическом и религиозном чувстве мы «предчувствуем», что в явлениях обнаруживается истинная, нравственная сущность вещей. Чисто натуралистическое ограничение опытного познания, моральная вера в мир ценностей и в достоинство человеческого назначения, параллель между эстетическим и религиозным чувствами в том общем для них смысле, что в обоих предчувствуется отношение явления к идее, обусловленного к безусловному — это теории, которые, получив свое начало у Канта и были затем развиты с разных точек зрения его преемниками.

404

У Фриза же их общим обоснованием служит антропологическое исследование, стремящееся отыскать в самопознании эмпирического сознания общезначимые элементы и удостовериться в их правах на априорность. Именно такое обоснование важнейших положений кантовской философии посредством эмпирической психологии и имело в себе что-то убедительное, непосредственно очевидное для всех, что и обеспечивало этому учению большой успех в более широких кругах. Сходные идеи высказывали **Ф. ван Кальке?** в своей работе «Изначальное законоучение об истине, добре и красоте»¹⁸⁴, а также **Кристиан Вейсе** в многочисленных сочинениях, из которых особенного внимания заслуживает труд «Исследования сущности и деятельности человеческой души»¹⁸⁵. Позднее к Фризу присоединилась еще и обширная школа, получившая распространение и признание в теологии.

В том же отношении, в каком Фриз находился к Канту и Якоби, некоторые менее значительные мыслители стояли к Канту и Фихте. Здесь прежде всего следует упомянуть о Вильгельме Трауготе **Круге** (1770-1842), пытавшемся свести кантовско-фихтевские учения к «фактам сознания». Среди произведений мыслителя, отличавшегося весьма плодотворной писательской деятельностью, наибольшее распространение получил труд «Руководство по философии», а наиболее ясное изложение представлено в работах «Проект нового органа философии» и «Фундаментальная философия»¹⁸⁶. Исходя из мендельсоновского способа философствования, он и в новом философском движении не видел ничего иного, кроме анализа сознания, целью которого является критическое определение содержания здравого человеческого рассудка. Последнее, на что наталкивается при этом наблюдающее само себя сознание, абсолютное содержание самосознания, представляет собой соединение мышления с бытием. Поэтому уже заранее обречены на неудачу и реализм, признающий лишь первоначальность бытия, и идеализм, принимающий лишь первоначальность мышления. Единственной правильной точкой зрения является *трансцендентальный синтетизм*, который констатирует в эмпирическом самосознании факт взаимного соотношения мышления и бытия и делает этот факт исходным пунктом всякой философской достоверности, поскольку эта достоверность есть не что иное, как вера в факты сознания.

405

Круг. Бутервек

Если, с одной стороны, это учение представляет собою фихтевскую теорию «я» в психологической окраске, то с другой — оно является синкретическим слиянием мыслей Рейнгольда и Якоби на почве эмпирической психологии.

Более значимой представляется философская система **Фридриха Бутервека** (1766-1828), мыслителя-эмпирика, очень ценимого в качестве эстетика и историка литературы. В своей работе «Идея аподиктики»¹⁸⁷ он пытался провести психологическое «самоосмысление» критицизма. Прежде всего Бутервек показывает, что логические формы мышления дают лишь формальное и гипотетическое познание. Затем он развивает ту мысль, что если трансцендентальной философии и удастся заново и достоверно обосновать Спинозовское понятие абсолютного бытия, то не иначе, как ценой признания всякой индивидуальности, всякого различия, всякого становления и действия лишь явлением. В этом Спинозовском следствии, выведенном из кантовского учения, уже видна его зависимость от Якоби, к которому он позже становился все ближе и ближе. Наконец, Бутервек приходит к выводу, что только посредством эмпирического самосознания мы можем познать самих себя как действующих индивидуальностей и что это самонаблюдение представляется для нас единственной возможностью объяснить себе и

внешний мир. Благодаря тому, что наша воля, являющаяся для нашего самопознания абсолютной достоверностью, наталкивается при своем действии на сопротивление, мы познаем мир, который в трансцендентальной философии представлялся только как единое неопределенное бытие, как бесчисленное множество живых сил. Самопознание, в котором мы постигаем себя, как существ, проявляющих волю, раскрывает нам тайну вещей: оно заставляет нас считать их, как и самих себя, живыми силами. Поэтому философская система Бутервека и называет себя именем *абсолютного виртуализма*. Фихтевская самоинтуиция интеллигенции как воли здесь превратилась в самонаблюдение эмпирической психологии, и то, что позднее Шопенгауэр выдвинул как свое гениальное истолкование опыта, ясно выступает здесь в качестве опирающейся на внутренний опыт аналогии. При этом не следует упускать из виду, что Бутервек преподавал в Геттингене, где начал свои философские занятия Шопенгауэр.

Если Бутервек в своем понимании трансцендентальной философии обнаруживает явную зависимость от неоспинозизма Шеллинга, то и школа этого последнего может указать своего представителя психологизма в лице **Игнатия Павла Трокслера** (1780-1866).

406

Сначала он был безусловным приверженцем натурфилософии и системы тождества, но уже в сочинении «Взгляды на жизнь человека», а затем в трудах «Естественное учение человеческого познания, или Метафизика» и «Логика»¹⁸⁸ развил относительно самостоятельное учение. Существенным является здесь то, как он истолковывает тождество бытия и мышления: законы человеческого духа и составляют законы вселенной; человек — микрокосм, и все познание мира сводится к познанию им самого себя. Философия — это *антропософия*, а последняя основывается лишь на знании, получаемом посредством самонаблюдения. При развитии этой мысли Трокслер в высшей степени бесплодным образом применяет к эмпирическому исследованию выдвинутую Вагнером тетраичную систему перекрещивания противоположностей. Различие между духом и душой, плотью и телом является у него той основой, на которой должно строиться схематическое развитие познания мира.

Самым последовательным и радикальным представителем психологизма является **Фридрих Эдуард Бенек**, стоящий в таком же отношении к Гербарту, в каком вышеупомянутые мыслители — к Канту, Фихте и Шеллингу. Он родился в 1798 году в Берлине, учился в университетах в Галле и Берлине, в последнем приобрел право на чтение лекций в звании приват-доцента, но в 1822 году был лишен здесь права академической деятельности и перешел в Геттингенский университет. Там он проработал несколько лет в качестве приват-доцента, затем вернулся в Берлин, где в 1832

году был назначен экстраординарным профессором. Умер Бенеке в 1854 году. В его сочинениях, число которых очень велико, мы встречаемся с наиболее отчетливо выраженной формой психологизма, какая только появлялась в истории новейшей философии. Бенеке не только разделяет воззрение Фриза, что теория познания, а с ней вместе и все прочие философские дисциплины, должна быть основана на эмпирической психологии, но и убежден, что задача теории познания состоит не в разыскании априорного познания, которого и вовсе не существует, а в том, чтобы стать историей развития эмпирического сознания. Вследствие этого он в наибольшей степени чувствовал свою близость с английскими психологами-ассоциационистами и учениями шотландской школы. Он прилежно изучал труды их представителей и ознакомил с ними Германию в своей книге «Новая психология»¹⁸⁹.

407

Трокслер. Бенеке

Основные черты своего учения он изложил уже в 1820 году в сочинении «Эмпирическое учение о душе как основа всего знания»¹⁹⁰. Но когда Бенеке подробно ознакомился с сочинениями Гербарта, то родственная ему теория этого мыслителя оказала решающее влияние на выработку его собственных воззрений. Переработанные таким образом, они появились в его главном труде «Учебник психологии как естественной науки», а отчасти еще раньше в «Психологических очерках»¹⁹¹.

Бенеке вместе с Гербартом принимает ту основную предпосылку, что вся психическая жизнь зависит от движения простых элементов, законы или «основные процессы» которых и надо установить. Но психологическое исследование должно, по его мнению, основываться не на математике и не на метафизике, а исключительно на опыте, и именно на *внутреннем опыте* в отличие от опыта внешнего. Поэтому психология совершенно равноправна с естествознанием. Она — тоже эмпирическая наука, но приобретает свой опыт при помощи не внешнего, а внутреннего чувства. Она — *естествознание внутреннего чувства*. Ее метод сводится к самонаблюдению над психическими фактами и индукции, которая посредством анализа внутренних восприятий доходит до открытия тех основных процессов, посредством которых слагаются сложные явления. Следовательно, всю задачу Бенеке видит в том, чтобы познать законы развития, дающие душевной жизни те содержание и форму, что находит в ней наш опыт. Основатель учения о внутреннем чувстве, Локк, был прав в том отношении, что в душе нет ничего врожденного, готового — ни представлений, ни направлений воли, — а все получается ею из опыта. Но, с другой стороны, было бы заблуждением превращать эту «*tabula rasa*»¹⁹² в чистое ничто, из которого никогда ничего не могло бы произойти. Скорее следует допустить,

что душа состоит из целого ряда задатков, содержащих в себе возможность того, что в силу внешних побуждений она впоследствии достигнет полноты своей позднейшей жизни. Конечно, эмпиризм Бенеке, как и всякий другой эмпиризм, неумышленно допускает здесь метафизическую предпосылку: Бенеке рассматривает душу не как единую, качественно совершенно определенную субстанцию, а как сумму задатков, стремящихся к своему осуществлению. Душа как бы состоит из некоторого количества систем сил. Эти задатки называются у Бенеке *»способностями* души.*

408

Но он подразумевает не те гипостазированные родовые понятия старой психологии, устранение которых является, по его мнению, одной из величайших заслуг Гербарта, а специфические формы способности реагировать на внешние ощущения (например, способность ощущать что-нибудь как красное). Следовательно, приходится допустить, что таких способностей очень много, причем те из них, что родственны друг другу, соединяются в определенные группы. Но настоящим душевным «образованием» они могут стать только тогда, когда соединятся с адекватными им «раздражениями», которые и переводят их из состояния чистой возможности в действительность. Следовательно, без наличия раздражения эти способности остаются лишь силами или влечениями к представлению. Душа состоит из массы таких влечений, ожидающих лишь раздражения, чтобы превратиться в настоящие представления. В этом пункте наиболее ясно видно соотношение учения Бенеке с философией Фихте. Для каждого из них душа состоит из влечений, но у Фихте она представляла собой систему влечений, так связанных между собой, что одно не могло существовать без другого, у Бенеке же душа является, так сказать, лишь связкой влечений, случайно сосуществующих друг с другом, и каждое из них существует или может существовать само по себе. Для Фихте душа — единая система, необходимо распадающаяся на особые влечения, для Бенеке она — даже не простая субстанция, обладающая влечениями (как у Гербарта), а сплетение случайно столкнувшихся способностей.

Для объяснения развития душевной жизни Бенеке использует четыре основных процесса. Усвоение способностями соответствующих им раздражений порождает первоначальные ощущения. Затем происходит постоянное приобретение душой во время ее развития новых первичных способностей. Это доказывается тем, что душа с течением времени реагирует на такие раздражения, к которым раньше была невосприимчива. Но то, как надо понимать это приобретение, каким образом имеющиеся уже способности могут через накопление раздражений приходиться к порождению новых способностей — относительно всего этого Бенеке мог выдвинуть только в высшей степени искусственные и неудовлетворительные гипотезы и объяснения. Раздражение и способность, связанные друг с другом в

образовании действительного представления, все же сохраняют свою подвижность, и осознанное (сознанное) представление может опять распаться на эти два фактора, которые затем вполне могут оказаться в составе другого представления.

409

Бенеке. Естествознание внутреннего чувства

В этом случае бывшее психическое образование превращается в «след», или «предрасположение», которое при новом раздражении может опять стать образованием и делается тогда более сильным влечением, чем прежде. Наконец, представления обладают способностью притягивать друг друга, в зависимости от степени однородности своего содержания, и стремиться к более крепким соединениям. На основании этих четырех процессов — возникновения представлений посредством раздражений, приобретения новых способностей, воспроизведения и ассоциации — должен быть объяснен весь ход деятельности представления вплоть до мельчайших его деталей.

Бенеке согласен с Гербартом еще и в том, что представление, в своей обусловленности раздражением и способностью, составляет основное образование психической жизни, так что все остальные «формы образований» души должны быть сведены лишь к различным отношениям между представлениями. Если раздражение слишком слабо по сравнению с влечением, то возникает соединенное с чувством неудовольствия стремление к полному осуществлению влечения. Если влечение соответствует раздражению и уничтожается в нем, возникает ясное восприятие, незаинтересованное чистое представление. Если раздражение имеет перевес над тем, чего требует способность, получается чувство удовольствия. Но если раздражение становится чрезмерным, появляется чувство подавленности и пресыщения. Если такая чрезмерность раздражения наступает внезапно, возникает чувство боли.

Переплетающиеся с этой теорией многочисленные тщательные наблюдения и остроумные выводы относятся скорее к эмпирической психологии, нежели к общей философии. В принципиальном отношении это учение интересно тем, что Бенеке предпринимает попытку представить эмпирически обоснованную историю развития душевной жизни, которая, опираясь на принцип естественной закономерности, выводит расширение и углубление душевной жизни из первичных способностей и из их разнообразной реакции на внешние раздражения. В этом основном характере учения Бенеке и кроется причина того, что оно почти даже больше гербартовского пригодно для обоснования *педагогики*, которую построил уже и сам Бенеке в своем труде «Учение о воспитании и обучении»¹⁹³, а после него — его ученик

Дресслер. Уже Бенеке постоянно возвращался к той мысли, что врожденные первичные способности индивидуальной души в позднейшем расцвете

410

Психологизм, жизни занимают лишь относительно незначительное место и весьма мало различаются у разных лиц (он ограничивает индивидуальность задатков главным образом различиями в темпераменте, зависящими от интенсивности первичных способностей). А все то, что на разговорном языке зовется дарованием, талантом, гением и т. п., все это приобретает, по его мнению, путем воздействия раздражений на способности. Поэтому основная мысль его педагогики заключается в том, что воспитание должно так упорядочить эти воздействия раздражений, чтобы они вели к соответствующим цели воспитания развитию, обогащению и укреплению первичных способностей.

На этом психологическом воззрении Бенеке строит не только свою «Логикку», проблему которой он видит в возникновении понятий путем процесса слияния представлений, но и практическую философию, разработанную им в «Естественной системе практической философии»¹⁹⁴ на основе оценки раздражений в зависимости от производимого ими увеличения или уменьшения способностей. Подобно английским утилитаристам, философ пытается найти общие нормы измерения той ценности, которую имеют раздражения с точки зрения альтруизма и эгоизма. При этом наиболее ценным в моральном смысле представляется то, что более приспособлено к возвышению человеческой природы. Правильная оценка таких ценностей является нравственным сознанием, которое, в противоположность более низменным стремлениям, выражается в виде чувства долга.

Наконец, такое же психологическое обоснование имеет и работа Бенеке «Метафизика и философия религии»¹⁹⁵. Он считает, что построение метафизики и философии религии возможно лишь посредством применения принципа истолкования по аналогии, который переносит данные самосознания на внешний мир. Ведь по учению Бенеке, только внутренний опыт дает первоначальную и абсолютную достоверность. Основную ошибку Канта он видит в том, что тот распространил принцип феноменальности, вполне правильный по отношению к внешнему опыту, и на опыт внутренний. Если мы хотим познавать другие вещи, то нам больше ничего не остается, как предположить, что все происходит в них аналогично тому, как мы это познали в самих себе. Понятия субстанциальности и причинности также определяются им в соответствии с его взглядами на сущность и деятельность души.

411

Бенеке. Логика. Этика. Метафизика. Философия религии

Субстанция — это совокупность способностей, а ее деятельность — осуществление этих способностей через реакцию на раздражения, исходящие от других субстанций. При дальнейшем развитии этот принцип приводит к воззрению, которое Бенекке называет спиритуализмом: к воззрению о том, что во всех, а также и в телесных вещах, должно мыслиться нечто, аналогичное душе — к монадологии без предустановленной гармонии. Наконец, ввиду того, что наши сведения о внешнем мире повсюду обнаруживают пробелы, мы должны составить себе в понятии Божества идею мирового единства, реальность которой есть скорее предмет веры и предчувствия, нежели познания.

Благодаря этому перенесению психического опыта в метафизику, психологизм в лице Бенекке раскрывает тайну, которая, как выяснилось, лежала также и в основе великих метафизических систем: философия есть *истолкование самопознания человека как познания мира*. Таким образом, вся «диалектика» послекантовской философии обнаруживает лишь глубокую мудрость, заключенную в кантовском принципе, что всякое философское познание есть лишь проникновение в организацию человеческого разума.

* *

Подобраны последние колосья, остававшиеся на поле после жатвы — этим и заканчивается наша попытка связать в снопы быстро взошедший и созревший посев Канта. Миновало великое время, и для немецкой философии наступили осень и зима. Творческая сверхсила, из которой проистекали система за системой, иссякла, и опьянение умозрения сменилось отрезвлением. К тому же туман Реставрации, нависший над Европой, оказался всего гуще в Германии. А когда впоследствии эта мрачная атмосфера начала рассеиваться, когда опять стало свежее и все зашевелилось, тогда — исключая немногих носителей великой традиции — утратилась связь между философской мыслью и универсальным образованием, утратилось то, что составляло тайну прежнего расцвета. Времена быстро изменились. Без сомнения, совокупность знания в настоящем далеко превосходит все знание того времени, но зато оно как бы расщепилось теперь между отдельными умами и специальностями, и индивидуум, не будучи в состоянии пользоваться всей совокупностью знания при выработке своего образования, должен вознаграждать себя за односторонность своих профессиональных занятий пустым дилетантизмом, который от всего отведывает, не имея ничего своего.

414

Несомненно, теперь мы более зрелы в политическом отношении и более способны решать внешние задачи. Но среди тревог борьбы нам недостает

мира, чтобы наслаждаться плодами их решения, и с завистью приходится нам оглядываться назад, мысленно возвращаясь к тому времени, когда среди могучей творческой деятельности не возбранялось наслаждаться прекрасной гармонией ее умственного содержания. В вечной суете современной жизни нет времени для «незаинтересованного созерцания», в нашем социальном механизме, отточенном со всех сторон, нет места для «влечения к игре». Для того, чья жизнь не проходит в погоне за удовольствиями, как бы он их ни называл, она становится серьезным трудом, и только на далеком горизонте воспоминания и страстного томления появляется картина тех золотых дней, когда и у нас, как когда-то в Греции, истина сияла светом красоты.

415

ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Изложением немецких систем, стоящих на рубеже XVIII и XIX веков, закончилась история философских принципов. Обзор дальнейшего обусловленного ими развития философии, которое продолжается и в наши дни, имеет гораздо более историко-литературный, нежели собственно философский интерес. Ведь с тех пор не появилось ничего существенно нового и ценного. XIX век очень далек от того, чтобы быть философским. В этом отношении его можно сопоставить примерно с III-II веками до Р.Х. или с XIV-XV веками после Р.Х. Прибегая к языку Гегеля, можно было бы сказать, что мировой дух этого времени, столь занятый действительностью и вовлеченный вовне, не может обратиться вовнутрь, к самому себе и наслаждаться самим собой в своей собственной отчизне*. Конечно, дальнейшая философская литература XIX века достаточно обширна и достаточно пестро отливает всеми цветами: семена идей, занесенные к нам из этой эпохи умственного расцвета, богато разрослись во всех областях науки и общественной жизни, поэзии и искусства, зачатки исторических идей легли в основу почти необозримого множества сменяющихся сочетаний, оказавших большое влияние на развитие мыслительного процесса в силу особенных личных свойств их создателей. Но даже роль таких мыслителей как У.Гамильтон и О.Конт, А.Розмини-Сербати и Р.Г.Лотце в конце концов, объясняется лишь той воодушевленной энергией и тонкой осмотрительностью, с какой они преобразовали и дали новую жизнь типичным историческим формам мысли.

G.W.F.Hegel. Berliner Antrittsrede // Werke. 1832-1840, 1887. Bd.VI. В.XXXI[^]

* Литературно-историческому исследованию этого столь трудно поддающегося обработке многообразия автор посвятил многолетний труд, результаты которого он надеется последовательно изложить в виде отдельных частей третьего (дополнительного) тома его «Истории новой

философии». Там будет подробно рассмотрено и обосновано то, что здесь может быть намечено лишь в кратком очерке.

416

И то общее направление, в котором пошла в XIX веке** разработка проблем и образование понятий, не выходит за пределы тех противоположностей, которые уже завещаны историей и которые в новых философских системах в лучшем случае лишь эмпирически переработаны и по-иному сформулированы.

В самом деле, решающим моментом в философском развитии XIX века является, без сомнения, вопрос о значении естественнонаучного понимания явлений для общего воззрения на мир. Влияние этой специальной науки на философию и общую духовную жизнь в XIX веке сначала было несколько ограничено и отнесено на задний план, но зато впоследствии оно проявилось с наибольшей силой. Метафизика XVII века, а вследствие этого и Просвещение XVIII века находились всецело во власти *естественнонаучного мышления*: признание общей закономерности всего существующего, исследование простейших элементов и форм бытия, поиск необходимости, лежащей в основе всякой смены явлений — все это оказало влияние на теоретические изыскания, а вместе с тем и на оценку индивидуумом всего единичного, при которой «ценное» отождествлялось с «естественным». Против распространения такого механического воззрения на мир выступила немецкая философия с той основной мыслью, что все познанное подобным образом есть лишь форма явлений и оболочка целесообразно развивающегося внутреннего мира и что истинное понимание единичного должно определить то значение, которое принадлежит ему в целесообразном строе жизни. *Историческое мировоззрение* явилось результатом работы мысли, стремившейся начертать «систему разума».

Обе эти силы борются друг с другом в духовной жизни нашего времени, и в этой борьбе выдвигаются в самых разнообразнейших комбинациях все аргументы, заимствованные у прежних периодов истории философии, но не было введено ни одного существенно нового принципа. И если при этом победа, по-видимому, начала склоняться временно на сторону линии Демокрита, то главным образом по двум мотивам, особенно благоприятствовавшим этому направлению в наше время. Первый мотив преимущественно носит интеллектуальный характер и его влияние было велико и в более насыщенные умственной жизнью периоды прежних веков: это — *наглядная простота*

417

и ясность, точность и определенность естественнонаучных воззрений, которые, вследствие их общедоступности, обещают устранить все сомнения

и колебания и все затруднения истолковывающего их мышления. Гораздо более действенным, однако, оказался в наши дни второй мотив — явная *полезность* естествознания. Мощный переворот во внешних условиях жизни, непрерывно и быстро совершающийся на наших глазах, с необходимостью подчиняет интеллект среднего человека господству тех форм мысли, которым он обязан столь великими преобразованиями, а потому в этом отношении мы живем под знаменем *бэконизма*.

С другой стороны, мощное культурное сознание нашего времени сохранило самый животрепещущий интерес к вопросам о значении для индивидуума общественной и исторической жизни. Чем больше политическое и социальное развитие европейских народов вступает в стадию действия масс, чем ярче чувствуется даже и в духовной жизни направляющая власть целого над единичным, тем больше борется и в философских размышлениях *индивидуум* против господства *общества*. Противостояние исторического и естественнонаучного мирозерцания и жизнепонимания приобрело наиболее непримиримый характер в том пункте, где в конце концов должен был решиться вопрос о том, в какой мере отдельная личность обязана ценным содержанием своей жизни самой себе, а в какой — господствующей над ней связью целого. Снова, как и во время эпохи Возрождения, ожесточенно столкнулись друг с другом универсализм и индивидуализм.

Если мы захотим, обращаясь к философской литературе этого столетия, дать краткий очерк тех движений, в которых наиболее ярко выразилось это характерное противостояние, то прежде всего придется поставить вопрос о том, в каком смысле и в каких пределах *душевная жизнь* может быть предметом естественнонаучного познания, ибо именно в этом пункте должно быть прежде всего установлено право на исключительное господство в философии этой формы мышления. Поэтому никогда так много не спорили о задаче, методе и систематическом значении *психологии*, как в XIX веке. В конце концов, единственным возможным выходом здесь оказалось ограничение этой науки лишь изложением ее чисто эмпирического содержания. Таким образом, психология позже всех частных наук, по крайней мере в принципе, отделилась от философии.

418

Но этот процесс зависит еще от других, более общих условий: как реакция против высоко поднявшейся волны идеализма немецкой философии через весь XIX век протекает широким потоком *материалистическое мирозерцание*, с наибольшей силой и страстностью проявившееся около середины столетия, хотя для этого не было ни новых оснований, ни новых знаний. Правда, с тех пор как серьезное естествознание отказалось от материализма, он стал намного скромнее в своих притязаниях на научное

значение. Однако он оказывает тем большее влияние, выступая под видом скептической и позитивистической осторожности.

К наиболее значительным разветвлениям этого направления мысли, несомненно, принадлежит также и стремление подвергнуть изучению с естественнонаучной точки зрения общественную жизнь человека, историческое развитие и общие условия его духовного бытия. Введенное под не очень удачным названием *социологии*, это направление стремилось превратиться в своеобразный род *философии истории*, которая надеется развить на более широких фактических основаниях идеи, заложенные в наследии философии Просвещения.

Но историческое мирозерцание, с своей стороны, тоже оказало сильное воздействие на естествознание. Выдвинутая натурфилософией идея истории органического мира была в высшей степени важным по своему влиянию образом реализована в эмпирическом исследовании. Методологические принципы, которые привели к этому, распространились как бы сами собой и на другие области познания, и в *эволюционных теориях* историческое и естественнонаучное мировоззрение, по-видимому, настолько сблизились друг с другом, насколько это было возможно без участия новой объединяющей их философской идеи.

Наконец, что касается индивидуума, то побуждения, скрывавшиеся в культурной проблеме XVIII века, привели к тому, что в центре философского интереса на время оказался вопрос о *ценности жизни*. Пессимистическое настроение было побеждено и только тогда, в результате всех этих обсуждений, мог быть выдвинут более глубокий и ясный вопрос о сущности и содержании ценностей вообще и таким образом философия могла вернуться, правда удивительнейшими обходными путями, к *кантовской основной проблеме общезначимых ценностей*.

419

§1. Борьба из-за души

Характерным изменением в общенаучной ситуации, произошедшем в XIX веке, является постоянно прогрессирующее *отделение психологии от философии**, которое в настоящее время может рассматриваться как в принципе завершившееся. Оно явилось следствием быстрого упадка метафизического интереса и метафизического мышления, что заметнее всего проявилось в Германии, как естественная реакция против слишком высокого напряжения спекулятивного умозрения. Лишившись таким образом более общей основы и стремясь в то же время упрочиться в виде чисто эмпирической науки, психология сначала не могла оказать значительного сопротивления вторжению в нее естественно-научного метода, с точки зрения которого она должна была разрабатываться как специальная отрасль

физиологии или общей биологии. И вокруг этого вопроса о задачах психологии группируется целый ряд значительных движений.

В начале столетия происходило живое взаимодействие между французскими идеологами и эпигонами английской философии Просвещения, расколовшейся на ассоциативную психологию и учение о здравом смысле. Но теперь руководящая роль принадлежала Франции. Здесь же все резче выступала существовавшая с самого начала во французском сенсуализме противоположность между Кондильяком и Бонне. У Дестюта де Траси и даже у Ларомигьера мы не замечаем еще ясно обозначившейся тенденции к движению в ту или другую сторону.

См. сочинение автора «О современном состоянии психологических исследований» (W. Windelband. Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung. Leipzig, 1876).

420

Но уже **Кабанис** (1757-1808) выступает как вождь *материалистического* направления: в своем исследовании связи между физической и нравственной («*moral*») природой человека он, рассматривая различные влияния возраста, пола, температуры, климата, приходит к тому выводу, что душевная жизнь определяется телом и его физическим состоянием. Поэтому стало казаться, что душа, которая еще раньше стала излишней в качестве жизненной силы, теперь отслужила свою службу и как носительница сознания, коль скоро органические функции сводились, по крайней мере в принципе, исключительно к механическим и химическим процессам.

При дальнейшем развитии этой мысли другими врачами, как например, **Ф.Бруссе** (1772-1838), еще резче проявился свойственный ей материалистический отпечаток: интеллектуальная деятельность рассматривалась как «один из результатов» функций мозга. Они с жадностью ухватились поэтому за удивительную *френологическую* гипотезу Галля, пытавшегося локализовать в определенных частях мозга отдельные «способности», сведениями о которых в то время располагала эмпирическая психология. Теория о том, что даже снаружи, по черепу, можно узнать, сильно или слабо развиты отдельные способности человека, не только являлась забавой для публики, но еще и соединялась, в особенности у врачей, с мнением, будто бы этим несомненно раскрыта материальность так называемой душевной жизни. Френологическое суеверие, как показывает успех сочинения Дж.Комба², возбудило к себе большой интерес, который сильнее всего проявился в Англии, где оно содействовало развитию чисто физиологической психологии в духе Д.Гартли. И только Джон **Стюарт Милль** (1806-1873), следуя за своим отцом³, вернул своих идеологически и эмпирически настроенных соотечественников к юмовскому пониманию

ассоциативной психологии. По его мнению, не задаваясь вопросом о том, что такое материя и дух сами по себе, нужно исходить из того факта, что телесные и духовные состояния представляют собой две совершенно различные области опыта и что *психология как наука о законах душевной жизни* должна изучать факты, составляющие эту жизнь, исходя из них самих, а не сводить их к законам другой сферы бытия. Примыкая к Миллю, Александр Бэн продвинул ассоциативную психологию еще дальше, указав между прочим на значение мускульных ощущений, которые надо считать основными фактами душевной жизни, соответствующими самостоятельным телесным движениям.

421

Кабанис Брюссе Милль. Мен де Биран

Хотя, таким образом, ассоциативная психология ни под каким видом не желает признавать материальности душевных состояний, но тем не менее и она признает только один принцип бытия души — механизм представлений и влечений. Ее гносеологическое обоснование почти полностью позитивистское.

Гораздо резче поэтому выступает противоречие с материалистической психологией в тех направлениях, которые подчеркивали *своеобразную активность сознания*. По примеру де Траси уже **П. Ларомигьер** в своей идеологии делал различие между «видоизменениями», являющимися простыми следствиями телесных возбуждений, и «действиями» («*actionen*») души, в которых последняя уже при восприятии проявляет свою самостоятельность. В школе Монпелье даже верили еще в «жизненную силу», которую **Барте** (1734-1806) во всяком случае считал чем-то вполне неизвестным, существующим отдельно как от тела, так и от души. Другой представитель этой школы, **М. Ф. Биша**, тоже отличает «животную» жизнь от «органической», при этом разделяющим признаком является у него самостоятельная реакция. Но наиболее полного развития этот подход достиг в психологии **М. Ф. Т. Мен де Бирана** (1766-1824), который, подкрепляя свою мысль все новыми и новыми доводами, неутомимо работал над задачей принципиального разграничения психологии и физиологии. Тонкий рефлектирующий ум этого мыслителя испытал многоплановое влияние со стороны английской и немецкой философии. Относительно последней можно указать на знакомство, хотя бы и поверхностное, с учениями Канта и Фихте и с виртуализмом удивительно часто упоминаемого в Париже Бутервека*. Мен де Биран строит свою теорию на том основном факте, что в воле мы непосредственно переживаем и нашу собственную активность и *сопротивление*, оказываемое со стороны «нея» («*non moi*»), прежде всего — со стороны собственного тела.

Влияние немецкой философии осуществлялось не только через литературу (Виллер, Дежерандо и др.), но в значительной мере и путем личных связей. Так, большое значение имело пребывание в Париже братьев Шлегелей, особенно лекции Фридриха Шлегеля, а в самом Пари же общество «Отейль», к которому принадлежал швейцарский посланник **Штапфер**, сыгравший неоценимую роль в распространении идей немецкой философии.

422

Рефлексия личности над этой собственной деятельностью является исходным пунктом всякой философии, для познания которой внутренний опыт дает форму, а опыт, относящийся к сопротивлению, — содержание. Из этого основного факта развиваются понятия силы, субстанции, причины, единства, тождества, свободы, необходимости. Таким образом Мен де Биран, опираясь на психологию, строит метафизическую систему, подобную учениям Декарта и Мальбранша, но заменяет положение *cogit ergo sum*⁴ тезисом *volo ergo sum*. Поэтому он старался показать, что понятие *внутреннего опыта* («*sens intime*») составляет совершенно ясную и очевидную основу всякой науки о духе, основной принцип которой он усматривал в самосознании водящей личности. Эти важные мысли, направленные против натуралистической односторонности XVIII века, в конце жизни Мен де Биран, основываясь исключительно на личном убеждении, дополнил мистическим элементом, в силу которого высшей жизненной формой считалось теперь предание себя Богу и уничтожение своей личности в любви к Богу. Научное же учение, разрабатываемое дальше его последователями. **Ампером, Жюфруа и Кузенном**, пришло в еще более тесное соприкосновение отчасти с шотландской, отчасти с немецкой философией. Однако при этом в силу своего *эkleктизма* оно утратило многое из того, в чем состояла его своеобразность. С внешней стороны это обнаруживается уже в том, что оно называется чаще всего *спиритуализмом*, выступая в той видоизмененной форме, какую ему придал В.Кузен. Действительно, благодаря интеллектуалистическим примесам, внесенным в него Кузенном главным образом из немецкой философии тождества, изменился его первоначальный характер, который скорее мог бы быть обозначен как *волюнтаризм*. Позднее **Ж.Равессон и Ш.Ренувье** — последний в более самостоятельной и приближающейся к кантовскому критицизму форме — призывали вернуться обратно от *эkleктизма* к учению Мен де Бирана и отчасти к философии Лейбница*.

В Италии подобное положение занимает **П.Галуппи**, который среди «фактов сознания», положенных им в основание философии, наделяет руководящей силой автономию нравственного желания, тогда как **Розмини-Сербати** придерживался более старых форм интеллектуализма.

423

При этом Ренувье придал принципам критицизма полностью дуалистический характер не только в теории познания, но и в метафизике, и в философии истории, так как во всех этих областях он подчеркивал существование несогласуемых противоречий, которые в своей непримиримости подобны иррациональным, случайным остаткам во всякой действительности. И этот принцип он пытался обосновать все новыми и новыми путями, которые порой выражались в весьма причудливых построениях.

Вообще же *волютаризм*, по-видимому, является наиболее ясно выраженной тенденцией психологии XIX века: он представляет собой ту форму, в какой эмпирическая наука освоила кантовский и фихтевский принцип перенесения центра тяжести из теоретического разума в практический. В Германии на подобное развитие психологии наибольшее влияние оказала метафизика Фихте и Шопенгауэра. Оба они учили, что сущность человека заключается в воле, и весь ход немецкой истории в XIX веке и связанное с ним изменение народного духа могли только усилить ту окраску, которую это воззрение придавало всему мирозерцанию. Все больше и больше проявлялись такие характерные черты нашего времени, как возросшее до крайности значение практического и небезопасное оттеснение на задний план теоретического.

В научной литературе это обнаруживается довольно рано у **Бенеке**. Хотя он при изложении своей ассоциативной психологии и опирался частью на англичан, частью на Гербарта, все же его построение оказалось достаточно самостоятельным в том смысле, что он рассматривал элементы душевной жизни — Бенеке называл их «первичными способностями» — как активные процессы, или *влечения*. Эти влечения, первоначально вызванные к деятельности раздражениями, неизменно сохраняя свое содержание (в качестве «следов») и постоянно уравновешивая друг друга при продолжающемся зарождении новых сил, должны осуществлять кажущееся субстанциальное единство душевной сущности. По этому учению, душа представляется связкой, но не представлений (как у Юма), а влечений, сил и «способностей». В нем отрицается всякое реальное значение тех получаемых при классификации родовых понятий, которые прежде называли способностями.

424

Бенеке считает индуктивное обоснование этого учения посредством методической обработки фактов внутреннего восприятия единственно возможной предпосылкой для философских наук, каковыми являются логика, этика, метафизика и философия религии. При этом он намеревается построить *теорию ценностей*, которые должны быть приписаны

раздражениям (то есть «вещам») в зависимости от того, повышают или понижают они влечение.

Впоследствии **Фортлаге** придал психологизму Бенеке метафизическое направление, внося в него фихтевское наукоучение. Фортлаге тоже понимает душу, а вместе с тем и связь всех вещей, как *систему влечений*, и, может быть, никто так решительно как он, не провел идею действительности, не имеющего субстрата*, идею волевого поступка как источника действительного бытия. Для него сущность душевного процесса состоит в том, что из первоначальных функций посредством синтетического объединения выделяется пребывающее содержание. Таким путем порождаются формы душевной деятельности. Этим Фортлаге указывает на единственно возможный путь, идя которым, метафизика может освободиться от схемы материального процесса, мыслимого в виде движения столь неизменных субстанций, как атомы. Но вместе с тем в этих учениях заключались уже зачатки такого воззрения, согласно которому и процессы движения представлений, внимания, оценивающего суждения должны рассматриваться как функции «влечения», вопрошающей деятельности, согласия или отказа. Конечно, не обошлось и без того, что при дальнейшем развитии психологический анализ деятельности мышления проник и в логику и часто отвлекал ее внимание от ее подлинных задач. Как раз в эти последние десятилетия психологизм получил совершенно такое же распространение, как и XVIII веке, и, как и тогда, привел в своем вырождении к тем же проявлениям самой поверхностной популярной философии.

В Англии точно так же все еще господствует традиционный психологизм, и даже преобразование учения *шотландской школы У. Гамильтоном* (1788-1856), находившимся под влиянием немецкой философии, особенно критицизма Канта, не внесло в него никаких существенных изменений.

См. сочинение Фортлаге «Доклады по психологии» (C.Fortlage. Beiträge zur Psychologie. Leipzig. S. 40.)

425

Гамильтон тоже отстаивал точку зрения внутреннего опыта и считал ее руководящей для всех философских наук: необходимость и общезначимость надо искать только в доступных всем и каждому простых и непосредственно понятных фактах сознания. Но в этих фактах (к ним принадлежит и каждое единичное восприятие наличия внешней вещи) мы можем познать лишь конечное в конечных отношениях и зависимостях, и в этом смысле (следовательно, помимо кантовского понятия феноменальности) человеческое познание ограничивается для Гамильтона данной в опыте сферой конечного. Что касается бесконечного и абсолютного, то есть Бога, здесь человек обладает лишь моральным убеждением в виде веры. Наука же

не имеет никакого познания об этом «безусловном», так как она может мыслить лишь то, что она отличает друг от друга, чтобы соотносить друг с другом (ср. кантовское понятие о синтезе). Этот *агностицизм* был затем поставлен **М. Л. Манселем** (1820-1871) на службу теологии откровения, только он при этом в большей мере и в более скептическом смысле использовал кантовскую теорию познания. Мансель доказывал, что религиозные догматы абсолютно непостижимы для человеческого разума, и именно поэтому они неопровержимы. Но непознаваемость Абсолюта или бесконечного, о которой учил Гамильтон, в Англии играет важную роль и в других философских направлениях, например в системе Герберта Спенсера и у представителей позитивизма.

Наряду с психологией, задачей которой признается лишь установление фактов сознания, Гамильтон соответственно трем классам психических явлений разрабатывает логику, эстетику и этику как учения о законах, которым подчинены эти факты сознания. Однако при этом не проясняется нормативный характер подобного законодательства, так что принципиально и эти философские дисциплины не свободны от психологизма. Но при своем развитии логическая теория Гамильтона обращается в один из наиболее характерных образцов *формальной логики*: для него все сводится к систематическому изображению существующих между понятиями отношений. Оставляя далеко позади принцип аристотелевской «Аналитики», он ограничивает все исследование установлением отношения *количества*. Всякое суждение является прямо обратимым уравнением, в котором высказывается, как относятся друг к другу объемы двух понятий.

426

Таким образом, подчиняющее суждение (хотя бы такое: «Роза — цветок») должно принять форму «Все $S =$ некоторым P ». Следовательно, здесь сказуемое тоже «квантифицируется», что до сих пор в логических учениях обыкновенно применялось только к подлежащему. Когда же таким путем все суждения приведены к форме уравнений между объемами понятий, выводы и умозаключения становятся процессом исчисления, оперирующим над данными величинами, то есть принцип терминистической логики, как его формулировали Оккам, Гоббс и Кондильяк, был проведен здесь, по-видимому, до конца. Таким образом, начиная с Гамильтона, распространяется теперь «новая аналитика», или «логика исчислений», служащая обширной ареной для гимнастического спора бесплодного остроумия. Ведь вполне очевидно, что такая логика имеет дело лишь с одним-единственным, и к тому же самым незначительным, из всех многочисленных видов отношений, какие могут существовать между понятиями и являться предметом суждения. Благодаря этому из такой аналитики выпадают как раз самые ценные отношения логического мышления. Но кажущаяся математическая точность, с которой эта логика

развивает механизм своих правил, привлекла к ней — и не в одной только Англии — целый ряд добросовестных исследователей, упустивших из виду, что живому содержанию человеческой мысли нечего делать со всем этим тщательно разработанным аппаратом формул.

Во Франции и Англии при обсуждении вопроса о душе, естественно, всегда играет роль и религиозный или *теологический интерес* к понятию *душевной субстанции*. Он был на первом плане и при ожесточенных спорах, приведших в Германии к расколу гегелевской школы. Эти споры сосредоточивались главным образом на вопросах о *личности Бога и бессмертии души*. Гегельянство не могло бы существовать в качестве «прусской государственной философии», если бы оно не поддерживало принципа «тождества философии с религией». Двусмысленный, затемненный диалектическим формализмом способ выражения учителя, не интересовавшегося непосредственно такими вопросами, благоприятствовал возникновению спора об ортодоксальности его учения.

427

Вейсе

На деле, так называемое «правое» крыло гегелевской школы, к которой принадлежали такие выдающиеся теологи, как Г.Габлер, К.Гешель и Х.Хинрихс, пыталось придерживаться этой ортодоксальности. Но если и могло еще быть сомнение относительно того, насколько «возвращающаяся к самой себе идея» может быть истолкована в качестве личного Бога, то, с другой стороны, было ясно, что в системе вечного становления и диалектического перехода всех форм одна в другую, конечная личность едва ли может изъяслять притязание на «субстанциальность» и на бессмертие в религиозном смысле.

Это побудило некоторых философов отделиться от школы Гегеля и привело их к *теистическому* мировоззрению, центром которого являлось (как и у Мен де Бирана) понятие *личности*. При решении проблемы конечной личности они склонялись к точке зрения монадологии Лейбница. Фихте Младший⁸ обозначал эти духовные реальности как «первичные полагания». Наиболее существенное развитие получила эта мысль в философской системе **Х.Вейсе**: здесь понятие возможного онтологически выше понятия бытия, причем все бытие выводится из свободы, как самопорождение личности (ср. с учением И.Г.Фихте). В отношении возможного к действительному повторяется здесь и лейбницевское противоположение «истин вечных» («*vérités éternelles*») «истинам факта» («*vérités de fait*»), и проблема, выраженная Кантом в «спецификации природы». В пределах «возможностей», без которых мысль не может обойтись, реальное всегда в конце концов таково, что могло бы быть мыслимо другим, то есть оно не

может быть выведено, а должно рассматриваться как данное свободой. Закон и действительность не могут сводиться друг к другу. Более психологическую окраску получили эти воззрения у **Г.Ульрици** (1806-1884), рассматривавшего самость («*Selbst*») как предпосылку «различающей» деятельности, с которой он отождествлял все сознание и исходя из которой развивал как логические, так и психологические построения.-

Противоположная партия использовала гегельянство как оружие в борьбе против ортодоксальности, могущество и притязания которой все более и более возрастали во время Реставрации. В качестве публицистического вождя как религиозного, так и политического либерализма выступил **А.Руге** (1802-1880).

428

То, насколько пантеистически и спинозистски понималась этой партией идеалистическая система, лучше всего показывают «Мысли о смерти и бессмертии» Фейербаха, где божественная бесконечность рассматривалась как жизненная первооснова человека, а растворение в ней последнего прославлялось в качестве истинного бессмертия и блаженства. Но выйдя из этого идеального пантеизма и пройдя через различные все более и более радикальные промежуточные ступени, Фейербах очень быстро пришел к самому радикальному преобразованию своего учения. Он чувствовал, что панлогическая система не в состоянии объяснить единичную вещь в природе: ведь и сам Гегель назвал природу царством случайности, не способным сохранить понятие в его чистом виде. Эта неспособность лежит, по мнению Фейербаха, в том понятии о вещах, какое составляет себе человек: общие понятия, которыми мыслит философия, никогда не могут постичь настоящую сущность единичной вещи. Поэтому Фейербах вывертывает наизнанку систему Гегеля, и таким образом получается *номиналистический материализм*. Действительность — это чувственная единичная сущность; все же общее, духовное представляет собой лишь иллюзию индивидуума. Дух — это «природа в своем инобытии». В соответствии с этим тезисом Фейербах дает чисто *антропологическое объяснение религии*: человек смотрит на свою собственную родовую сущность, на то, каким бы он сам желал быть, как на Бога. Эта «теория желания» должна, как у Эпикура, освободить человечество от всякого суеверия и его дурных последствий. Теория познания подобной «философии будущего» не может быть ничем иным, как сенсуализмом, а ее этика — эвдемонизмом: принципом морали служит стремление к счастью, этическое же основное чувство сводится к сочувствию чужому счастью и соучастию в чужой радости.

Материализм, обнаруживший такое благородное метафизическое происхождение, воспользовался в дальнейшем еще и тем антропологическим обоснованием, которое было дано ему Ламетри во французской литературе и

которое приобрело, по-видимому, еще большую силу благодаря успехам физиологии. Ведь учил же Фейербах, что человек есть то, что он ест («*Der Mensch ist, was erisst*»). Таким образом, зависимость души от тела опять стала истолковываться в смысле материальности самой душевной деятельности: мозг «выделяет» представления и желания подобно тому, как и другие органы выделяют другие вещества.

429

Фейербах. Материализм

В дальнейшем развитии это воззрение нашло себе союзника в чисто *сенсуалистической теории познания*, в том виде, как она была разработана **Чольбе** еще независимо от метафизических предпосылок. Впоследствии и он пришел к граничащему с материализмом мировоззрению. Так как он считал возможным познание лишь как отражение действительности, то в конце концов стал приписывать самим представлениям пространственную протяженность и вообще рассматривал пространство как заступающего место спинозовской субстанции носителя всех атрибутов.

Таким образом, и в Германии среди врачей и естествоиспытателей стали распространяться материалистические взгляды, что обнаружилось на съезде естествоиспытателей в Геттингене в 1854 году. Противоречие между выводами естествознания и «потребностями духа» стало предметом ожесточенного литературного спора, причем **Карл Фохт** выступил в качестве защитника исключительного господства механистического мировоззрения, а **Рудольф Вагнер**, наоборот, самой ограниченностью человеческого познания стремился обосновать возможность такой веры, которая спасла бы душу и ее бессмертие. Это стремление, получившее в высшей степени неудачное название «двойной бухгалтерии»*, привело впоследствии (как и агностицизм у англичан) главным образом к тому, что естествоиспытатели, понявшие односторонность материализма, но избегавшие сближения с телеологическим идеализмом, стали все более и более склоняться к Канту, так как его понятие вещи в себе, по их мнению, могло удовлетворять также и этим потребностям духа. Когда затем в 1860 году появилось блестящее изложение критической философии, составленное Куно Фишером, началось и то «возвращение к Канту», которому было суждено впоследствии вырождаться отчасти в литературно-историческую микрологию. Естественнаучное настроение, давшее начало этому движению, нашло выражение в «Истории материализма» **Ф.А.Ланге**⁶. Конечно, при этом не обошлось и без некоторых недоразумений. Так, даже такие великие естествоиспытатели, как **Г.Гельмгольц****⁷, смешивали трансцендентальный идеализм с локковской семиотикой и его учением о первичных и вторичных качествах.

Интересно отметить, что этот мотив не был чужд и французским материалистам; к концу своей жизни как П.Ж.Ж.Кабанис, так и Ф.Бруссе прибегали к подобного рода объяснениям, имеющим даже мистическую тенденцию.

* См. работу Гельмгольца «Пособие по психологической оптике» («Handbuch der physiologischen Optik», Berlin, 1856-1867), и особенно в теориях «энергетизма» разрабатывается новая форма философского понимания природы*.

430

С другой стороны, несколько позже, известная теологическая школа, возглавляемая **А. Ритчлем**, воспользовалась учением о вещи в себе, истолковав его в родственном английскому агностицизму смысле.

Философское возрождение кантианства, красной нитью проходящее через всю вторую половину XIX века (особую силу оно обрело после появления произведшей большое впечатление книги **О. Либмана** «Кант и эпигоны»⁷), представляет собой весьма пеструю картину, где снова повторяются со всеми оттенками те противоречивые истолкования, которым уже подверглось учение Канта тотчас после своего появления. Снова разгорелся спор между эмпирическим и рационалистическим воззрениями, и как историческое, так и систематическое примирение этих точек зрения на Канта с прагматической необходимостью породило, в конце концов, постепенное возвращение к Фихте. В настоящее время снова возрождается идеалистическая метафизика, главным представителем которой должен быть признан **Р. Эйкен**.

Но какую бы форму ни принимало это неокантианское движение, везде его серьезная гносеологическая работа приводила к тому, что философы начинали понимать всю недостаточность и невозможность поверхностной метафизики материализма и отворачивались от нее. Даже там, где кантовское учение истолковывалось с точки зрения эмпиризма и даже позитивизма, даже в той удивительной фабрикации «следствий», которой занимается так называемый солипсизм, повсюду одинаково отвергалась, в качестве нелепой, идея рассмотрения сознания как побочной функции материи. Больше распространение получил обратный этому односторонний подход, когда внутреннему восприятию, в противоположность внешнему, приписывали единственную первичную реальность*. Главное же дело в том, что в конце XIX века произошел относительно быстрый упадок мировоззрения, определяемого исключительно понятиями и гипотезами, заимствованными у естествознания. Термин «натурфилософия» опять в чести, а его сочинение «Факты восприятия» («Die Tatsachen der Wahrnehmung», Berlin, 1879).

Эта мысль проводится главным образом в так называемой *имманентной философии*, в качестве представителей которой могут быть названы

В.Шуппе (см. его работу «Гносеологическая логика» — «Erkenntnistheoretische Logik. Bonn, 1878) и **Р.Шуберт-Зольдерн**.

431

Неокантианство. Лотце

Таким образом, материализм в науке преодолен. Он продолжает существовать лишь в популярных сочинениях, таких, как «Сила и материя» Л.Бюхнера или «Старая и новая вера» Д.Ф.Штрауса⁸, где он представлен в более утонченной форме**. Но он живет еще и в качестве мировоззрения как раз в таких слоях общества, которые охотно украдкой пользуются «результатами науки», предлагаемыми им услужливой рукой. Такой материализм, пригодный для полуобразованных людей, нашел характерное выражение в сочинениях Э.Геккеля и в его так называемом монизме.

Но для психологии, как науки, оказалось необходимым, даже и в силу требований критической теории познания, отказаться от понятия душевной субстанции в качестве основы и цели исследования. Как учение о законах душевной жизни, она должна основываться лишь на внутреннем или внешнем опыте, или на обоих вместе. Таким образом, мы получили «психологию без души», которая свободна или считает себя свободной от всяких метафизических предпосылок.

Более глубокое примирение противоположностей находим мы у **Р.Г.Лотце** (1817-1881), который при создании своего учения исходил из основной мысли немецкого идеализма. Он рассматривает механизм природы как такую форму законосообразности, в которой влечение к жизни и формированию, составляющее духовную сущность всей действительности, осуществляет свою цель — благо. Согласно этому, у естествознания есть только один принцип — механическая причинность. Его значение распространяется и на органическую природу. Основы же метафизики, равно как и логики, находятся лишь в этике. В этом *телеологическом идеализме* звучат, сливаясь в новое гармоническое целое, мотивы всех великих систем немецкой философии.

См.: W. Ostwald. Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig, 1903.

* И в этой наиболее остроумной форме, в какую только может облечься материализм (наряду с этим, может быть, следовало бы назвать вышедшую в 1857 году работу Л.Кнаппа «Философия права»), обнаруживается его происхождение из гегелевской диалектики — в том тезисе, что высшие духовные жизненные формы рассматриваются как стремление природы выйти за свои собственные пределы.

432

У Лотце сущность каждой единичной реальности состоит лишь в живом соотношении ее с другой реальностью. И эти соотношения, составляющие строй вселенной, возможны лишь при том условии, если все существующее, как частичная действительность, основывается на субстанциальном единстве и при этом всякое событие в сфере единичных существ понимается, как целесообразное осуществление общей жизненной цели.

Обладая огромными универсальными знаниями, позволявшими ему свободно распоряжаться фактическим содержанием и формой научного исследования во всех специальных науках, Лотце был как бы призван дать полное развитие этой основной метафизической мысли. И в этом отношении он — и по своим личным качествам, и по своему учению — является достойным продолжателем предыдущей эпохи.

Его место в философии определяется главным образом учением о познании как о живом и полном смысле взаимодействии между «душой» и другими «субстанциями». Если при этом с возбуждением, исходящим от «вещей», соединяется «реакция» души, то, с одной стороны, душа раскрывает свою собственную природу в формах интуиции и в общих истинах, признаваемых при этом с непосредственной очевидностью, а с другой стороны, подобное участие субъекта действительно обращает мир представлений в *явление*. Однако это «явление», как полная смысла внутренняя жизнь, не составляет простой видимости, а служит, скорее, тем царством ценностей, где осуществляется благо. Осуществление этого мира сознания есть самое ценное из всего того, что вообще может получиться в результате взаимодействий между субстанциями. Это высший и настоящий смысл мирового процесса. Исходя из этого основоположения, Лотце учил в своей «Логике», что последовательный ряд форм мысли должен рассматриваться как систематическое целое, развивающееся из *задан* мышления.

В «Метафизике» Лотце путем остроумной обработки понятий и самого тщательного обсуждения со всех точек зрения выработал и определил мирозерцание телеологического идеализма. К сожалению, третья часть системы, этика, уже не была разработана в такой строгой форме, но зато убеждения философа и его зрелое понимание жизни и истории нашли прекрасное и тонкое изложение в его сочинении «Микрокосм»⁹.

433

Лотце. Фехнер

Другой выход из затруднений, необходимо связанных с естественно-научным изучением душевной жизни, нашел **Г. Т. Фехнер** (1801-1887). Он рассматривает тело и душу как два совершенно обособленных и разнородных, но постоянно соответствующих друг другу способа проявления одной и той же реальности, которая сама по себе остается неизвестной.

Данная мысль развивается им в том направлении, которое приводит его к выводу, что физическим связям повсюду соответствуют связи духовные, хотя последние доступны познанию только посредством их восприятия в нас самих. И подобно тому, как ощущения, соответствующие возбуждению отдельных частей в нервной системе, являются как бы вторичными, поверхностными волнами («*Oberwellen*») в основной волне индивидуального сознания, так же точно можно допустить, что и сознание отдельных личностей также представляет собой лишь вторичные волны одного более общего сознания — например, духа нашей планеты. Если же провести далее такое умозаключение, то в конце концов мы признаем наличие *универсального всеобъемлющего сознания в Боге*, которому соответствует универсальная причинная связь атомов. При этом Фехнер полагает, что связь внешнего и внутреннего опыта в нашем сознании позволяет нам исследовать и законы их соответствия. Наука об этом соответствии называется *психофизикой*. Первая ее задача заключается в том, чтобы найти *методы измерения психических величин* и таким путем открыть законы, доступные математической формулировке. Фехнер выдвигает главным образом *метод едва заметных различий*, при котором за единицу меры он принимает самую малую, едва заметную разницу в интенсивности двух ощущений, причем такая разница считается им всегда, во всех случаях одинаковой. На основании этого (конечно, произвольного) допущения стала возможной математическая формулировка так называемого веберо-фехнеровского основного закона, по которому интенсивность ощущения пропорциональна логарифму интенсивности раздражителя. Таким-то путем исследования Фехнера пробудили надежду на то, что с помощью естественнонаучного метода посредством косвенного измерения психических величин можно облечь в математическую формулу психофизическую или даже, может быть, психологическую закономерность.

434

И несмотря на то, что этот подход встретил многочисленные и серьезные возражения, тем не менее, он имел большие последствия, так как в последние десятилетия немало ученых неумоимо работали над осуществлением этой задачи во многих специально для этой цели устроенных лабораториях. Но нельзя сказать, чтобы рука об руку с этим рвением к экспериментированию шло и развитие нового и более глубокого понимания душевной жизни*.

Точно так же и последовательное проведение возрожденного спиновского параллелизма встречало все большие и большие трудности. Сам Фехнер относился к этому параллелизму вполне догматически, приписывая содержанию чувственного восприятия полную метафизическую реальность: он противопоставлял этот «светлый взгляд» («*Tagesansicht*») «мрачному взгляду» («*Nachtsansicht*») естественно-научного и философского феноменализма. Другие же мыслители, наоборот, понимали этот

параллелизм в духе критицизма, признавая, что душа и тело со всеми протекающими в них состояниями и видами деятельности суть лишь различные способы проявления одного и того же реального единства. Но после оживленного обсуждения этого вопроса**, философы все чаще и чаще приходили к убеждению, что такой параллелизм несостоятелен и не может быть проведен ни в какой форме: самым сильным фактическим доводом против него является отсутствие непрерывности в душевной жизни и полная невозможность понять с точки зрения причинности переход от восприятия к восприятию, хотя бы и злоупотребляя применением «бессознательных представлений».

Это убеждение обнаруживается также и у того мыслителя, который больше всего сделал для распространения психофизических исследований, у **В. Вундта** (1832-1920). Отправляясь от своей работы «Основания физиологической психологии», он пришел к такой «Системе философии»¹⁰, в которой мир рассматривается как деятельная связь *волевых индивидуальностей*.

Для уяснения предмета этого спора лучше всего обратиться к сочинению самого **Фехнера** «Пересмотр основоположений психофизики» (см.: G. T. Fechner. Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig, 1822). Кроме того, надо особенно указать на работу Г. Мюнстерберга «О задачах и методах психологии» (см.: G. Münsterberg. Über Aufgaben und Methoden der Psychologie. Leipzig, 1891).

* Критический обзор литературы по этому вопросу можно найти у Е. Буссе в работе «Философские труды, посвященные 70-летию Зигварта» («Philosophische Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstag»); определенный интерес представляет исследование **Г. Риккерта**, помещенное в том же издании.

435

Вундт. Гартман

В метафизике Вундт использует фихте-фортлаговским понятие бессубстратного действия и ограничивает применение понятия субстанции естественно-научной теорией. Взаимодействие волевых действий порождает в органических существах высшие волевые единицы, а вследствие этого и различные ступени центрального сознания, но развивающаяся из этого по регулятивному принципу идея абсолютной мировой воли и мирового сознания находится по ту сторону границы познавательной способности человека.

По мере того, как более и более усиливающийся (особенно в широких литературных кругах) волюнтаризм боролся против интеллектуализма,

рассматриваемого в качестве типичной черты расцвета немецкого неогуманизма, возродилась и проблема *примата* воли или рассудка, которая стояла в центре жарких споров и диалектического остроумия схоластов. То обстоятельство, что эта проблема действительно выросла из антагонистического развития идеализма, яснее всего подметил Эдуард фон Гартман (1842-1906). Его учение, наиболее полно представленное в сочинении «Философия бессознательного», явилось результатом синтеза, с одной стороны, учения Гегеля, с другой — Шопенгауэра и Шеллинга позднейшего периода. Целью его было сблизить друг с другом рациональную и иррациональную ветви идеализма. Гартман пытается достичь этого, приписывая единому мировому духу *волю* и *идею* («логическое») в качестве поставленных рядом и находящихся во взаимодействии атрибутов. И если при этом Гартман называет абсолютный дух «бессознательным», то понятию сознания он придает несколько значений — совершенно так же, как это было у Шопенгауэра по отношению к воле. Деятельностью бессознательного являются функции воли и представления, которые, хотя они и не даны ни в каком эмпирическом сознании, все же предполагают наличие какого-либо другого сознания, если только мы должны их мыслить. Гартман старается показать, что во всех явлениях природы и душевной жизни присутствует, в качестве деятельности сущности, высшее сознание, называемое им бессознательным и составляющее общую жизненную основу всех сознательных индивидуумов.

436

Это бессознательное заменяет собой как шопенгауэровскую и шеллинговскую волю в природе, так и жизненную силу прежних физиологов и энтелехию в системе развития. Оно раскрывается прежде всего в телеологических связях органической жизни. В этом отношении Гартман усиленно борется против материализма. Его учение повсюду указывает на единую *духовную* жизненную основу вещей. Для этой цели он в высшей степени удачно пользуется богатым запасом имеющихся у него естественно-научных познаний, хотя, конечно, его убеждение, будто он получает «умозрительные результаты по индуктивному методу естественных наук», было самообманом. Во всяком случае, естественнонаучный подход, сопровождаемый изящным и местами блестящим изложением, немало способствовал необыкновенно большому, хотя и преходящему успеху «Философии бессознательного». Но, конечно, главная притягательная сила этой философии заключалась в разработке пессимистических воззрений, и в этом направлении учение Гартмана вызвало множество произведений популярной философской литературы, в среднем очень невысокого качества.

Сам Гартман благодаря очень широким историческим исследованиям провел свою основную метафизическую мысль в области этики, эстетики и

философии религии. Затем он перешел к выработке строгой диалектической системы в работе «Учение о категориях»¹², самом законченном по архитектонике понятий произведении, какое только появлялось за последние десятилетия в Германии. Впоследствии он присоединил к нему в некотором роде историко-критическое обоснование своей «Истории метафизики»¹³. «Учение о категориях» (бесспорно его главный научный труд) ставит задачу найти общий формальный фундамент всего содержания философских наук. С этой целью рассматриваются здесь все формы отношений интеллекта, как интуитивные, так и дискурсивные, и прослеживаются их различные видоизменения в субъективно-идеальной (гносеологической), объективно-реальной (натурфилософской) и метафизической сферах. По тонкости диалектических взаимосвязей и множеству интересных положительных перспектив это произведение представляется своеобразным дополнением к гегелевской логике. Подобно тому, как последняя в своем общем развитии диалектически выводила превращение идеи в природу, «отделение» понятия в «инобытие», так точно и Гартман показывает на каждой отдельной категории, ка

437

кому преобразованию подвергается «логическое» в силу своего отношения к «алогическому» действительности, возникающему из воли. И здесь также мир представляется ему раздвоенным в самом себе, в виде борьбы разума против воли.

§2. Природа и история

Дуализм кантовского мирозерцания отразился в науке XIX века своеобразной натянутостью отношений между *естествознанием* и *наукой о духе*. Никогда прежде не проявлялась с такой ясностью, как в наше время, противоположность между ними как по содержанию, так и по методу, противоположность, господствующая даже и над великими системами идеализма, и этому обстоятельству обязаны мы возникновением некоторых новых многообещающих течений. Если же изъять из сферы науки о духе спорную, как было указано, область психологии, то природе будет противопоставляться, еще в большем согласии с кантовской мыслью, *общественная жизнь и ее историческое развитие* во всем ее объеме. Могучее объединяющее стремление естественнонаучного мышления, по существу, легко нашло себе как в социальных, так и в психологических явлениях, такие пункты, где оно могло рассчитывать на применение, в качестве рычага, своего способа рассмотрения, так что и в этой области сделалась неизбежной такая же борьба, какая уже велась из-за души. Таким образом, только что указанная противоположность стала противоположностью между *естествознанием* и *исторической наукой*.

Самой первой формой, в которой разразилась борьба между естественнонаучным и историческим мирозерцанием была удачная критика философии революции со стороны *французского традиционализма*. После того, как Л. К. де Сен-Мартен и Ж. М. де Местр изобразили революцию как Божью кару, ниспосланную неверующему человечеству, Л. Г. А. деБональд (1753-1841) пошел дальше и противопоставил общественным учениям XVIII века, на которые он возлагал ответственность за ужасы *террора*, теорию *клерикально-легитимистической Реставрации*.

438

Неискушенный в логическом мышлении, дилетантски настроенный, особенно в своем пристрастии к этимологизированию, де Бональд производил впечатление благодаря горячности своего изложения и силе отстаиваемого им принципа. Ошибка Просвещения, говорит он, заключалась в предположении, что разум сам из себя может прийти к истине и организовать общество, и в желании предоставить устройство совместной жизни произволу индивидуумов. На деле же вся духовная жизнь людей есть продукт *исторической традиции*, так как она коренится в *языке*. А язык (именно в этом пункте учение Кондильяка подвергается наиболее резким нападкам) дан человеку Богом как первое откровение — божественное «слово» есть источник всякой истины. Человеческое же знание есть всего лишь приобщение к этой истине: его источник — *совесть*, посредством которой мы овладеваем тем, что имеет общее значение. Носительницей традиции божественного слова служит Церковь, ее учение есть данный Богом *универсальный разум*. На протяжении целых веков разрасталось это учение как исполинское дерево, на котором зреют настоящие плоды человеческого познания. Следовательно, одно лишь откровение и может быть основой общества. Дерзость восставших против него индивидуумов нашла искупление в разрушении общества, которое приходится теперь возводить заново на его вечной основе: эта же мысль и вносила некоторое единство и в темные и удивительные фантазии **П.С.Балланша** (1776-1847).

Философский момент этой церковно-политической теории заключался в том, что духовной основой жизни индивидуумов был признан родовой разум, осуществляющийся в историческом развитии общества. Когда же от этого традиционализма отсекали чисто теологические воззрения, то осталось *гегелевское* понятие *объективного духа*. Поэтому было в высшей степени забавно, что **Виктор Кузен**, усвоив этот пункт немецкой философии, до некоторой степени как бы снял сливки с ультрамонтанского молока¹⁴. Ведь и эклектизм учил об универсальном разуме и был не прочь видеть в нем нечто подобное «здравому смыслу» («*common sense*») шотландской школы, но только, согласно Шеллингу и Гегелю, не отказывал ему в метафизическом обосновании.

Традиционализм

Оттого-то, когда Ф. Р. де Ламенне, бывший сначала традиционалистом и прошедший затем через школу немецкой философии, разрабатывал в «Эскизе философии»¹⁵ учение об идеях, он по самому существу дела мог полностью сохранить вышеупомянутую теорию совести.

Совершенно другую форму получило учение об объективном духе там, где оно понималось чисто психологически и эмпирически. В духовной жизни человека происходят многочисленные явления, которые основаны лишь на том, что отдельный индивидуум существует не иначе, как в качестве звена некоторой психической связи. Но, как оказывается, это объединяющее начало, в которое вращается каждый человек и благодаря которому он является именно тем, что он есть, это начало не обуславливается естественными законами, подобно общим формам психического процесса, но, скорее, определяется историей. Тот общий дух, который лежит в основе индивидуальной жизни, получает объективное выражение в языке, нравах и в общественных учреждениях. Изучая их, индивидуальная психология перерастает в *психологию социальную*. Этот принцип выдвинули **М. Лацарус** и **Х. Штейнталь**, и для того, чтобы отметить преимущественно исторический характер изложения этой науки, они назвали ее, не особенно, впрочем, удачно, *психологией народов*. Там же, где этот исторический характер был отвергнут, философы пытались обратить социальную психологию, как и социологию вообще, в естественную науку, предметом которой должны были служить непреходящие закономерности душевной жизни народов. Эту точку зрения отстаивают многие мыслители, особенно в новейшей французской литературе — например **Г.Тард** (1843-1904)*.

Основную социальную мысль традиционализма следует принять во внимание и для того, чтобы понять ту религиозную окраску, которая, в противоположность социально-политическим теориям прошедшего столетия, так характерна для *французского социализма Сен-Симона*. Но учение Сен-Симона не только находится под гнетом религиозности, выросшей в новую социальную и политическую силу, но еще и тесно связано с немецкой философией, и даже с ее диалектикой.

См.; Т.Кистиакowsky. *Gesellschaft und Einzelwesen*. Berlin, 1899.

Все это отразилось и на ученике Сен-Симона, **Огюсте Конте** (1798-1857), развитие учения которого имело в высшей степени своеобразную судьбу.

Конт задумал ни больше, ни меньше, как полную реформу человеческого общества. Он тоже нисколько не сомневался в том, что Просвещение и вызванная им революция оказались полностью несостоятельными. Подобно традиционалистам, он считает ответственными за это самостоятельность индивидуумов, свободное исследование и автономный образ жизни. Все это порождает, по его словам, анархию мнений, а отсюда вытекает и анархия общественного состояния. Лишь в господстве знания может быть найдено спасение общества: необходимо снова достичь прочного подчинения всех видов жизнедеятельности одному имеющему общее значение принципу, подчинение, которое было почти осуществлено в величественной, но преждевременной системе католического средневековья. Только теперь место теологии должна занять положительная наука, которая столь же мало допускает свободу веры, как мало допускало ее в то время богословие. Этот романтический момент пронизывает все учение Конта: он обнаруживается не только в философии истории, где он восторженно описывает средневековой строй общества, не только в очерке «религии человечества» и ее культа, но еще прежде всего в требовании, чтобы при новом устройстве общества совместно существовали две власти: духовная и светская. При этом новая организация должна начаться с создания духовной власти («*pouvoir spirituel*»). Фантастическая попытка этого была сделана Контом в виде основания «западного комитета», он считал себя представителем этого комитета. Точно так же он возлагал на себя и функцию обоснования нового учения. Но позитивная философия, на которой должен быть воздвигнут новый общественный строй, есть не что иное, как упорядоченная система позитивных наук.

Контовский очерк этой *позитивистской системы наук* представляет собой прежде всего крайние выводы из воззрений Юма и Кондильяка. Человеческое познание должно довольствоваться установлением соотношений между явлениями. Более того, вообще не существует какого-либо Абсолюта, который лежал бы, хотя бы в качестве чего-то неизвестного, в основе этих явлений. Единственный абсолютный принцип — то, что *все относительно*. Совершенно бессмысленно говорить о первых причинах и конечных целях вещей.

441

Конт

Однако этот релятивизм (или, как говорили позже — коррелятивизм) тотчас же заявляет универсальное притязание математического естественнонаучного мышления. Науке он приписывает задачу рассматривать все эти отношения таким образом, чтобы устанавливать не только единичные факты, но и их повторяющийся пространственный и временной порядок — «общие факты», но именно всего лишь как факты.

Следовательно, посредством «законов» — обычное название для «общих фактов» — позитивизм хочет не объяснять частные факты, а всего лишь констатировать эти повторения. Тем не менее результатом подобного подхода должно явиться (что, конечно, остается непонятным и неоправданным при таких предпосылках) предвидение будущего как практическая услуга науки — *savoir pour prévoir*¹⁶. Это воззрение Конта было принято не только такими философами, как **К.Геринг**, который воспользовался им в частности для обоснования своей теории причинности, но отчасти и естествоиспытателями, в особенности представителями механицизма, такими как **Г.Р.Кирхгоф** и **Э.Мах**. У последних можно подметить стремление выкинуть понятие действия из научного воззрения на природу. Ограничиваясь простым «описанием» или отыскиванием адекватной «картины», они приходят к устранению «силы» так же, как это сделал **Г.Р.Герц** в своем труде «Принципы механики»¹⁷. Сходные мысли, вместе с обобщением абстрактной диалектики, Р. Авенариус высказал с помощью невыразимо трудной терминологии своего «эмпириокритицизма», пытающегося доказать, что все философские мировые понятия являются ненужными видоизменениями одного первоначального мирового понятия «чистого опыта», которое должно быть снова восстановлено.

Но явления, учит Конт, как единичные, так и общие, частью просты, частью более или менее сложны. Пониманию последних должно предшествовать понимание первых. Поэтому он устанавливает «иерархию» наук, которая шаг за шагом ведет от простого к сложному: за математикой следует астрономия, потом физика, далее химия, биология, отраслью которой является психология, и, наконец, «социология». Но это отношение не следует понимать так, будто каждая следующая наука выводится из предшествующей или предшествующих ей наук.

442

Напротив, последующая наука предполагает предшествующую только в том смысле, что ее более сложные факты хотя и содержат в себе факты элементарные, но присоединяют к ним совершенно новые факты в их своеобразной сложности. Так, например, биология предполагает наличие физических и химических явлений, но факт жизни представляет собой нечто совершенно новое и из них не выводимое, нечто такое, что именно только и может быть установлено при помощи биологического наблюдения. Таково же отношение социологии к пяти предшествующим ей наукам. Уже социальная статика с характерной прямоотой отказывается вывести суть общества из индивидуума, как это делала философия Просвещения: общество есть первичный факт, а самое первое социальное явление — семья. Но еще самостоятельнее оказывается социальная динамика, которая, отказываясь от психологических объяснений, ставит задачу открыть *естественный закон истории общества*. Конт находит этот закон в *принципе*

трех стадий, через которые проходит общество в своем развитии (подход, прообразом которого в равной мере служат учения как Д'Аламбера с Тюрго, так и Гегеля с Кузенем). Умственное развитие человека начинается с теологической, проходит через метафизическую и приходит к позитивной стадии. На первой стадии человек объясняет явления действием антропоморфно представляемых им себе сверхъестественных сил, на второй — посредством общих понятий, которые он строит, обозначая ими сущности, действующие за маской явлений, на позитивной стадии он постигает единичное в связи с фактически доказуемыми условиями, при которых оно наступает сообразно с экспериментально подтверждаемым законом. Этому общему закону духовной жизни должны быть подчинены и все отдельные процессы, на которые она распадается так же, как и *общее течение истории человечества*. При этом интеллектуальный процесс должен сопровождаться соответствующим развитием общественной организации, которая, возникнув в виде жреческо-военного строя, переходит к господству законовевов («*légistes*»), и, наконец, к «промышленной» стадии. Излагаемая Контом философия истории, очень обстоятельная, местами интересная, но в целом совершенно произвольная, зачастую искажаемая недостатком сведений и предрассудками, должна рассматриваться как построение, предпринятое исключительно ради решения его реформаторской задачи.

443

Победа позитивного мирозерцания, а вместе с тем и «промышленного» строя жизни, служит целью исторического развития европейских народов, при достижении которой «великая мысль, позитивная философия, вступит в брачный союз с великой силой — пролетариатом».

Однако, будто для того, чтобы закон круговращательного движения трех стадий нашел свое подтверждение прежде всего на примере его собственного творца, Конт в последний («субъективный») период своего развития вновь вернулся к теологической стадии, сделав человечество, как особое Великое Существо («*Grand Etre*»), предметом религиозного поклонения. При этом, в качестве его первосвященника, Конт перенял, правда, с позитивистскими преобразованиями, весь аппарат священнослужения. В этих удивительных фантазиях для истории философии интересны, пожалуй, только те мотивы, которые привели Конта на этот путь — лучше всего он изложил их в сочинении «Введение в систему позитивизма», напечатанном в первом томе «Системы позитивной политики»¹⁸. Здесь обнаруживается его неприятие явного интеллектуализма, в силу которого раньше он был убежден, что позитивная наука как таковая достаточна для проведения реформы общества. Теперь же он понял, что хотя позитивная философия и может научить, каким должен быть новый порядок вещей, но осуществление этого порядка возможно только посредством «аффективного принципа» — *чувства*. Прежде он учил, что специфически человеческое, как оно развивается в ходе

истории, следует искать в перевесе разума над аффектами. Теперь же он возлагает свои надежды на преобладание сердца над умом, формулируя свои взгляды так: «Любовь — как принцип, порядок — как основа, прогресс — как цель» («*U amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but*»). А так как Галль показал, что это преобладание является основным свойством женского мозга, то Конт обосновал на этом тезисе культ женщины, который должен был составить существенную часть религии человечества. Он, который начал с гордого требования позитивистского папства, закончил призывом к пролетариату и женской эмансипации.

Практическими, то есть политическими целями, которые преследовал Конт, объясняется то обстоятельство, что и в истории общие факты, законы, казались ему важнее единичных: ведь и здесь руководящие поступками *предвидение* («*prévoyance*») должно было опираться на общие факты.

444

Но, несмотря на это, и вопреки математической и естественнонаучной односторонности полученного им образования, Конт все же был достаточно дальновиден, чтобы понимать особенности различных наук, и подобно тому, как он стремился обосновать наличие особого метода в биологии, он так же решительно выступал за «исторический метод» и в своей социологии. В биологии последовательный ряд явлений в каком-либо виде животных оказывается лишь внешней эволюцией, которая ничего не меняет в непреходящем характере этого вида и не касается его сущности (поэтому Конт был решительным противником ламарковской теории эволюции). В социологии же речь идет об обусловленном развитии превращении человеческого рода, которое осуществляется посредством смены поколений и (ставшего возможным в силу этого) продолжительного накопления определенных жизненных процессов. Конечно, и здесь «исторический метод» опять-таки главным образом прилагается к общим фактам, а «наблюдение должно быть направлено теорией», так что из исторического исследования выходит всего лишь философско-историческое построение. Благодаря подобному подходу — хотя и не совсем в духе Конта, но все-таки как вывод из его учения, — то здесь, то там становилось значимым стремление «возвысить историю до уровня естествознания», на что указывал в своей методологии **Джон Стюарт Милль**. Ведь и Шопенгауэр уже отказывался признать историю наукой, потому что она учит только о частном, а не об общем. Этот недостаток, казалось, мог быть устранен стараниями подняться от описания отдельных событий до общих явлений. Наиболее ярко эта тенденция проявилась у английского ученика Конта, **Генри Томаса Бокля** (1821-1862), который в своей работе «История цивилизации в Англии»¹⁹ утверждал, что задача исторической науки состоит всего лишь в поиске *естественных законов жизни народов*. Поэтому те медленные изменения в состоянии общества, которые выражаются в цифрах

статистического исследования, дают Боклю гораздо более пригодный и более точный материал, нежели рассказы об отдельных событиях, которыми ограничивается старая летописная историография. Здесь раскрывается истинный смысл данного противоположения: с одной стороны, жизнь массы с ее закономерными изменениями, с другой — самостоятельное значение уникального, в самом себе определенного образа.

445

Бокль. Карлейль. Маркс

В этом отношении никто так глубоко не понял сущности исторического мировоззрения и не изобразил ее более убедительно и горячо, как Т. **Карлейль**, который, благодаря немецкому идеализму, в особенности же Фихте, освободился от влияния философии Просвещения и неумоимо добивался признания определяющей роли идущих впереди и творящих историю личностей, понимания и почитания «героев».

В этих двух крайних позициях снова проявляются те великие противоположности в мировоззрении, которые уже господствовали в эпоху Возрождения, но еще не получили тогда ясного методического выражения. Историческое и естественнонаучное столетие различались тогда в том смысле, что борьба традиций имела своим ценным результатом новое исследование природы. Победа же естественнонаучного мышления вызвала к жизни великие метафизические системы и, как их следствие, неисторический образ мыслей философии Просвещения: ему-то немецкая философия и противопоставила свое историческое мирозерцание. Следует заметить, что в области психологии с этой противоположностью почти вполне совпадает противоположность между интеллектуализмом и волюнтаризмом. Поэтому, когда в последние десятилетия XIX века так называемый естественнонаучный метод пытался проникнуть в историю, эта попытка не согласовалась с современным ему развитием психологии. Великие историки, конечно, неповинны в только что описанном заблуждении, но повсюду появлялись такие мыслители, которые или сами были слишком слабы, чтобы противостоять злободневным лозунгам, или же пользовались ими для воздействия на массу. Что особенно неприятно в этом так называемом естественнонаучном толковании исторических образов и событий, так это злоупотребление сравнениями и аналогиями: как будто мы узнаем что-нибудь новое, когда называем общество организмом, или обозначаем влияние одних народов на другие как эндосмос и экзосмос!

Но вторжение естественнонаучного мышления в историю не ограничилось этим методологическим требованием найти законы исторического течения событий, а отразилось и на ее содержании. В то время, когда фейербаховский материализм, в который выродилась гегелевская диалектика, был еще в

полном расцвете, **К.Маркс и Ф.Энгельс** создали *материалистическую философию истории социализма*, в которой своеобразно перекрещиваются мотивы учений Гегеля и Канта.

446

Смысл истории они тоже усматривают в «процессах общественной жизни». Но эта общественная жизнь по преимуществу носит хозяйственный характер: во всех состояниях общества определяющим моментом являются экономические отношения — они-то и составляют конечный мотив всякой деятельности. Уже одной их сменой и развитием обуславливаются поэтому как государственная жизнь, политика, так и наука и религия. Таким образом, все различные виды культурной деятельности являются лишь разветвлением экономической жизни, и вся история поэтому должна свестись к истории экономической.

Если, таким образом, истории приходилось отстаивать свою автономию ввиду попыток стереть пограничную черту между науками, то и в исследовании природы преобладающее значение в XIX веке получил исторический момент, принцип *исторического развития*. Действительно, мы видим, что современное естествознание, как в своих теориях, так и в специальных исследованиях, определяется двумя великими принципами, которые с виду противоположны друг другу, на деле же друг друга дополняют: принципом *сохранения энергии* и принципом *развития*.

Первый из них в нынешних физических теориях считается единственно пригодной формой для аксиомы причинности, которую свели к нему Р.Мейер, Дж.П.Джоуль и Г.Гельмгольц. Гносеологический постулат, согласно которому в природе нет ничего нового, а каждое последующее явление есть лишь преобразование предшествующего, был уже высказан Декартом, как закон сохранения движения, Лейбницем — как закон сохранения силы и Кантом — как закон сохранения субстанции. Открытие механического эквивалента теплоты, различение понятий кинетической и потенциальной энергии позволили утверждать, что сумма силы в природе количественно не изменяется, а меняется лишь качественно, но что в каждой замкнутой материальной системе наличное пространственное распределение и направление кинетической и потенциальной энергии строго определено предшествующим.

447

Ламарк. Дарвин

Нельзя не признать, что следствием этого было еще более строгое, нежели у Декарта, исключение из объяснения природы всяких других сил, кроме материальных, но, с другой стороны, уже и теперь растет число признаков,

указывающих на то, что этим готовится возвращение к *динамическому* воззрению на материю, как это логически требовалось у Лейбница, Канта и Шеллинга.

Принцип *эволюции* тоже различными путями уже вырабатывался новейшим мышлением. В философской форме понятие о нем как о вневременном процессе было выдвинуто у Лейбница и Шеллинга (равно как и у Аристотеля), а первым стал рассматривать восходящие ряды родов и видов в органической жизни как временной процесс ученик Шеллинга Окен. Пользуясь, как вспомогательным средством, данными сравнительной морфологии, развитию которой оказали содействие, между прочим, и работы Гете, он отважился на то «предприятие» «археолога природы», о котором уже говорил Кант. Согласно учению Окена, все организмы происходят «из первичной слизи», принимающей различные формы, и высшие произошли из низших путем все возрастающего разнообразия в скоплении пузырьков этой первичной слизи. Примерно в это же время **Жан Батист Ламарк** (1744-1829) в своей «Философии зоологии»²⁰ дал первое систематическое изложение эволюционной теории: он объяснял родство организмов тем, что они происходят от одной первоначальной формы, а их различие — влиянием окружающей среды и вызванной ею привычкой к более или менее усиленному упражнению отдельных членов. То обстоятельство, что некоторые изменения видов становятся постоянными, должно быть объяснено попеременным действием *наследственности* и *приспособления*. К этим факторам **Чарльз Дарвин** (1809-1882) добавил в качестве решающего принципа *естественный отбор*. В «борьбе за существование», которую приходится вести организмам в силу постоянного несоответствия между их размножением и находящимися в их распоряжении средствами к питанию, выживают те, изменения которых благоприятны, то есть целесообразны. Следовательно, предпосылкой этой теории, наряду с принципом наследственности, служит еще и принцип *изменчивости*.

448

Существенным для становления эволюционизма оказалось также то обстоятельство, что благодаря современным геологическим изысканиям появилась возможность допускать очень большие промежутки времени, необходимые для накопления бесконечно малых уклонений от первоначального вида.

Эта биологическая гипотеза сразу же приобрела более общее значение, так как обещала дать чисто механическое объяснение целесообразностям, составляющим проблему органической жизни. Многие полагали, что теперь уже стала понятной та необходимость, с какой природа постоянно идет вперед все к «высшим» и «высшим» образованиям. «Целесообразное» в смысле жизнеспособного, то есть такого, что может само себя поддерживать

и содействовать своему распространению, объясняли механически и стали считать возможным применять такое же объяснение и ко всему остальному, что представляется целесообразным и в других отношениях, особенно же в нормативном смысле. Таким образом, теория отбора, по побуждению самого Дарвина, очень скоро стала прилагаться и к психологии, этике, социологии и истории, причем ее ревностные приверженцы провозглашали данный подход единственным научным методом. Мало кто давал себе отчет в том, что в силу этого подхода *природа* подводилась *под категорию истории* и что при таком применении эта категория претерпела существенные изменения. Ведь естественнонаучный эволюционизм, включая и теорию отбора, может объяснить изменение, но не *прогресс*, он не может доказать, что результатом эволюции является «высшая», то есть более *ценная* форма.

В наиболее общем виде принцип развития был применен еще до Дарвина его соотечественником **Гербертом Спенсером** (1820-1903), сделавшим этот принцип основным понятием своей системы синтетической философии, где им были сведены вместе многие нити английской мысли. Спенсер исходит из агностических посылок, поскольку объявляет Абсолют — безусловное, единое бытие, называемое им также часто силой — совершенно непознаваемым. Религия и философия напрасно трудились над тем, чтобы постичь этот неопределимый для нас Абсолют в определенных представлениях.

449

Спенсер

Человеческое познание должно ограничиваться истолкованием явлений, то есть обнаружений непознаваемого, и задача философии состоит лишь в том, чтобы путем самых общих обобщений свести все выводы отдельных наук к возможно более простому и замкнутому целому.

Основное различие между явлениями определяется Спенсером (который не совсем удачно примыкает здесь к Юму) как различие между «сильным» и «слабым» обнаружением непознаваемого Абсолюта, то есть как различие между впечатлениями и идеями. Вследствие этого его мирозерцание развивается в таком направлении, что, хотя он и вполне справедливо отклоняет упреки в материализме, тем не менее оказывается, что преобладающий интерес для него имеют свойства физических явлений. Ведь когда Спенсер утверждает, что основная форма явлений Абсолюта, наблюдаемая во всех отдельных науках, есть именно эволюция, то он понимает под этим — следуя за естествоиспытателем К. Бэр — тенденцию всех естественных образований переходить из однородного в неоднородное. Это непрерывное изменение, в котором находит выражение вечно действующая сила, состоит из двух процессов, которые, лишь взятые вместе,

составляют эволюцию. Спенсер обозначает их как дифференциацию и интеграцию. С одной стороны, простое, благодаря множеству действий, производимых каждой причиной, распадается на многообразие. Оно дифференцируется, индивидуализируется, расчленяется и определяет себя при помощи множества отношений, в которые оно вступает с другими элементами. С другой стороны, такие обособленные единичные явления опять сплавиваются в прочные соединения и функциональные системы, и посредством этой интеграции возникают новые объединения, которые по составу выше, богаче и тоньше, чем первоначальные. Так, организм животного представляет высшее единство по сравнению с клеткой, общество есть «высший» индивидуум, нежели отдельный человек.

Эта схема распространяется Спенсером на всю совокупность как материального, так и духовного бытия. Он неутомимо работал над тем, чтобы подкрепить ее фактами из всех специальных наук. Физика и химия, естественно, оказались мало пригодными для этого: они ведь находятся под властью закона сохранения энергии. Но уже в астрофизической теории встречаемся мы с дифференциацией первоначального газового шара на солнечное ядро и периферические образования планеты их спутниками, а также с соответствующей интеграцией в виде расчлененной и упорядоченной системы общего движения всех этих небесных тел.

450

Но полного развития схема Спенсера достигает, естественно, в биологии и социологии. Жизнь рассматривается им как прогрессирующее приспособление внутренних отношений к внешним. Этим объясняется индивидуализирующий рост отдельного организма, а изменение вида — его неизбежными отклонениями по принципу теории отбора.

Весь исторический ход общественной жизни также является ни чем иным, как прогрессирующим приспособлением человека к его естественной живой среде, а происходящее при этом совершенствование рода основывается на отмирании неприспособленных функций и сохранении приспособленных. С точки зрения этого учения Спенсер хочет решить еще и старый спор между рационализмом и эмпиризмом — как в логике, так и этике. В противоположность ассоциативной психологии, он признает, что для индивидуума существуют непосредственно очевидные основные положения. Эти истины являются врожденными в том смысле, что они не могут иметь свое основание в индивидуальном опыте. Но сила, с которой эти суждения навязываются уму, вследствие чего сознание лишено возможности их отрицать, зависит от того, что они являются интеллектуальными и эмоциональными привычками, приобретенными родом, привычками, которые оказались целесообразными и сохранились в процессе развития человечества. Априорное всегда является унаследованным продуктом

развития. Так, в морали в виде естественных способов чувствовать и хотеть переживается все то, что может способствовать самосохранению и развитию индивидуума, общества и рода.

Наконец, каждый отдельный процесс развития достигает своего естественного конца после достижения системой состояния равновесия, при котором ее внутренние отношения полностью приспособлены к внешним, так что способность к дальнейшему расчленению и отклонению оказывается исчерпанной. Поэтому только внешнее воздействие может нарушить или разрушить такую систему, что даст возможность отдельным ее частям вступить в новый процесс эволюции. Но Спенсер ни под каким видом не согласен допустить, что вся вселенная, со всеми отдельными содержащимися в ней системами, когда-либо может прийти в состояние полного, а вместе с тем и продолжающегося равновесия. В этом он расходится с естествоиспытателями, допускающими в принципе такое распределение энергии, при котором исключалась бы возможность каких-либо изменений.

451

Это объясняется тем, что для Спенсера непознаваемый Абсолют является как бы в виде вечно обнаруживающей себя силы, а само развитие выступает как самый общий закон его обнаружения.

Подводя итог всему сказанному, следует отметить, что проведение принципа развития носит у Спенсера космологический характер, в чем сказывается перемена в самом господствующем принципе, перемена, обусловленная преобладанием в XIX веке исследований природы. Лучше всего это обстоятельство проясняется при сравнении Гегеля и Спенсера: у первого развитие — это сущность открывающегося самому себе духа, у второго — закон смены явлений непознаваемой силы. Говоря языком Гегеля, субъект стал здесь опять субстанцией. Действительно, у Спенсера непознаваемое больше всего напоминает то «безразличное равновесие реального и идеального», называемое Шеллингом Абсолютом. Если принять во внимание эту аналогию, то можно ожидать, что космологическая форма данного принципа еще не является окончательной и что историческое мышление, как настоящий источник этого принципа, определит собою на долгое время и его философское применение. В самой Англии (а еще более в Америке) со времени появления имевшей большое влияние книги Джеймса Хатчисона Стирлинга²¹ и превосходного введения в гегелевскую логику Г. Уоллеса намечается решительный поворот в пользу Гегеля. В Германии же год от году становится более очевидным, что предрассудки, мешавшие справедливой оценке Гегеля, начинают рассеиваться и что с устранением терминологии, которая уже стала нам чуждой, в конце концов великая система развития снова обнаружит свое историческое влияние.

С подобной же тенденцией — отвоевать обратно историческую форму идеи развития — встречаемся мы в логических и гносеологических исследованиях, направленных на то, что требует делать **Дильтей** (он очень удачно именуется это *критикой исторического разума*). Надо покончить с односторонностью, унаследованной логикой со времени ее греческих источников, односторонностью, в силу которой целью и нормой ее закономерности являются с формальной стороны отношения общего к частному, а в смысле содержания — познание природы.

452

Под влиянием этих предпосылок находятся не только крайние направления математизирующей логики, но и важные произведения **Д.С.Милля** и **У.С.Джевонса**, которые могут быть охарактеризованы как логические теории исследования природы. По сравнению с ними разработка логической науки **Лотце** и **Зигвартом** носит гораздо более универсальный отпечаток. В связи с развитием исторического идеализма, примыкающего по существу к фихтевскому мирозерцанию, прокладывает себе дорогу более глубокое понимание логических форм истории, как это провозглашается в исследованиях Риккерта «О границах естественно-научного образования понятий»²².

§3. Проблема ценностей

Начало двадцатого столетия застаёт нас в разгар все еще не прекратившегося спора между историческим и естественнонаучным мышлением, и именно эта устойчивость унаследованного нами противопоставления показывает, как мало продвинулась вперед философия XIX века в деле развития своих принципов. Вся ее усерднейшая работа происходила по большей части на периферии и состояла в отграничении себя от отдельных наук, в то время как развитие ее центрального содержания в известной степени как бы замерло, что приходится признать как исторически вполне понятный факт. Истощение метафизической энергии и высокий накал эмпирического интереса вполне удовлетворительно объясняют его. Отсюда становится понятным, что хотя в философии XIX века и замечается пышный расцвет в пограничных областях, где она соприкасается с эмпирическими науками, как, например, в психологии, натурфилософии, антропологии, а также в философии истории, права и религии, все остальные дисциплины отмечены печатью эклектизма и несамостоятельности. Конечно, это неизбежное следствие того, что философию угнетает обилие традиций, исторически сделавшихся вполне сознательными, так как ведь никогда раньше не наблюдалось такого мощного и плодотворного роста историко-философских трудов. Тем не менее, все-таки необходимо новое преобразование самого ядра философии, чтобы она могла удовлетворительным образом ответить на вновь

обращенные к ней в последнее время запросы со стороны общего сознания и отдельных наук*.

453

Вопрос об отношении индивида к обществу

Направление, в котором придется искать решение этой задачи, определяется, с одной стороны, преобладающим господством того волюнтаризма, который, выйдя из психологии, распространился и на общие метафизические воззрения (§1), с другой стороны, тем обстоятельством, что обе формы принципа развития (§2) — как историческая, так и естественнонаучная — отличаются друг от друга своим отношением к определению *ценности*. Кроме того, следует учитывать такое обстоятельство, что могучий переворот во всех жизненных условиях, пережитый в этом столетии всеми европейскими народами, подействовал одновременно и созидающим и разрушающим образом на общие убеждения. Быстрый подъем и распространение культуры порождает более глубокую потребность в ее самоосмыслении, и возникшая еще в эпоху Просвещения культурная проблема кладет начало движению, лозунгом которого стала «переоценка всех ценностей».

Известно, что католическая церковь пытается разрешить эту задачу посредством возрождения томизма. Эта попытка не нуждается здесь в дальнейшем разъяснении, поэтому нет также никакой необходимости в перечислении многочисленных томистов (в большинстве случаев иезуитов), действующих в Италии, Франции, Германии, Бельгии и Голландии, ведь они не выдвигают никаких новых положений в качестве философских принципов, а в лучшем случае стремятся так переработать частные моменты старого учения, чтобы оно до некоторой степени оказалось приспособленным к современному знанию, в особенности к знанию естественнонаучному. Однако и более свободные направления католической философии, называемые обыкновенно *онтологизмом*, не произвели ничего нового и плодотворного. Они примыкают в большинстве случаев к мальбраншевскому платонизму и в силу этого возвращаются к учению Августина, так что и здесь снова повторяется антагонизм, наблюдавшийся уже в средние века и в эпоху Возрождения. Наиболее совершенную форму получил онтологизм у итальянцев **А.Розмини-Сербати** и **В.Джоберти**: первый дал ему нечто вроде психологического обоснования, а второй — облек в чисто метафизическую форму (см. работу последнего «Бытие творит существование» — «L'ente créa l'esistente»). В Германии А.Гюнтер внес в него отдельные моменты идеалистического умозрения, в особенности же фихтевского учения. Во Франции Гатри, стоя на подобной же точке зрения, боролся против эклектизма Кузена, а в нем против гегельянства, и в них обоих — против «пантеизма» (см. его работу «Этюды о современной

софистике» — «Etude sur la sophistique contemporaine. Lettre à M. Vacherot», Paris, 1851).

454

Характерная черта этого движения заключается в том, что во всех этических рассуждениях гораздо более сознательно и отчетливо, чем когда-либо прежде, выдвигается вперед вопрос об *отношении индивидуума к обществу* — будь то в форме положительной, когда подчинение первого второму излагается и обосновывается каким-либо образом как норма всякой оценки, или отрицательной, когда прославляется и оправдывается восстание отдельного индивидуума против подавляющего его преобладания рода.

Первая форма была заимствована у философии революции и утилитаризма, а именно, в том виде, как последний был выработан И.Бентамом. Этот утилитаризм широким потоком самоочевидной общепольности протекает через популярную литературу столетия. Чаще всего он характеризуется тем, что в своих заботах о «возможно большем счастье для возможно большего числа людей» ограничивается земным благополучием человека, и хотя не отрицает духовных благ, все же считает мерилom всякой оценки лишь ту степень удовольствия или неудовольствия, какая может быть вызвана предметом, отношением, действием или настроением. Теоретически это учение основывается на неудачном выводе ассоциативной психологии, что раз каждое исполнение желания связано с удовольствием, то, значит, ожидание удовольствия и есть окончательный мотив всякого хотения, а поскольку каждый отдельный предмет является объектом хотения, он оценивается всего лишь как средство получить это удовольствие. Раньше этот формальный эвдемонизм был вынужден или считать альтруистические стремления столь же первоначальными, как и эгоистические, или же допускать, что первые вытекают из вторых благодаря опыту, приобретаемому индивидуумом в общественной жизни. В противоположность этому, важное превращение, которое испытал утилитаризм в новейшее время, состоит в том, что его соединили с принципом эволюции (о чем уже было упомянуто выше при изложении учения Спенсера). Теперь социально-этическая ценность альтруизма рассматривается как результат процесса эволюции. Предполагается, что в борьбе за существование сохранились лишь те общественные группы, в которых настроения и поступки отдельных индивидуумов характеризуются относительно высокой степенью альтруистичности*.

На основании того, что супранатуралистические представления оказывают содействие этому процессу, Б. Кидд в своей работе «Социальная эволюция» («Social evolution», London, 1895) попытался дать социологическое определение сущности религии, что является чисто английским предприятием.

Фейербах

История морали — это борьба ценностей или * идеалов», исходя из которой можно объяснить отчасти относительность исторических систем морали, отчасти то, что они в своем развитии все более и более приближаются друг к другу в стремлении к всеобщей гуманной этике. Эти основные мысли эволюционной теории морали были развиты в весьма многочисленных монографиях. Из числа приверженцев этого учения можно назвать во Франции **А.Фулье**, в Германии **П.Рее***, который на некоторое время привлек к себе внимание своей исторической теорией развития совести, и **Г.Г.Шнейдера****.

Жизнепонимание, вытекающее из утилитарной социальной этики, представляет собой исключительно *оптимистическое отношение к миру*. Жизнь, как процесс развития, есть совокупность всех благ, и движение вперед к более совершенному является естественной необходимостью действительности: усиление и распространение жизни есть закон в той же степени моральный, в какой и естественный. Эта тема наиболее детально и убежденно, причем не без религиозной окраски, разработана у **М. Гюйо**. Для него высший смысл и наслаждение индивидуального существования заключается в сознательном соединении своей жизни с обществом, а за его пределами — со вселенной.

Но и независимо от этого эволюционистского придатка натурализм и материализм заявили о своем жизнерадостном оптимизме, направив его против всякого рода удаляющейся от мира и отрицающей мир морали, в особенности против ее религиозных форм. Это обнаруживается уже у **Л.Фейербаха**, который видел задачу своей философской деятельности в том, чтобы сделать человека «свободным, сознающим свое достоинство гражданином»***.

Приобрели известность его работы «Происхождение моральных восприятий» («Ursprung der moralischen Empfindungen», Chemnitz, 1877) и «Возникновение совести» («Entstehung des Gewissens» Berlin, 1883).

* Особенно показательным в этом плане его сочинение «Человеческая воля с точки зрения новых теорий развития» («Der menschliche Wille vom Standpunkt der neueren Entwicklungstheorien» Berlin, 1882).

** Особенно ясно это видно в обнародованном К. Грюном в сборнике «Л.Фейербах. Наследие и переписка» отрывке, где Фейербах сводит счеты с

Для него воля тождественна с влечением к счастью, а счастье есть не что иное, как «не терпящая ни в чем недостатка, здоровая, нормальная жизнь». Оттого-то влечение к счастью и является основой морали, цель же последней состоит в живом и деятельном сочетании тяги к собственному счастью со стремлением к счастью чужому. В этом положительном желании чужого блага коренится и чувство сострадания. Добродетель находится в противоречии лишь с тем стремлением к счастью, которое хочет обрести его за счет других.

Но, с другой стороны, необходимой предпосылкой добродетели служит некоторая доля счастья, так как нужда непреодолимым и односторонним образом направляет влечение к счастью в сторону эгоизма. Именно поэтому нравственности человека можно содействовать лишь посредством улучшения его внешнего положения в обществе — мысль, которая привела Фейербаха к весьма широким социальным требованиям. Но его моральный сенсуализм опирается на твердое убеждение, что историческое развитие идет в постулируемом им направлении, и при всем своем пессимистическом, часто весьма язвительном, суждении о настоящем, он в то же время преисполнен оптимизма, с нерушимой верой в лучшее взирая на будущее. Человек, как телесная личность, со своим чувственным восприятием и желаниями представляется ему единственной истиной, по отношению к которой обращаются в ничто все философские теории, поскольку они образуют лишь отголоски теологических построений.

Оптимистическим материалистом является также и **Е. Дюринг**, который положил своеобразную «философию действительности» в основу измерения «ценности жизни». Антирелигиозный характер такого отношения к миру выступает здесь гораздо яснее, чем у Фейербаха. С беспощадной язвительностью опровергает Дюринг пессимизм шестидесятых и семидесятых годов, видя в нем романтический отголосок враждебного миру духа христианства и буддизма. Он усматривает истинную причину обесценивания действительности в «суеверных» представлениях о потустороннем мире. Только тогда, когда будет изгнана всякая «кудесническая вера в сверхматериальные сущности», только тогда, думает он, можно будет полностью насладиться настоящей имманентной ценностью жизни. Истинное познание постигает действительность такой, какая она есть, как она непосредственно представляется человеческому опыту: вздорная мечта — искать за ней еще что-то другое.

Дюринг

Подобно знанию, и оценка должна довольствоваться этим данным. Единственно разумное — это сама действительность. Уже в понятии бесконечности усматривает Дюринг — и не так уж несправедливо! — выход за пределы данного: оттого-то для него действительный мир и ограничен в величине и числе. Но этот мир содержит все условия для довольствующегося самим собой счастья. Самым решительным образом Дюринг восстает даже против предполагаемого недостатка в жизненных средствах, на котором Дарвин основывал свое учение о борьбе за существование и теорию отбора, но в то же время он не относится враждебно к его теории происхождения и эволюционизму. Исходя из этих воззрений, он хочет опровергнуть пессимизм, доказывая, что лишь дурные учреждения и обычаи, обязанные своим происхождением супранатуралистическим проявлениям, отравляют человеку наслаждение жизнью. Одна только философия действительности призвана, по его мнению, к тому, чтобы при помощи здорового мышления породить здоровую жизнь и давать самоудовлетворение стремлению, которое направлено на благородный человеческий род и задатки которого уже даны самой природой в «симпатических аффектах». Поэтому с какой бы резкостью и раздражительностью ни выступал Дюринг против современного общественного строя, это не мешает ему столь же энергично защищать разумность действительности в ее целом: как теоретически он утверждал тождество форм человеческой интуиции и мышления с законами действительности, так практически он убежден в том, что эта же действительность содержит в себе все условия для окончательной реализации оценки, устанавливаемой разумным сознанием. Ведь само наше разумное сознание в итоге оказывается не чем иным, как высшей формой жизни самой природы.

Все эти виды позитивистского оптимизма самым поучительным образом видоизменяют на все лады гегелевское положение о тождестве действительного и разумного. Кроме того, всем им свойственна одна общая черта — руссоистская вера в благость природы. И так как все они питают надежду на лучшее будущее человеческого рода, то им и нетрудно было придать эволюционистский оттенок той мысли о безграничной способности человека к совершенствованию, которая была порождена философией французской революции.

458

Тем характернее то обстоятельство, что последний момент внес существенные изменения и в противоположное воззрение, — в *пессимизм*.

Ведь сами по себе оптимизм и пессимизм, как ответы на вопрос гедонизма о том, чего больше содержится в мире — наслаждений или страданий,

представляют собой одинаково патологические явления, а именно в этом виде они и выступают во всеобщей литературе. Для науки *этот* вопрос в такой же степени не нужен, в какой и неразрешим. Спор между оптимизмом и пессимизмом приобретает философское значение лишь постольку, поскольку он связывается с вопросом о рациональности или иррациональности мировой причины, как это делалось у Лейбница и Шопенгауэра — правда, с разной направленностью. Но и в том, и в другом случае метафизическое преобразование проблемы еще не могло заставить полностью забыть о ее гедонистическом происхождении.

Пессимистическое настроение, господствовавшее в Германии в первые десятилетия второй половины XIX века, легко объясняется политическими и социальными условиями, а потому обыкновенно считается совершенно понятным тот факт, что шопенгауэровское учение было воспринято с такой жадностью, чему способствовали, впрочем, еще и блестящие качества этого писателя. В большей мере представляется удивительным и достойным осмысления то обстоятельство, что подобное настроение пережило 1870 год и как раз в последующее десятилетие нашло выражение в той безбрежной популярно-философской болтовне, которая на некоторое время полностью завладела общей литературой.

Историко-культурное исследование, конечно, должно отметить здесь признаки истощения и пресыщения, в историко-философском же смысле это движение остается связанным главным образом с феерическим, обескураживающим появлением «Философии бессознательно». **Эдуард фон Гартман**, исходя из своей метафизики, рассматривавшей мир как нераздельную часть неразумной воли и «логического», создал остроумный синтез учений Лейбница и Шопенгауэра, утверждая, что хотя этот мир и лучший среди возможных, но все же он настолько дурен, что было бы лучше, если б вообще не существовало никакого мира. Слияние телеологического и нетелеологического взглядов на природу, унаследованное Шопенгауэром от Шеллинга, у Гартмана проявляется в причудливой, фантастической форме.

459

Гартман

Их противоречие должно быть разрешено следующим путем: после того, как неразумная воля сделала однажды ложный шаг, состоящий в обнаружении себя в качестве жизни и действительности, этот жизненный процесс получил разумное содержание, состоящее в том, чтобы посредством своего постоянного развития, глубочайший смысл которого сводится к усмотрению неразумия «воли к жизни», привести к отрицанию этого неразумия, к упразднению акта возникновения мира, к искуплению воли от ее злосчастного осуществления.

Поэтому сущность «разумного» сознания состоит, по мнению Гартмана, в развенчании тех «иллюзий», благодаря которым неразумное стремление воли производит как раз то, что делает ее несчастной. И отсюда Гартман вывел, с одной стороны, нравственную задачу, заключающуюся в том, что каждый человек посредством отрицания иллюзий должен содействовать самоискуплению мировой воли, с другой стороны — ту философско-историческую основную мысль, что это искупление является целью всей культурной работы.

Более того, гартмановская философия религии усматривает глубочайшую сущность религии искупления в том, что посредством мирового процесса сам Бог освобождается от «алогического» элемента своей сущности! Развитие неразумной воли должно иметь своей разумной целью свое собственное уничтожение.

Гартман положительно относится ко всякой культурной работе, так как ее конечной целью является отрицание жизни и искупление воли от юдоли бытия. В этом отношении он близок Майлендеру, который одновременно с ним и вслед за ним перерабатывал учение Шопенгауэра в аскетическую «философию искупления». Но у Гартмана все эти мысли окрашены эволюционистским оптимизмом и обнаруживают гораздо более глубокое понимание серьезности и богатства исторического развития, нежели это было у Шопенгауэра. И подобно тому, как сам Э.Гартман анонимно издал наилучшую критику «с точки зрения теории эволюции» своего сочинения «Философия бессознательного», так точно и в его собственном развитии происходит очищение от шелухи пессимизма, из-под которой появляется, как нечто существенное, положительный принцип развития: в его лице Гегель тоже взял верх над Шопенгауэром.

460

Все эти воззрения на жизнь, крайние проявления которых были здесь противопоставлены друг другу, хотя и различаются в признании и оценке отдельных ценностей и целей воли, тем не менее все признают господствующий кодекс морали в целом и в его важнейших частях, в особенности же его главную составную часть (альтруистическую). Их различия касаются, скорее, общей формулировки и санкций, или мотивов морали, нежели ее самой. Даже наиболее крайние направления предусматривают лишь освобождение истинно гуманной этики от искажений, которым она подверглась в известных исторических системах или под влиянием того наследия прошлого, что еще сохраняется и продолжает действовать. Через все эти учения проходит сильно выраженная демократическая тенденция, которая ставит превыше всего благо целого, а собственное значение индивидуума оценивает во всяком случае намного ниже, чем это было в великие времена немецкой философии. Такой тезис, как

призыв Карлейля к культу героев, в XIX веке — явление единичное: в это время господствует, скорее, та теория среды («*milieu*») в истории духа, которая была принята И.А.Тэнном и которая сводит к минимуму роль индивидуума в историческом процессе по сравнению с действием масс.

Чем с большей необходимостью приходится признавать, что подобные теории полностью соответствовали известным политическим и социальным условиям, состоянию литературы и искусства и бросающимся в глаза явлениям современной жизни, тем понятнее реакция на них в виде всплеска индивидуализма, который со все большей страстностью обнаруживался то тут, то там. И прежде всего следует подчеркнуть, что в противоположность духу домогательства, возбуждаемому всевозможными течениями, индивидуалистический идеал образованности того великого времени, которое теперь все охотнее называют несколько пренебрежительно романтикой, еще не исчез окончательно, как это принято думать. Он продолжает жить, и его исповедуют многие высокоразвитые личности, которые только не находят нужным распространяться о нем в литературе, так как теорию этого идеала уже дали учения Фихте, Шиллера и Шлейермахера. Поэтому он и не имеет ничего общего с теми парадоксальными фокусами, к которым при случае так охотно прибегает радикальный индивидуализм.

461

Штирнер. Банзен

В наиболее грубой форме стремление к самоутверждению индивидуума было осуществлено «левым» крылом гегельянства (в удивительной книге **М. Штирнера** «Единственный и его собственность»)²⁸. Штирнер находится в таком же отношении к Фейербаху, как этот последний к Гегелю: он делает выводы, которые переворачивают послышки. Фейербах рассматривал «дух», «идею» как «инобытие природы», как абстрактное и недействительное, как «теологический призрак». Единственной действительностью он объявил человека, живого чувственного человека, состоящего из плоти и крови. Но его этика было ориентирована гуманность, деятельную любовь к человечеству. А что такое человечество? — спрашивает Штирнер. Родовое понятие, абстракция, последняя тень старого призрака, появляющаяся даже еще у Фейербаха. Истинно конкретное — это единичная самодержавная личность. Она создает свой мир в своем представлении и воле: оттого-то ее достояние простирается столь далеко, сколь она хочет того. Она не признает ничего выше себя, не знает другого блага кроме своего собственного, не служит никакому чужому закону, никакой чужой воле. Ибо для нее в действительности нет ничего, кроме нее самой. Таким образом, Штирнер, вывернув наизнанку фихтевское учение о всеобщем «я», приходит к «эгоизму» в теоретическом и практическом смысле этого слова. Он разыгрывает роль солипсиста и проповедует беззастенчивое себялюбие. «По

мне все трын-трава!» («*Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt!*»). Все это было слишком похоже на деланный цинизм и рождало сомнения, насколько серьезно надо было понимать эту книгу. Во всяком случае, интерес, который она поначалу возбудила, быстро угас, и она подверглась забвению, из которого была снова извлечена лишь недавно. Но если теперь некоторые и склонны видеть в ней первый крик о помощи угнетенного массой индивидуума, то все же не следует забывать о том, что «единственный», стремящийся в ней к своему освобождению от общества, ни в чем не обнаружил какой-либо ценности, которая давала бы ему право на это освобождение. Единственно присущая ему особенность заключалась в мужестве парадокса.

Другую искаженную форму индивидуализма мы встречаем у **Ю. Банзена**, который разработал свою систему на основе шопенгауэровской метафизики воли.

462

Здесь «неразумию» воли придается вполне серьезное значение, но в то же время у «всеединой» воли отламывается пантеистическая верхушка. Мы знаем только индивидуумов, наделенных желанием. Поэтому Банзен* усматривает в них самостоятельные первичные потенции действительности, над которыми не следует ставить никакого высшего принципа.

Никогда еще не была столь резко выражена обособленность конечных личностей (Банзен называет их также «генадами»), как *a* этом атеистическом волевом атомизме. Но каждая из этих «воль» внутренне раздвоена, и в этом состоит ее неразумие и несчастье. Данное противоречие содержится в самом существе воли: она есть «установленное противоречие», и в этом заключается единственно истинная «реальная диалектика». Однако противоречие в принципе непостижимо для логического мышления, поэтому напрасны все усилия воли познать мир. Логическое мышление, исключая противоречие, не может постичь мира, суть которого заложена в противоречивой в самой себе воле. Противоречие между миром и интеллектом делает невозможным даже частичное искупление, признаваемое Шопенгауэром, а поэтому неразрушимая индивидуальная воля, воплощаясь во все новые и новые существования, обречена на то, чтобы бесконечно переносить страдания саморастерзания. Такой дорогой ценой покупается метафизическое достоинство, получаемое здесь личностью в качестве «умопостигаемого характера». Ее переживание, каким бы бесцельным оно собственно ни было, образует проблему всех ценностей.

Так как теория познания «реальной диалектики» утверждает несоизмеримость между логическим мышлением и противоречивой реальностью, то фантазии этого «мизерабилизма» нисколько не претендуют,

в конце концов, на научное значение, а служат лишь выражениями мрачного настроения индивидуума, терзаемого конфликтами своего собственного желания. Таким образом, они являются меланхолическим дополнением дерзкого легкомыслия «единственного». А оба вместе показывают, куда приводит попытка «философии» сделать объектами изучения настроения, составляющие настоящую сущность оптимизма и пессимизма.

Основные работы Ю. Банзена — «Доклады по характерологии» («Beiträge zur Charakterologie», 1867) и «Противоречие в знании и сущность мира» («Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt», 1881/1882).

463

Ницше

То огромное влияние, какое оказал в последнее десятилетие поэт Ф. Ницше (1844-1900) на общее миропонимание и его выражение в литературе, делает это еще более очевидным. Многие факторы обусловили это влияние: чарующая красота языка, которая все еще обольщает и опьяняет даже там, где содержание переходит в загадочные намеки; затем тот полный предчувствий символизм, который особенно в поэтическом творении Заратустры²⁴ допускает сумеречное утопание в неопределенном; далее, афористичная форма изложения, никогда не требующая от читателя связного логического мышления, а наоборот, предоставляющая ему самому решать, насколько он может отдаться остроумнейшему возбуждению и позволить себе наслаждаться поразительными фантазиями, блестящими формулировками, удачными сравнениями и парадоксальными комбинациями. Но все это отступает перед непосредственным впечатлением, производимым самой личностью поэта. Перед нами личность, обладающая наивысшим культурным содержанием, личность, исключительно своеобразная, которая переживает вместе со своим временем все господствующие в нем стремления и болеет тем же неразрешимым противоречием, что и само это время. Отсюда — тот отклик, который встретила его речь, но также и опасность его влияния, которое не излечивает болезнь, а лишь усиливает ее.

Обе стороны этого внутреннего антагонизма в своей собственной сущности сам Ницше обозначил как «дионисовское» и «аполлоновское» начала. Это не что иное, как противоположность между волюнтаризмом и интеллектуализмом, между шопенгауэровской волей и гегелевской идеей. Данная противоположность выступает здесь в индивидууме, обладающем самым высоким интеллектуальным образованием и эстетической продуктивностью, человеком, который в состоянии с невыразимой чуткостью постичь историю и жизнь и снова поэтически воссоздать их. Но наука и искусство не исцелили его от темной воли к жизни. В глубине души

его терзает страстное стремление к буйному деянию, к приобретению власти, к развитию силы. Это — нервный профессор, который охотно обратился бы в необузданного тирана и которым теперь попеременно овладевает то стремление к тихому наслаждению высшими культурными благами, то тайное пламенное желание бурной жизни.

464

То он упоен чистым блаженством созерцания и творчества, то отбрасывает все это и допускает лишь влечения, инстинкты, страсти. Но никогда — и это показывает высоту и чистоту его природы, — никогда не представляло для него ценности чувственное наслаждение само по себе: наслаждение, которое он ищет, является всегда или познанием самим по себе, или властью самой по себе. Охваченный борьбой между ними, он становится жертвой века, который, не довольствуясь уже более безличными и сверхличными ценностями интеллектуальной, эстетической и моральной культуры, снова жаждет беспредельного развития деятельности индивидуума, и, в борьбе между своим унаследованным разумом и своей жаждущей будущего страстью, уничтожает и самого себя и все, что в нем есть ценного. Художественное выражение этого состояния раздвоенности и составляет тайну очарования ницшевских произведений.

В первый период развития, в котором в зародыше содержались и все идеи последующих периодов, в учении Ницше еще не обнаружилось столкновение между этими двумя моментами. Напротив, здесь искуплением от страданий воли является искусство. Этот тезис обосновывается с помощью использования основной мысли шопенгауэровской философии для объяснения возникновения греческой трагедии и трактовки музыкальной драмы Рихарда Вагнера²⁵. Но уже и тогда это трагическое настроение должно было привести к новой высшей культуре, к более гордому роду, который обладает смелой, стремящейся к ужасному, волей и победоносно разрушает узость теперешней жизни духа. Уже и тогда это стремление к первоначальному и самодержавному выкидывает за борт исторический балласт. Никакая традиция, никакой авторитет не должен угнетать эту художественную культуру — эстетическую свободу не должно стеснять ни знание, ни жизнь.

Нетрудно понять, что когда эти мысли начали выясняться, философствующий поэт вступил сперва на некоторое время на путь интеллектуализма. Свободный дух, освобождающий себя от всех оков и не признающий ничего над собой, это — наука. Но она только в том случае отвечает своему назначению, если делает «действительного» человека свободным в самом себе, независимым от всего сверхчувственного и нечувственного. Эта наука, являющаяся теперь в глазах Ницше носителем сущности культуры, есть наука позитивная. Это не

метафизика, даже и не метафизика воли. Поэтому свою книгу, адресованную «свободным духам» (*«für freie Geister»*)²⁶, он посвящает памяти Вольтера.

465

В ней Ницше приближается к фейербаховскому жизнепониманию. Он мирится с утилитарной этикой П. Рее, верит в возможность чисто научной культуры, доходит даже до того, что видит в познании высшую и лучшую цель жизни. Оно представляется ему истинной радостью. Основной чертой этого времени — ^наисчастливейшего, какое только ему суждено было пережить — является свежесть жизнерадостно мирящегося с миром чистого знания (*αεωρία*)²⁷, что образует эстетическое и в то же время и теоретическое наслаждение жизнью.

Но затем прорвалась дионисовская страсть, непобедимое стремление к властному, повелевающему, безжалостно все опрокидывающему изжитию личности. Самый сильный инстинкт человека это — *воля к власти*. Он стоит того, чтобы признавать его. Но это безусловное признание разрывает систему правил, в которую была вплетена прежняя культура. В этом смысле новый идеал находится по «ту сторону добра и зла». Воля к власти не знает никаких границ «дозволенного»: для нее хорошо все то, что происходит из власти и возвышает власть, дурно все, что исходит из слабости и ослабляет власть. Точно так же и в наших суждениях, в области познания и убеждения, важно не то «истинны» ли они, но помогают ли они нам, содействуют ли нашей жизни и возвышают ли нашу власть. Только тогда имеют они цену, если делают нас сильными. Поэтому в сменяющихся явлениях жизни могут и должны изменяться и убеждения (как это было отчасти у самого Ницше) — человек выбирает то убеждение, которое ему нужно. Ценность познания тоже лежит по ту сторону истины и лжи. «Ничто не истинно — все дозволено». Поэтому здесь начинается «переоценка всех ценностей», и «философ» становится реформатором морали, законодателем, создателем новой культуры. Сознание этой задачи наполняло Ницше в течение третьего периода его развития.

Исходя из этого, Ницше противопоставляет обыкновенному заурядному человеку, этому стадному животному, идеал «сверхчеловека». Ведь воля к власти есть воля к господству, а самое высшее господство это — господство человека над человеком. Гегель сказал как-то, что среди всего великого, с чем мы встречаемся во всемирной истории, самое великое это — господство одной свободной воли над другими. Эти слова приходят на ум, когда Ницше развивает свой новый культурный идеал, противопоставляя «мораль господ» «морали рабов».

466

Всякое насильственное попираание другого, всякое освобождение в себе первоначального «дикого зверя» рассматривается здесь как право и обязанность сильного: он раскрывает, защищает энергию жизни в противоположность печалям отречения и уничтожения. Оттого-то «мораль рабов» и совпадает в главном с удаляющейся от мира сущностью супранатурализма, против которого Ницше восставал еще раньше, и положительная связь переходного времени с его третьим периодом состоит в «радостном» признании покоряющей мир жажды к жизни.

Однако идеал «сверхчеловека» не выходит за пределы поэтической расплывчатости и неопределенности. В одном, изначальном, смысле, под ним подразумевается великая индивидуальность, которая в противоположность массе осуществляет свое первичное право. Стадная толпа «многих-слишком-многих» только затем и существует, чтобы в редких счастливых случаях из нее рождались возвышающиеся над ней «сверхлюди», которые через столетия приветствуют друг друга как носителей смысла всего этого бесплодного движения. Гений является целью истории: в этом-то, в противоположность филистеру, и коренится его право господина. С другой стороны, «сверхчеловек» представляет собой высший тип породы людей, который еще должен быть воспитан — сильный род, который, будучи свободным от сдерживающей его и мешающей ему морали рабов, в мощном развитии жизни наслаждался бы своей властью господина. В обоих случаях ницшевский идеал «сверхчеловека» является аристократическим и исключительным. Весьма ощутимым наказанием за поэтическую неопределенность и символическую двусмысленность афоризмов Ницше служит то обстоятельство, что его борьба против «морали рабов» и ее супранатуралистических основ сделали его популярным как раз у тех, кто первый поспешил бы отрубить «сверхчеловеку» ту самую голову, благодаря которой он возвышается над этими «многими-слишком-многими».

Поэт так и не высказался определенно за то или за другое направление, в котором развивался идеал «сверхчеловека». В «Заратустре» оба эти направления смешиваются и переходят друг в друга, представляя собой весьма пеструю картину. Ясно, что одно из них похоже на гениальность романтизма, а другое — на социологический эволюционизм. Мысль же о возвышении человеческого родового типа посредством философии напоминает также постулаты немецкого идеализма.

467

Очень верно было замечено, что от такого понимания учения о «сверхчеловеке» один только шаг до Фихте. Ницше не сделал этого шага, и это объясняется тем, что в нем было слишком много шлегелевской иронической гениальности, чтобы он мог найти дорогу назад — от

индивидуальной властной воли к всеобщему «я», к выдающейся силе ценностей.

Восстание безграничного индивидуализма достигает своей высшей точки в утверждении относительности всех ценностей. Только властная воля «сверхчеловека» продолжает существовать в качестве абсолютной ценности и санкционирует всякое употребляемое средство. Для «высшего» человека нет уже более никакой нормы — ни логической, ни этической. Место «автономии разума» заступил произвол «сверхчеловека» — вот тот путь, каким XIX век пришел *от Канта к Ницше*.

Этим определяется и задача будущего. Релятивизм — это отставка философии и ее смерть. Поэтому она может продолжать существовать лишь *как учение об общезначимых ценностях*. Она больше не будет вмешиваться в работу отдельных наук, к которым теперь относится и психология. Она не настолько честолюбива, чтобы, со своей стороны, стремиться к познанию того, что они уже узнали, и не находит удовольствия в компиляции, в том, чтобы из наиболее общих выводов отдельных наук сплести самые общие построения. У нее есть своя собственная область и своя собственная задача в рассмотрении тех общезначимых ценностей, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности. Но и их философия будет описывать и объяснять лишь с той целью, чтобы определить их значение. Она рассматривает общезначимые ценности не как факты, но как *нормы*. Поэтому и задача ее сведется к «законодательству», но это будут не законы произвола, которые она диктует, но законы разума, которые она открывает и постигает.

Современное, еще во многих отношениях разрозненное, движение хочет, по-видимому, на пути к этой цели вновь обрести завоевания великого периода немецкой философии. С тех пор, как Лотце энергично выдвинул на первый план *понятие ценности* и поставил его во главу как логики, так и метафизики, часто делаются попытки создать «теорию ценностей» как новый вид основной философской науки.

468

Не беда, что эти попытки отчасти предпринимаются в психологической и социологической областях, лишь бы только не было упущено из виду, что посредством таких определений и генетического объяснения мы получаем всего лишь материал, который философия, выполняя свою собственную задачу, должна критически обработать.

Не менее важную основу для этой основной философской работы представляет *история* этой дисциплины, которая в данном смысле — как это первым признал Гегель — должна рассматриваться в качестве составной части самой философии. Ведь если она изображает процесс, посредством

которого европейское человечество облакало в научные понятия свое миропонимание и взгляд на жизнь, то этим самым она показывает, как на основании единичных переживаний и с помощью специальных гносеологических проблем шаг за шагом, со все более и более ясным и уверенным сознанием, происходило уяснение культурных ценностей, общезначимость которых и является предметом самой философии.