

4. Новоевропейская философия

4.1. Общие замечания.

Временные рамки и исторические условия. Новоевропейская философия охватывает период с начала XVII по середину XIX века; этот этап развития философии тесно связан с буржуазными революциями и установлением в странах Европы капиталистического строя. Начало новоевропейской философии приходится на период абсолютизма в Англии и Франции; к началу XVII века буржуазная революция произошла только в одной стране – Нидерландах, которая и стала любимым местом жизни многих философов XVII века. В Англии буржуазная революция приходится на середину и вторую половину XVII века; во Франции – на конец XVIII века (1789 год). Буржуазная революция в Германии произошла лишь на исходе новоевропейского периода – в 1848 году.

Тем не менее, выделение новоевропейского периода не связано с конкретными историческими событиями. Точкой отсчёта является философия Френсиса Бэкона (4.2.1), завершившая и обобщившая искания научной революции (3.4.4); принципиальным отличием Бэкона от философов Возрождения стало учение о методе, позволившее XVII столетию совершить огромный скачок – как в естествознании, так и в философии. Если Джордано Бруно создал свою философскую концепцию на основе последних достижений науки, но оперируя старыми (по сути схоластическими) понятиями, то Бэкон, даже не создав собственной картины мира, вносит принципиально иной (и значительно больший) вклад в философию. Метод Бэкона «очищает» философию от старых понятий, создавая один из путей дальнейших исследований.

Несколько сложнее определить точку завершения новоевропейского периода. Обычно ею считают революцию в Германии 1848 года – последнюю значительную буржуазную революцию в Европе. С этого момента основная проблема новоевропейского периода – как разумно перейти от феодального строя к капиталистическому – потеряла свою актуальность; в философии возникло небольшое затишье: устанавливались новые отношения и новые системы ценностей. На базе новых ценностей возникла совсем иная философия, называемая современной (подробнее в 5.1). Тем не менее, основы многих современных учений были заложены ещё в первой половине XIX века, поэтому философия Шопенгауэра, Кьеркегора, Маркса будет также отнесена к современной. Таким образом, формальным окончанием новоевропейского периода следует считать немецкие учения 30–40-х годов XIX века – два крыла гегельянцев.

Основные черты. Новоевропейская философия характеризуется двумя важными чертами: во-первых, это опора на научное знание, позволяющая говорить о *наукоцентризме* новоевропейского периода. Однако внедрение в философию современного естественнонаучного знания не становится единственной задачей; если XVII век в основном направлен на обобщение научного знания, то уже XVIII век обращается к проблемам сознания, а классическая немецкая философия ставит сознание во главу угла. Философия вновь оказывается «над науками» – она не только обобщает, но и имеет собственную область исследования – сознание.

Вторая черта Новоевропейской философии – *господство разума*, позволяющее говорить о рационализме в широком смысле слова (а не как об антониме эмпиризма): всякий элемент жизни должен быть проверен на разумность и, в случае неразумности, отброшен. Философия окончательно вытесняет иррациональную религию из европейской культуры: новоевропейский период вообще характеризуется крайним неприятием христианства. Единственным философом, в концепции которого Бог играет роль творца, был Беркли. Для остальных Бог, если он вообще существует, – понятие сугубо философское.

Наконец, третья черта – *примат этико-политической философии над онтологией и гносеологией*. Суровая обстановка эпохи требует от философии решения насущных социально-политических вопросов. Поэтому метафизика, учения о природе и познании становятся лишь средством обоснования этических учений, учений о государстве. В таких условиях проходят XVII и XVIII века; лишь классическая немецкая философия пытается возратить первенство истоков – онтологии и гносеологии. Для Канта и Фихте этика всё ещё важнее

учения о познании, но Шеллинг считает учение о природе абсолютно самостоятельной частью своего учения. Гегель также считает основой своего учения диалектику, а этику, философию религии, истории, философии считает – лишь ценными следствиями. Тем не менее, наиболее важным для истории философии аспектом остаются именно онтология и гносеология. Поэтому в данном случае мы ограничимся этими сторонами учений философов новоевропейского периода и лишь в некоторых случаях вспомним об этике.

Периодизация. Период XVII – первой половины XVIII веков не имеет специального названия. Он характеризуется двумя тенденциями, которые, однако, сильно влияли друг на друга, – *эмпиризм* и *рационализм*. В основе *эмпиризма* лежит идея об опыте как единственном источнике знания; в *рационализме* единственным источником знания считается разум, поэтому рационализм провозглашает полную тождественность логического и реального (физического) миров.

Философия середины XVIII века носит название философии *Просвещения*. Просветительская тенденция захватила почти все страны Европы (за исключением Англии), непосредственно предшествуя буржуазным революциям в одних странах (Франция, США) и лишь подготавливая почву в других (Германия). Немецкая философия конца XVIII – первой половины XIX веков выделяется в отдельный период, называемый *классической немецкой философией*. В это время Германия занимает лидирующие позиции в области философии, сильно обгоняя все остальные европейские страны. Именно поэтому мы будем рассматривать здесь только немецкую философию первой половины XIX века, не затрагивая другие тенденции. Также необходимо иметь в виду, что существуют разные определения классической немецкой философии (см. 4.5.1); поэтому иногда разделяют философию *классического немецкого идеализма* и *философию марксизма* (вместе с предшествовавшим ей учением Фейербаха). Тем не менее, по причинам, изложенным в 4.5.1, Фейербах будет отнесён к классической немецкой философии, а Маркс – к современной.

Особенности позиции Киселёва. Во вступлении к новоевропейскому периоду отдельно отмечается вопрос взаимоотношений философии и науки, в котором проводится уже знакомая идея абсолютного господства философии. Киселёв специально отмечает, что, несмотря на бурное развитие естествознания в новоевропейский период, вплоть до середины XIX века натурфилософия оставалась составной частью философии. И лишь в середине XIX века из неё выделились самостоятельные науки, которые тут же начали «нападать» на свою мать. Подробнее обо всём этом – см. 1.1, 1.2.

4.2. Философия английского эмпиризма.

4.2.1. Френсис Бэкон.

Биография и сочинения. Френсис Бэкон (1561 – 1626) был сыном одного из высших сановников при дворе королевы Елизаветы. Его карьера началась с занятий юриспруденцией – на этом поприще Бэкон дослужился до старейшины юридической корпорации. В 1584 году будущий философ впервые избирается в палату общин, будучи ярким противником королевской власти. С течением времени он меняет свои взгляды, становясь роялистом; вершина политической карьеры Бэкона связана с приходом к власти Якова I, который чрезвычайно уважал мыслителя, сделав его сначала советником, а затем и хранителем большой государственной печати – должность эта была чрезвычайно почётной и значительной. В 1621 году король, после семилетнего единоличного правления, вновь созывает парламент, который обрушивается с критикой на многих сподвижников короля и, в частности, Бэкона; Яков I спасает верного советника от тюрьмы, но с политической карьерой приходится расстаться. Тогда Бэкон и отдаётся философским исследованиям: его основные труды – «Новый органон» и «О достоинстве и преумножении наук» (как две части «Великого восстановления наук»), «Новая Атлантида» – написаны именно в этот, последний период жизни.

Классификация наук. Основной своей задачей Бэкон считает «восстановление наук» (по его словам: «Знание – сила») после средневекового «застоя». По мнению философа, со времён античности науки почти не развивались в плане опыта, а умозаключения порой приводили к абсурдным результатам. Поэтому основной проблемой становится совмещение опыта и разума, а, по сути дела, вопрос метода познания. Однако перед рассмотрением этого вопроса Бэкон считает необходимым произвести классификацию наук: он выделяет три группы человеческого знания: историю (соответствует памяти человека и делится на естественную и гражданскую), поэзию (соответствует воображению) и философию (соответствует рассудку; разделяется на учение о природе и «первую философию»). Учение о природе включает в себя физику, метафизику, механику, математику; «первая философия» изучает общие аксиомы наук, трансценденцию (то есть то, что находится вне нашего мира).

Учение о методе. Произведя классификацию наук, Бэкон переходит к собственно методу познания. При этом начинает он с очищения от старых, неверных методов и понятий. Для этого философ выделяет четыре группы так называемых идолов – помех, препятствующих истинному познанию. Это идолы рода (связаны с природой человеческого познания: человек стремится внести в природу больше порядка, чем его есть на самом деле, а, познав что-либо, отрицает возможность изменения, подгоняя новые факты под старую теорию), идолы пещеры (связаны с индивидуальной «пещерой» человека – его личными предпочтениями в процессе познания), идолы рынка (связаны с общением людей между собой и обусловлены неверным пониманием значения тех или иных слов; например, в эпоху схоластики было придумано немало слов, значение которых оставалось неопределённым), идолы театра (связаны с философскими догмами или неверными законами доказательств – например, теология, религиозные догмы, суеверия). Бэкон критикует этих идолов, показывая, как не должны развиваться науки. Затем он переходит к сущности метода.

Первый принцип метода познания Бэкона – разложение и разделение природы на отдельные части с помощью разума. Второй принцип – разделение не есть самоцель, но путь к выделению простого и лёгкого. Третий принцип – простое и лёгкое выделяется для того, чтобы перейти от наиболее мелких элементов природы (отдельных вещей) к общим закономерностям устройства мира. Четвёртый принцип – познание общих закономерностей невозможно без накопления большого количества опытного материала. По сути дела, Бэкон говорит о том, что началом всякого познания является опыт (латинское эмпирия); именно из-за этого Бэкона считают основоположником эмпиризма.

Теория индукции. Накопив достаточное количество экспериментальных данных, необходимо извлечь из них общие закономерности; для этого требуется переход от частного к

общему, то есть индукция. Однако индукция носит предположительный характер, а основное положение Бэкона – ничто не может считаться достоверным, если оно не обосновано рационально. Но полностью обоснована лишь так называемая полная индукция (или *противоположная дедукция*) – проверка общего свойства для набора из конечного числа элементов. Тем не менее, при изучении чего-либо обычно приходится иметь дело с бесконечным числом объектов, полная индукция невозможна; приходится использовать обычный индуктивный метод. Бэкон разрабатывает специальную теорию индукции, основанную на использовании *«таблиц представления примеров инстанций разуму»*.

На первой стадии индукции Бэкон предлагал составлять таблицу сходств: в неё включались те инстанции, для которых наверняка характерно исследуемое свойство. При этом Бэкон понимал невозможность перечисления всех предметов, а требовал отбирать лишь те инстанции, которые сильнее всего отличаются друг от друга. В таблице после указания инстанции следует перечисление существенных характеристик этого объекта; чем сильнее различаются объекты, тем большее число характеристик может быть выброшено из рассмотрения. Вторая стадия индукции – составление таблицы отличий, то есть таблицы, включающей в себя инстанции, наверняка не имеющие исследуемого свойства. При этом нужно подбирать инстанции, по возможности близкие к инстанциям из первой таблицы: это также сократит число характеристик, которые могут быть связаны с изучаемым свойством. Наконец, если отбор по этим двум таблицам не позволяет прийти к ответу, составляется третья таблица – таблица степеней, включающая в себя те инстанции, где исследуемое свойство присутствует частично. По этой таблице происходит окончательный отбор: критерием служат корреляции изменения характеристик и свойства. С помощью метода таблиц Бэкону удалось сделать ряд оригинальных индуктивных построений – например, он вывел, что природа теплоты есть беспорядочное движение большого количества мелких частиц.

Итоги. Безусловной заслугой Бэкона становится разработка нового метода научного познания, жизненно необходимого для бурно развивающегося естествознания. Метод Бэкона – итог исканий Возрождения и особенно научной революции (см. 3.4.4); это первое учение, полностью «очищенное» от схоластики. Именно эта противоположность вероятно обусловила эмпиричность метода: философ специально подчёркивал неверность схоластических приёмов исследования и старался максимально от них дистанцироваться. В результате возникает опора на опыт как единственный источник истинного знания; почти полностью отмечается разум, играющий сугубо второстепенную роль, систематизируя полученные знания в соответствии с индуктивным методом. Сам индуктивный метод оказывается огромным шагом вперёд, играя ведущую роль во всей английской философии вплоть до Беркли (см. 4.2.4). Гоббс и Локк лишь переформулируют и немного дополняют его, сохраняя общую идею индукции с помощью построения таблиц.

Тем не менее, Бэкон не создаёт цельной картины мира; хотя он и не ставит перед собой такой задачи; по собственным словам мыслителя: «Я иду как Гарольд, возвещая приход великого Господина». Составлением картины мира занялись другие эмпирики – Гоббс и Локк, но метод Бэкона стал фундаментом всех их исследований.

Особенности позиции Киселёва. В принципе, Киселёв даёт примерно ту же оценку Бэкона, что приведена в «Итогах». Правда, он несколько странно трактует «Великого Господина», считая им Декарта, который, вообще говоря, использовал совсем другой – дедуктивный – метод познания. В остальном оценка сугубо положительна; также говорится о том, что Бэкона нельзя считать началом (а можно – только предвестником) новоевропейского периода, поскольку он не создал собственной картины мира. Хотя разве учения о методе для отнесения к новоевропейской философии мало?

4.2.2. Томас Гоббс.

Биография и сочинения. Томас Гоббс (1588 – 1679) родился в Мальсбери в семье сельского священника; поступил в Оксфордский университет, когда ему было четырнадцать. По-

сле окончания университета Гоббсу пришлось в течение 12 лет работать воспитателем. Однако это время оказалось чрезвычайно плодотворным для него как философа: он имеет возможность внимательно изучать античную литературу – в частности, философскую. После окончания воспитательской работы мыслитель живёт в Англии, часто посещает Францию, Италию и Германию, поддерживает контакты с ведущими учёными своего времени – Галилеем, Декартом, Мерсенном. В 1640 году Гоббс вместе с партией роялистов покидает охваченную революцией Англию и до 1651 года находится во Франции. Здесь появляются первые произведения Гоббса-философа. За время эмиграции сильно изменяются его взгляды: из яростного роялиста философ становится сторонником Кромвеля. Поэтому после возвращения в Англию, где произошла реставрация Стюартов, мыслитель попадает в опалу – ряд его трудов так и не был опубликован при жизни. К основным произведениям Гоббса относят «О гражданине», «О теле», «О человеке», «Левиафан».

Учение о методе. Гоббс определяет *философию* как познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия или явления из известных нам причин или других производящих оснований. Центральным пунктом его учения становится тело – то, что имеет свойства, а также подвержено возникновению и уничтожению. Соответственно, философ исключает из своего рассмотрения всё, что не связано с телом: теологию и знание, полученное путём божественного откровения. Далее он разделяет философию на две части: учение о природе и учение о государстве (включающее в себя этику и политику). Однако своё изложение мыслитель начинает не с этих разделов, а (следуя традиции Декарта) с учения о методе.

Гоббс считает, что правильное рассуждение заключается в сложении и вычитании различных частей предмета, его качеств и свойств. Под таким сложением и вычитанием философ понимает не математические операции, но соединение или разделение признаков предмета, найденных при разных его рассмотрениях (с разного расстояния, под разным углом). В этом случае человеку приходится запоминать различные признаки предмета; для облегчения своих действий следует использовать *метки*, помогающие разыскать в памяти нужное. Такие метки характерны для конкретных людей; кроме этого существуют *знаки* – то, что позволяет людям сообщать друг другу о признаках предметов. Но для выражения знаков требуются слова, поэтому Гоббс считает основой познания соглашение людей о взаимосвязи знаков и слов; так источником истины становится язык.

Учение о природе. Эта позиция распространяется и на учение Гоббса о природе: считая источником истины язык, мы приходим к позициям крайнего *номинализма* (см. 3.3.2) – общие понятия существуют лишь как продукт человеческого мышления, но не как реальность. Говоря о природе, философ несколько модифицирует определение тела: это всё то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-либо частью пространства или имеет с ней равную протяжённость. В центр всякого исследования мыслитель ставит феномен – то, что видимо, и то, что представляет нам природа. Все общие понятия следует получать как обобщение знаний о феноменах. Так продолжают эмпирические традиции Бэкона – все знания происходят из восприятия феноменов; методом систематизации этого знания пока остаётся индукция.

Итоги. Заслуги Гоббса перед философией относительно невелики: его роль обычно описывают как логический переход от учения о методе Бэкона к целостной картине мира Локка. Гоббс дополняет индукцию Бэкона своими понятиями знаков, меток, сложения и вычитания признаков, а также начинает подводить базу под механистическую картину мира Галилея и Ньютона (которая, впрочем, ещё только начинает создаваться). Но база пока что оказывается весьма сомнительной: Гоббс различает понятия протяженности и занимаемого места (что видно из его определения тела в предыдущей части), хотя никаких видимых (в опыте) оснований для этого нет. Именно данный аспект не позволяет отнести Гоббса к материалистам. Причиной такого разграничения двух тождественных (на чувственном уровне) понятий кроется, вероятно, в пока ещё неполной ассоциации опыта с чувственностью. Сле-

дующий шаг делает Локк, объявляющий именно чувственное познание абсолютным, единственно истинным.

Особенности позиции Киселёва. Киселёв объявляет Гоббса материалистом, хотя столь часто рекомендуемая им книга [1] специально отмечает обратное. Различие протяженности и занимаемого места не соответствует понятию материи, которое философ, вообще говоря, и не вводит.

4.2.3. Джон Локк.

Биография и сочинения. Джон Локк (1632 – 1704) родился в Бристоль в семье судейского чиновника; отец философа был приверженцем пуританизма и в своё время боролся против короля Карла I. Локк учился в монастырской школе, а в 1652 году поступил в Оксфордский университет, где, кроме прочего, изучал схоластическую философию. В 1656 году, по окончании университета, Локк получил возможность преподавать в нём – сначала греческий язык и риторику, а затем и основы моральной философии. В 60-е годы Локк увлекается философией Декарта, а также бурно развивавшимся естествознанием; он покидает университет и становится семейным врачом лорда Эшли. Постепенно Локк оказывается вовлечён и в политическую деятельность лорда Эшли, работает в правительственных учреждениях. Именно здесь появляются первые идеи его политической философии, выразившиеся в ряде писем 70-х годов. В 1683 году лорда Эшли обвиняют в заговоре против короля, он бежит в Амстердам, а вслед за ним приходится покинуть родину и Локку. Именно здесь, живя под чужим именем, Локк создаёт основные положения своей философской концепции и пишет «Опыт о человеческом разуме». Философ сближается с английской эмиграцией, становится одним из участников «славной революции» 1688 года и возвращается на родину в 1689 после восшествия на престол Вильгельма Оранского. Здесь мыслитель продолжает философские изыскания, создавая три так называемых «Письма о веротерпимости», «Мысли об образовании»; он также ведёт исследования в области *политэкономии*. Во второй половине 90-х годов Локка вновь привлекают к государственной деятельности, однако в 1700 году ему приходится уйти со всех постов из-за ухудшения здоровья. Философ умер 28 октября 1704 года.

Учение о познании. Локк начинает свою теорию с критики «врождённых идей» Декарта; он приводит ряд фактов медицины и детской психологии, утверждая, что обнаружить знание законов логики у необученных детей невозможно. Отсюда философ делает простой вывод: в момент рождения разум человека представляет собой *tabula rasa* («чистую доску»), которая постепенно заполняется знаниями; единственным источником знаний является опыт. При этом Локк сразу же отделяет знания от желаний ребёнка – необходимость есть или спать заложена в человеке ещё в чреве матери, однако такие желания есть не понятийные знания, а биологические инстинкты. Уже здесь философ обрушивается на сторонников врождённости идеи Бога, утверждая, что эти люди желают править от имени высших сил и лишь подменяют понятия ради достижения личных целей. Таким образом, мыслитель твёрдо стоит на атеистических позициях.

Локк понимает под опытом всё то, с чем непосредственно имеет дело сознание человека при жизни; опыт – единственный источник знания. Начало всякого опыта – ощущение; философ выдвигает тезис «нет ничего в интеллекте, чего до этого не было бы в ощущениях», что позволяет отнести его теорию к *сенсуализму* – учению об ощущениях как единственном источнике знания. Опыт состоит из отдельных ощущений, а также чувственных образов памяти (простых идей). Таким образом, простые идеи – элементарные, неделимые составляющие опыта. Здесь, однако, возникает первая проблема: идея всякого цвета есть элементарная составляющая опыта, но все цвета составлены из других цветов. Это противоречие стало одним из пунктов критики учения Локка современниками и последователями; хотя реальная проблема лежит на поверхности – неделимы лишь простые идеи, образы памяти, поэтому образ зелёного цвета нельзя составить смешением образов красного и синего.

Помимо внешнего опыта, философ допускает существование опыта внутреннего (так

называемая *рефлексия*) – познание душой себя; причиной всякого внутреннего опыта служит внешний опыт, то есть рефлексия – как бы опыт об опыте. Говоря об опыте, Локк также упоминает проблемы образования: цель этого процесса – заполнение *tabula rasa*, но человек может легко запутаться в разнообразных простых идеях; поэтому необходима направляющая сила опыта – воля. Отсюда мыслитель делал вывод о необходимости индивидуального образования, как средства лучше соотносить даваемые знания и волю человека.

Учение о первичных и вторичных качествах. Опыт позволяет познать некоторые качества предмета; философ разделяет эти качества на *первичные* и *вторичные*. Первичные качества – те, что всегда присущи всем телам, неотделимы от тел никакими физическими усилиями, воспринимаются согласованно разными органами чувств, причём воспринимаются точно и адекватно. Ключевым моментом здесь является *согласованность восприятия разными органами чувств*: например, форма предмета является первичным качеством, поскольку она может быть познана как зрением, так и осязанием. Цвет может быть воспринят только зрением, поэтому он относится ко вторичным качествам. Несмотря на кажущуюся логичность, данное положение становится основным пунктом критики учения Локка: например, гладкость всегда может быть познана осязанием и иногда также зрением (по блеску поверхности); к каким же качествам отнести гладкость?

Разделив качества на первичные и вторичные, Локк признал первичные объективно существующими. А насколько объективны вторичные качества? Философ считал, что они имеют объективную причину, но могут неадекватно отражать эту причину из-за искажения реальности нашими органами чувств. В случае первичных качеств один орган чувств «проверяет» второй; в случае вторичных качеств такая «проверка» невозможна. Однако вторичные качества не должны быть полностью отброшены – они позволяют выделять роды вещей (так называемые *номинальные сущности*), помогающие ориентироваться в многообразии предметов.

Проблема субстанции. Локк признавал существование материальной субстанции, однако он столкнулся с серьёзной проблемой при попытке определить это понятие. Философ утверждал, что это совокупность всех идей опыта (которая, однако, не есть простая сумма таких идей) и некая *идея подпоры* (от англ. support) – то, что лежит в основе всего. Но никакой опыт не позволяет познать идею подпоры, поэтому она должна быть врождённой; однако философ критиковал учение о врождённых идеях. В конечном счёте он пришёл к следующему: мы не можем судить наверняка о существовании материальной субстанции; если же она всё-таки есть, то состоит из совокупности идей опыта и идеи подпоры. Ту же позицию Локк занял в вопросе о духовной субстанции, однако здесь он не смог (да и не пытался) выделить составные части.

Проблема понятий. Далее перед Локком встала проблема образования из простых идей понятий, то есть идей сложных. Философ выделил несколько способов такого образования. Наиболее простой путь – сложение или комбинирование; при этом могут получиться либо *эмпирические субстанции*, то есть отдельные, конкретные вещи; либо так называемые *модусы*. Мыслитель называет модусами свойства, процессы или состояния предметов; поэтому модусы вторичны, зависимы от эмпирических субстанций. Они могут быть *простыми* – образованными из простых идей, относящихся к одной эмпирической субстанции, – или *сложными*, описывающими состояния различных предметов. Именно сложные модусы философ называет понятиями.

Возможны, однако, и другие пути образования сложных идей: отношение, дающее идеи сравнения разных предметов, а также абстрагирование, приводящее к общим понятиям. Локк выделяет несколько этапов абстрагирования: сначала собирают все эмпирические субстанции того или иного класса, затем расчленяют их на отдельные простые идеи; эти простые идеи сравнивают и отбрасывают те, что присутствуют не у всех собранных предметов. Собирают оставшиеся простые идеи, объединяют и, наконец, дают полученному понятию имя. Отсюда непосредственно следует фундаментальный логический принцип – закон обратного

отношения содержания понятия и его объёма (см. 1.3).

Теория абстрагирования стала ещё одним «проблемным» местом философии Локка: при наличии обратного соотношения объёма и содержания легко придти к нулевому содержанию при большом объёме понятия; что делать в этом случае? Этот вопрос задаёт Джордж Беркли и в качестве ответа создаёт свою собственную теорию абстракций. Здесь же необходимо отметить и ещё один момент – позицию Локка в вопросе об универсалиях (см. 3.3.2). Можно, вслед за Гоббсом, отнести Локка к номиналистам; но это не совсем так. Позиция философа всё-таки ближе к концептуализму; общие понятия – набор простых идей, отобранных по принципу их присутствия во всех вещах рассматриваемой группы. Значит, общие понятия раскрываются в процессе познания и соответствуют неким закономерностям, изначально заложенным в вещах. Тем не менее, Локк не развивает эту тему и не сравнивает свою позицию с концептуализмом схоластики.

Итоги. Локк не занимает чёткую позицию в вопросе о материальной субстанции, поэтому формально он не относится к материалистам; однако ещё сложнее отнести Локка к идеалистам. По сути дела, философ доводит до логического конца материалистическую тенденцию в эмпиризме, создавая надёжное обоснование для бурно развивающегося естествознания – его категорий и методов исследования. Между тем, в этой концепции всё же остаётся ряд слабых мест, позволяющих последователям «поставить учение Локка с ног на голову», изменить его до неузнаваемости.

Особенности позиции Киселёва. Киселёв не даёт общих выводов по Локку, замечая лишь, что философ продолжает гоббсовы традиции материалистического эмпиризма и гносеологического оптимизма.

4.2.4. Джордж Беркли.

Биография и сочинения. Джордж Беркли (1685 – 1753) родился в Южной Ирландии в семье потомков английских переселенцев. В 1700 году поступил в Тринити-колледж Дублина, а с 1707 начал преподавать в этом колледже. В 1709 году принял сан священника. Именно эти годы были наиболее плодотворны для Беркли как философа: первые наброски, известные как «Философские заметки», были написаны в 1708 – 1709 годах. В 1709 году появился «Опыт новой теории зрения», в 1710 – главный труд философа, «Трактат о принципах человеческого познания». 1716 – 1720 годы философ провёл на Континенте – во Франции и Италии, – общаясь с философами, теологами, учёными и писателями. В 1727 году Беркли получил степень доктора философии и вскоре после этого предпринял неудачную попытку миссионерской деятельности в Америке, где написал полемическое сочинение «Алсифрон, или ничтожный философ». По возвращении на родину Беркли был возведён в сан епископа Клойна и посвятил остаток своей жизни религиозной деятельности.

Критика материальной субстанции. Беркли опирается на учение Локка о первичных и вторичных качествах (см. 4.2.3), однако он провозглашает полную субъективность вторичных качеств. В этом месте философ ссылается на Локка, не говоря о том, что сам Локк полагал наличие объективной причины любого вторичного качества. Подобная подмена открывает широкий простор для дальнейшего видоизменения учения Локка: Беркли использует слабое место теории первичных качеств – согласованное познание разными органами чувств: форма предмета познаётся зрением через контрасты цвета, вторичного качества; расстояния между предметами познаются зрением и слухом – по силе дошедшего звука, то есть также субъективно. И что делать в случае, если разные органы чувств дают разные сведения о том или ином качестве? На этом основании Беркли делает вывод о субъективности первичных качеств: по сути дела, все качества вторичны, то есть субъективны.

Таким образом, все ощущения есть лишь символы предметов; они дают возможность познать не сами предметы, но только их идеи – наши впечатления, представления, восприятия. А идея может быть похожей на другую идею, но не на свойства предмета, поэтому мы *замкнуты областью своих ощущений* и объективно ничего не знаем о внешнем мире. По

аналогии с Локком Беркли вводит эмпирические субстанции – совокупности наших впечатлений. И приходит к положению об *отсутствии* материальной субстанции – она не познаётся ощущениями и потому не существует. Основной проблемой здесь оказывается исходный тезис – субъективность вторичных качеств; Беркли оставляет его без обоснования.

Критика абстракций. Здесь Беркли вновь отталкивается от учения Локка. Он замечает, что суммирование простых идей приводит к противоречию (замеченному, вообще говоря, ещё номиналистами времён схоластики): как понятие треугольника может совмещать в себе свойства остроугольности, прямоугольности и тупоугольности? Хотя справедливости ради необходимо отметить, что Локк и не говорил о получении общих понятий суммированием простых идей. По Локку для этого существует абстрагирование, но и здесь у Беркли находится аргумент; правда, более слабый. Откидывание частных признаков легко может свести содержание понятия к нулю; к тому же, неясен механизм собирания и «перебора» всех треугольников. Беркли решает проблему абстракций, создавая репрезентативную теорию: идея конкретного объекта представляет идеи всех других объектов данного рода. То есть нет необходимости собирать все треугольники – достаточно рассмотреть один и выделить в нём существенные признаки, характерные для всех треугольников. Но как выделить эти существенные признаки? Беркли не задаётся таким вопросом – его, как религиозного человека, вообще мало волнует проблема научного познания.

Картина мира. Как уже говорилось ранее, вещи – лишь совокупность наших ощущений; отсюда Беркли делает логичной вывод: *вещи существовать значит быть воспринимаемой*. Поэтому существует не более того, что мы ощущаем (ведь возможны ещё и обманы чувств, ложные образы). Но тогда можно «разобрать» любую вещь на ощущения, которые будут общими для разных вещей – восприятие зелёного, восприятие прямоугольного. Так Беркли, сам того не желая, приходит к общим понятиям – зелёное, прямоугольность существуют (они воспринимаемы) и представляют собой общие понятия (обобщают знание о многих предметах). Номинализм превращается в реализм, что для Беркли нежелательно: у него остаётся «запасной» аргумент – быть воспринимаемым есть форма существования вещи, но нет вещи, познаваемой только ощущением зелёного. Тем не менее, тенденция переноса общих понятий в реальность имеет место. Но помимо вещей в мире существуют воспринимающие субъекты – *души* или *сознания*. Для них *существовать значит воспринимать*.

Таким образом, если одна и та же вещь воспринимается по-разному в разных условиях, то по Беркли это не одна и та же, но две разные вещи (например, пламя греющее и пламя обжигающее). Тем не менее, в такой картине мира остаётся один неразъяснённый вопрос: если для вещи существовать значит быть воспринимаемой, то ни одна вещь не существует непрерывно. Для устранения этого противоречия Беркли вводит третий тип существования – *быть воображаемым*; под воображением философ понимает принципиальную возможность воспринять предмет в данном месте. Но даже трёх типов существования оказывается недостаточно: при таком подходе устройство мира по сути определяется сознанием того или иного субъекта – данная точка зрения свойственна солипсизму (учению о существовании единичного сознания, в представлениях которого реализуется весь остальной мир). Такой подход неприемлем для христианского священника, поэтому Беркли вводит четвёртый тип существования – *существование вещей и душ в Боге*.

Бог сотворил души и воздействует на них, что становится причиной появления идей – ощущений. Он является гарантом мирового порядка и характеризуется пятым типом существования – *высшим и всеобъемлющим бытием*. В такой позиции, однако, тоже кроется противоречие: Бог творит все ощущения, а, значит, и злые – прельщающие и искушающие. Беркли не даёт своей теодицеи, оставляя нерешённым вопрос о моральных качествах Бога.

В завершение изложения картины мира Беркли необходимо упомянуть о его понимании причинности. Эта сторона учения философа не оригинальна, но требуется для дальнейшего сравнения с пониманием вопроса Юмом. Ни вещи, ни сознания не являются причинами, есть только следствия – наши ощущения. Причина всего сущего – Бог; поэтому возмож-

ны два ряда причинно-следственных связей, обусловленных божественной и физической причинами. Последняя заключается в принципах простоты и взаимной согласованности явлений, однако данная причина сугубо вторична: Бог – творец всего (и, в частности, законов природы как порядка наших ощущений); соответственно, Бог может изменять законы природы. Поэтому он оказывается единственной исходной причиной.

Итоги. Беркли создаёт сугубо идеалистическую картину мира, акцентируя внимание на субъективности ощущений. Так происходит кардинальное изменение исходных посылок – основных положений учения Локка. Вообще говоря, критика Локка является достаточно обоснованной и положение о субъективности всякого ощущения находит своё отражение в классической немецкой философии. Однако Кант делает из субъективности ощущений принципиально иные выводы (см. 4.5.2), совмещая рационализм с эмпиризмом в отличие от Беркли, твёрдо стоящего на позициях эмпиризма и свято верящего в опыт как единственный источник истинного знания. Такой «однобокий» подход и приводит Беркли к солипсизму, а принципиальное неприятие подобного учения обуславливает введение Бога, ничем, на самом деле, не обоснованное.

Особенности позиции Киселёва. Никакой вывод по Беркли на лекции не оглашается, однако возникает странная неразбериха в определении солипсизма. Киселёв утверждает, что это учение о существовании Бога, как существа, воспринимающего все предметы, и называет учение Беркли солипсизмом. Однако книги придерживаются несколько иного мнения, которое и изложено выше.

4.2.5. Дэвид Юм.

Биография и сочинения. Дэвид Юм (1711 – 1776) родился в Эдинбурге; с 1722 по 1725 обучался в Эдинбургском колледже; позднее получал образование частным образом. С 1734 по 1737 гг. Юм находился во Франции, знакомясь с культурой и, в частности, философией этой страны. Здесь он пишет «Трактат о человеческой природе»; позднее появляются «Опыты» (1742), «Исследование о человеческом познании», «Исследование о природе морали» (1751), «Исследование о принципах морали» (1752). С 1745 года начинается дипломатическая карьера философа – до 1751 года он является военным советником в Вене; затем возвращается в Эдинбург, где пишет свою «Историю Англии». В этой книге Юм пытался быть объективным, но всё равно подвергался критике со стороны разных партий, групп и сект. В 60-х годах Юм возвращается к дипломатической карьере – теперь в Париже; здесь он общается со многими французскими просветителями. Философ возвращается в Эдинбург в 1768 году и продолжает научную и литературную деятельность вплоть до самой смерти.

Психология. Основным достижением Юма считается его вклад в психологию; эта область знания становится основой остальных частей его концепции. Поэтому разумно начать с учения об ощущениях (единственном источнике знания для Юма как эмпирика), их структуре и причинах. По мнению философа, ощущения даны нам непосредственно, то есть мы не знаем, существует ли в реальности источник ощущений. Здесь повторяется тезис Беркли (см. 4.2.4), но Юм совершенно иначе интерпретирует вопросы познания, специально рассматривая структуру ощущений.

Ощущения состоят из впечатлений (непосредственных восприятий органов чувств) и идей (образов памяти, фиксирующих впечатления). Идеи скопированы с впечатлений и могут быть *простыми* или *сложными*. Простая идея – непосредственная фиксация в памяти одного конкретного впечатления; сложные идеи получают из простых идей и ощущений посредством *ассоциаций*. Ассоциации это случайный процесс, обусловленный случайной структурой опыта, имеющий, однако имеет схемы. Для описания таких схем Юм использует *ассоциативные связи*, выделяя среди них три вида: связи *по сходству*, *по смежности* в пространстве и времени, *по причинно-следственной зависимости*. Необходимо также отметить, что ассоциации могут происходить как между идеями, так и между впечатлениями, идеей и впечатлением, диспозициями (то есть предрасположенностями к продолжению впечатле-

ний).

Ассоциации по сходству могут происходить как по близости качеств предмета так и наоборот, по их контрасту (например, больше всего жалеют болеющего ребёнка, а не здорового). Ассоциация по смежности во времени подразумевает то, что, ощущая некий объект, мы вспоминаем о его действиях в прошлом и возможностях в будущем; аналогично ассоциация по смежности в пространстве полагает воспоминание о прежних положениях этого объекта. Наконец, ассоциации по причинно-следственной зависимости связаны с воспоминанием причины при виде следствия. Вопрос о причинности достаточно сложен и является одним из ключевых для Юма – поэтому ниже он будет рассмотрен более подробно.

Абстракции и субстанции. В вопросе об абстракциях Юм использует репрезентативную теорию Беркли (см. 4.2.4), несколько дополняя её и конкретизируя. Философ определяет класс предметов (то, что представляется единичным объектом – репрезентантом), как набор вещей, собранных ассоциациями по сходству. Кроме этого, он считает чувственный образ лишь временным репрезентантом класса, передающим позднее свои функции слову. Так номинализм Беркли превращается в *концептуализм*. Но это не единственное сходство с Локком; Юм считает общие понятия «урезанными» идеями, то есть идеями, содержащими лишь общие признаки предметов класса. Здесь, по сути, мыслитель не создаёт ничего нового – повторяется теория абстрагирования Локка с тем лишь отличием, что общие идеи можно формировать только для классов, полученных по ассоциации сходства, но не для произвольных наборов предметов.

Юм считает невозможным ни доказать, ни опровергнуть существование субстанций: как материальной, так и духовной. Ту же точку зрения он занимает в вопросе о Боге. Данное положение определяет Юма как *агностика* (агностицизм – учение о невозможности познания мира). Философ также задаётся вопросом о том, почему люди говорят о существовании субстанции, ни разу не познав этот объект чувственно. По его мнению, причина в непрерывном существовании вещей и явлений по отношению к нашему прерывному восприятию. При каждом возвращении нашего восприятия к явлению мы обычно наблюдаем то же, что и в прошлый раз. Значит, существует некоторая основа (или основы) всех явлений; поэтому субстанция – воображаемое ассоциативное суммирование (в смысле абстрагирования) впечатлений, полученных в разное время.

Учение о причинности. Для Юма причинность это схема перехода от одного события к другому (под событием он понимает совокупность чувственных впечатлений). Философ выделяет три критерия причинности, определяющие, является ли переход между двумя событиями причинным. Первый критерий – пространственная смежность событий; второй – их смежность во времени; третий – необходимое порождение, то есть, с одной стороны, чувственно наблюдаемая повторяемость появления следствия после причины, а, с другой стороны, истолкование этого процесса как порождающего сущностного акта.

Такое понимание причинности сразу же отвергает причинность перехода от опыта к его результатам (то есть впечатлениям в сознании субъекта) – невозможно показать, что такой переход есть порождающий сущностный акт. Логическое обоснование не подходит, так как Юм не признаёт рационалистическое тождество логических и онтологических связей, а опытное доказательство причинности опыта абсурдно. Поэтому Юм считает данный вопрос неразрешимым. Однако причинная связь между опытом и его результатами жизненно важна для науки; Юм, в отличие от Беркли, заинтересован в существовании научного знания – он разрешает этот вопрос следующим образом: нельзя обосновать причинность данного перехода, поэтому необходимо поверить в него ради развития науки; однако такое предположение должно распространяться только на область науки – решать вопрос этим путём окончательно нельзя.

Но и подобный выход Юм считает временным, ведь абсолютная причинная связь существует – это переход от впечатления к его идее. Поэтому в идеале все науки должны быть выстроены на основе психологии, как дисциплины, специально изучающей данный причин-

ный переход. Философ пытается сделать основы такого построения, разрабатывая с использованием психологии учение о государстве, историю и основы математики.

Хорошо заметно расхождение с учением о причинности Беркли (см. 4.2.4) – вопрос значительно усложняется, поскольку Юм не признаёт (хотя и не отвергает) существование Бога. Соответственно, рушится простое построение, основанное на божественной причине всех явлений: необходимо новое учение, и Юм его создаёт. Введение Бога, вообще говоря, не обосновано Беркли рационально, поэтому и его концепция причинности явно уступает учению Юма.

Итоги. Основные заслуги Юма – его психология и принципиально новый взгляд на причинность. Впервые в философии был сделан акцент на деятельности сознания – так прокладывалась дорога к классической немецкой философии. И хотя мысль о разработке всех наук на основе психологии достаточно наивна (ни Юм, ни его продолжатели не достигли здесь больших успехов), но само понимание причинности, равно как и внимательное рассмотрение деятельности сознания, историки философии считают толчком, сделавшим возможным переход Канта к своей критической философии (см. 4.5.2). Конечно, достаточно радикальный агностицизм Юма играет для философии скорее негативную роль, призывая остановиться на достигнутом, перестать искать ответ на основные вопросы бытия; однако и этот агностицизм был лишь шагом к кантовскому критическому идеализму, «расчищавшим» философию от застарелого, не отвечающего запросам времени, восприятия многих понятий.

Особенности позиции Киселёва. Киселёв страшно не любит агностиков, а потому очень ругает Юма. И не менее сильно расхваливает Канта; что в принципе понятно – Юмов агностицизм это нежелание искать ответы на «вечные вопросы»; у Канта всё сильно иначе. При рассказе о биографии говорится, что в молодости Юм читал много греческих книг (в частности, философских), из-за чего в 20 лет у него произошёл нервный срыв. После этого философ долго восстанавливался и уже не создал ничего лучше, чем написанное до срыва. Это подаётся как редкий пример больших философских свершений, сделанных в молодости (и приведших к быстрому творческому упадку). Тем не менее, согласно биографиям, первая работа Юма была издана в 1742 году, когда философу был 31 год; а о нервном срыве книги вообще не упоминают.

После Юма идёт общий вывод по английскому эмпиризму. Киселёв отмечает постепенный переход от гносеологического оптимизма к агностицизму – своей противоположности. На этой основе делается вывод об общей неправильности приводящего к противоречию эмпирического подхода в философии: он хорош для изучения натурфилософии и явлений природы, но совершенно не годится для философии в целом. Всё, конечно, верно; вот только переход от оптимизма в познании к агностицизму ничего не доказывает – в конце концов, многие современные ученые (безусловные эмпирики) агностики – считают невозможным окончательное познание бесконечного мира, предпочитая работать с частным, не замахиваясь на определение таких понятий, как время или пространство. Так что путь от Гоббса к Юму – не более чем обычный переход диалектических противоположностей☺.

4.3. Философия рационализма.

4.3.1. Рене Декарт.

Биография и сочинения. Рене Декарт (1596 – 1650) родился во Франции – в южной Турени. Он был воспитанником привилегированной иезуитской коллегии, дававший очень хорошее по тем временам образование (такая коллегия – аналог Царскосельского лицея в России начала XIX века). В 1612 году, после окончания коллегии, Декарт начал путешествовать по Европе, а с 1617 года поступил добровольцем на военную службу – такой путь был чуть ли не единственным шансом увидеть мир в годы Тридцатилетней войны. В армии будущий философ выполнял обязанности врача: эта работа отнимала не слишком много времени, а потому Декарт имел возможность удовлетворять личные интересы, состоявшие в изучении устройства мира. По некоторым сведениям, он любил оставаться в постели почти до самого обеда, предаваясь своим мыслям. В 1621 году Рене уволился из армии и вплоть до 1628 года жил во Франции, совершив ряд путешествий по Европе, где в этот момент наступило перемирие. После 1628 года Декарт переезжает в Голландию, поскольку во Франции у него возникают проблемы с католической церковью, углядевшей ересь в трудах философа (церковь была также недовольна анатомическими экспериментами Декарта). Голландия была по тем временам самой спокойной и демократичной страной Европы – атмосфера здесь способствовала занятиям наукой и философией. Однако и в Голландии Декарт не мог укрыться от инквизиции: учёный до последних дней имел напряжённые отношения с церковью, а ряд его трудов удалось опубликовать лишь после смерти.

Живя в Голландии, Декарт поддерживал отношения со многими ведущими учёными и мыслителями Европы: сохранилась обширная переписка философа – он следил за последними научными открытиями, да и сам внёс немалый вклад в науку, создав аналитическую геометрию. В 1649 году Декарта вызвала к себе шведская королева, желавшая выслушать учение в изложении самого автора: философу было неудобно отказаться, он отправился в Швецию, однако сырой и холодный климат погубил мыслителя – Декарт скончался менее чем через год. Его основные произведения – «Рассуждения о методе», «Метафизические размышления», «Начала философии», «Описание человеческого тела».

Учение о методе. Декарт – первый представитель рационализма в новоевропейской школе – считает основой истинного познания разум, истиной для него – полные и окончательные знания. Мыслитель представляет философию как дерево: метафизика – корни; физика – ствол; этика, механика, медицина и другие науки – крона. При этом как едино дерево, так и философия должна быть единой: всем её разделам следует использовать общие теоретические знания и использовать один и тот же метод познания. Именно поэтому учение Декарта начинается с вопроса о методе.

Рассмотрение метода начинается, как и у Бэкона, с критики старых принципов познания: в частности, Декарт обрушивается на силлогизмы Аристотеля (см. 2.3.6) как основу схоластической логики: по его мнению, сочетанием двух посылок нельзя получить чего-то принципиально нового; нужны иные приёмы. Философ формулирует четыре правила метода: первое – следует принимать за истинное всё, что воспринимается ясно и отчётливо, не даёт повода сомневаться ни одному здравомыслящему человеку. Таким образом, Декарт абсолютизирует рациональную интуицию – то, что ясно и очевидно любому; такая интуиция истинна по определению – это самый надёжный метод познания. Второе правило заключается в том, что любое сложное следует разбивать на более простое до тех пор, пока части не станут простыми и очевидными (здесь имеются в виду не только вещи, но и любые другие вопросы или понятия).

Третье правило метода – выделив простое, следует начать обратный путь к сложному. При этом нужно не использовать силлогизмы, а сравнивать различные утверждения и закономерности; необходимо постоянно следить за сохранением логических связей, а также использовать любые полученные выводы по максимуму, дабы получить возможно большее

число новых выводов. Наконец, четвёртое правило заключается в необходимости постоянно классифицировать все части, на которые разбивается сложное; это облегчит последующее «собрание» частей в целое – здесь, по сути дела, философ говорит об уже упоминавшейся *полной индукции* (см. 4.2.1). «Собрание» должно представлять собой именно такое полное перечисление, дабы обеспечить полную достоверность; таким образом, полная индукция непосредственно связана с дедукцией, из-за чего она и получила второе название – *противоположная дедукция*. На основе этих четырёх правил Декарт выстраивает свою философскую систему, где отдельные разделы знания сводятся к физике, физика – к геометрии, а геометрия – к алгебре. Алгебра выстраивается строго дедуктивно: от интуитивно очевидных аксиом к сложным утверждениям.

Принцип сомнения. Врождённые идеи. Учение о методе непосредственно ставит вопрос: какие же утверждения можно считать интуитивно очевидными? Декарт использует следующий приём: пусть вокруг нет ничего истинного, всё ставится под сомнение. Но даже в этом случае сам факт сомнения несомненен; а раз кто-то (некое обобщённое Я) сомневается, то он мыслит; таким образом, «я мыслю – значит я существую». Так Декарт приходит к своему основному принципу *cogito ergo sum*, получая тем самым первую аксиому. Однако одной этой аксиомы оказывается явно недостаточно, и философу приходится прибегнуть к помощи «врождённых идей»: он утверждает, будто некоторые идеи заложены в человека с момента его появления. Это такие понятия, как бытие бога, существование понятий, число, длительность, телесность, свобода воли; аксиомы «нельзя одновременно быть или не быть», «из ничего не бывает ничего», «всякое протяжение делимо», «у шара есть всего одна поверхность», « $2 + 2 = 4$ ». Здесь Декарт не различает интуитивного и того, что интуитивно очевидно, но доказуемо (например, последнее утверждение); возникает и другая проблема: откуда берутся идеи чувственного восприятия, почему человек от рождения способен что-то воспринимать, и не означает ли врождённость таких идей, что чувственный опыт объективен, истинен?

Говоря о «врождённых идеях», Декарт, в частности, обращается к проблеме Бога: по мнению философа, Бог – гарант существования мира, постоянства законов природы, возможности познания мира и истинности разумного познания. Мыслитель приводит ряд доказательств существования Бога: *первое* – недопустимость лжи; в мире нет лжи (любое неправильное знание – это лишь знание, в котором отсутствует правильность), а, значит, есть кто-то, кто «охраняет» мир ото лжи. *Второе* доказательство говорит о том, что сама мысль о существовании Бога как всесовершенного существа могла быть заложена в человека только этим существом. В *третьем* доказательстве Декарт утверждает: из утверждения «Бог мыслим» следует утверждение «Бог есть». *Четвёртое* доказательство связано с тем, что любая интуиция основана на интуиции о всесовершенном бытии, то есть Боге. Все четыре доказательства весьма сомнительны: в первом не обосновано отсутствие в мире лжи, во втором и третьем нарушены правила метода – нет необходимой логической связи; четвёртое приводит к логическому кругу, ведь Бог и есть гарант интуиции. Тем не менее, Декарт считал свои доказательства убедительными, хотя они были даже слабее схоластических (см. 3.3.2, 3.3.3). Однако при этом Декарт предвосхищает «типичное» новоевропейское понимание Бога – гаранта стабильности законов природы и существования мира, но не творца.

Декарт также приводит некое подобие теодицеи: почему Бог (гарант познания) допускает ошибки в познании мира людьми? Философ отвечает так: Бог нарочно сделал людей ошибающимися для более глубокой гармонии Вселенной; причина ошибок – в свободе человеческой воли. Для устранения ошибок нужен метод, который грамотно направит человеческую волю на постижение истинного знания.

Учение о субстанциях. Основа метафизики Декарта – учение о двух субстанциях: *субстанция*, по определению философа, это то, что не нуждается ни в чём другом для своего существования; это сущность самой себя. На основании такого определения Декарт выделяет две независимые субстанции: протяжённую и мыслящую. Как следует из названия, главное свойство протяжённой субстанции – протяжённость, порождающее все другие свойства.

Протяжённая субстанция иначе называется телесной и непрерывно заполняет весь мир (ведь пустоты нет, поскольку одна из «врождённых идей» утверждает: у ничего нет свойств и, значит, оно не существует). Протяжённая субстанция – по сути дела, материя; эта материя бесконечно делима (об этом также говорит одна из «врождённых идей»), вечна, бесконечна и однородна. Здесь наблюдается своеобразная *геометризация природы* – Декарт отождествляет абстрактное непрерывное геометрическое пространство и реальный мир. Однако из однородности материи следует, что плотность всюду одинакова; ощущение говорит об обратном: тела одинаковых размеров могут иметь разную массу. Для того, чтобы разрешить это противоречие, мыслителю приходится признать отсутствие массы и объявить различия в весе кажущимися (этому способствовало и открытие Галилеем независимости скорости свободно падающих тел от их массы). Движение – относительное смещение двух тел, поэтому как движение, так и покой относительны. Декарт впервые формулирует принцип инерции, а также некий аналог закона сохранения импульса.

Таковы свойства протяжённой субстанции; основным свойством второй субстанции является её непротяжённость. Соответственно, эту субстанцию нельзя обнаружить органами чувств – она как бы растворена в телесном. Человек – сочетание двух субстанций: тело – протяжённая субстанция, душа – мыслящая, непротяжённая субстанция – находится в шишковидной железе головного мозга. Но какие функции мозга относить к деятельности души: только мышление или сознание вообще (и мысли, и ощущения)? Декарт считал, что к душе относятся оба вида деятельности мозга, однако животные, по его мнению, не обладают второй субстанцией по причине неразумности их ощущений. Тем самым философ, с одной стороны, возвышает человека над животными, продолжая традиции гуманистов (см. 3.4.2), а с другой стороны частично реабилитирует чувственное познание, которое оказывается всё же частью мыслящей, высшей субстанции.

Именно в учении о человеке «всплывают» основные противоречия дуализма Декарта: по определению субстанции независимы. Однако хорошо известны примеры взаимного влияния души и тела: с одной стороны, душа заставляет человека двигаться, дабы ощущать какие-то внешние предметы; с другой стороны, состояние тела влияет на разум: голодный человек думает не о том, о чём думает сытый. Философ так и не смог разрешить противоречия, ведь для этого требовалось отказаться от дуализма субстанций.

Итоги. Декарт – первый представитель новоевропейской философии, создавший единую и целостную картину мира, в которой, однако, оставалось ещё немало противоречий. Наиболее важным является создание концепции, принципиально отличной от Бэкона, – основой познания провозглашается разум. Здесь Декарт приближается к схоластике, поэтому его основной задачей становится освобождение от её ошибок: для этого отвергаются силлогизмы и выдвигается идея дедукции. Тем не менее, философ не создал полноценного дедуктивного вывода своего учения из аксиом; метод Декарта был полноценно реализован лишь Спинозой. Именно здесь, вероятно, кроется причина многочисленных противоречий картезианской метафизики: и учение о врождённых идеях, и учение о двух субстанциях, и новые доказательства существования Бога приводят к противоречиям. Однако это лишь первый шаг – следующие делают Спиноза и Лейбниц, создающие на базе метода Декарта законченные рационалистические учения.

Особенности позиции Киселёва. Киселёв считает именно Декарта родоначальником новоевропейской философии, поскольку Бэкон не создал собственной картины мира – об этом см. 4.1. Киселёв очень хвалит Декарта как основоположника рационализма, отмечая при этом противоречие, кроющееся в дуализме субстанций. Он также приводит высказывание Гегеля о том, что, обращаясь к Декарту, мы можем наконец крикнуть «Земля!» после долгого плавания в мутном океане средневековой философии. Кроме этого, Киселёв вспоминает свою «рабочую гипотезу» – рассматривая мыслящую субстанцию, философия опять частично становится «мышлением о мышлении».

4.3.2. Барух Спиноза.

Биография и сочинения. Барух Спиноза (1632 – 1677) родился в Амстердаме в семье зажиточного купца-еврея. Поначалу Спиноза был отдан в училище, но затем отец забрал его оттуда, так как не справлялся с делом в одиночку. Примерно в это же время Барух меняет своё имя на латинское Бенедикт и начинает посещать философский кружок. У него возникают проблемы с еврейской общиной по причине нерегулярного посещения синагоги. Позднее в Амстердаме начали распространяться слухи о том, что Спиноза занимается собственной трактовкой Библии: из-за этого в 1656 году происходит отречение философа от еврейской общины и церкви. Ему приходится на несколько месяцев покинуть Амстердам; однако вскоре он возвращается и живёт за счёт шлифовки стёкол. Такая работа отнимала довольно много времени, но позволяла Спинозе жить без какого-либо вероисповедания и не посещать церковь.

Первые произведения были написаны мыслителем в 1660 – 1663 году: это «Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве», «Трактат о совершенствовании интеллекта»; тогда же началась работа над «Этикой» – главным трудом философа. В конце 60-х годов XVII века появляются «Основы философии Декарта, доказанные геометрически», «Метафизические размышления», продолжается работа над «Этикой». После 1670 года вновь усиливаются гонения на Спинозу, поскольку появляются слухи о его пантеизме и даже атеизме. «Богословско-политический трактат» был издан анонимно, а ряд произведений оставался под запретом вплоть до смерти философа. Последние годы жизни Спиноза проводит в Гааге, где заболевает чахоткой и умирает в феврале 1677 года.

Учение о субстанции. Базой философской концепции Спинозы становится учение о субстанции как причине и сущности самой себя. Постулируя такое определение, философ уходит от дуализма Декарта, сразу же объявляя субстанцию единой, целой и неделимой. Непосредственно из определения, Спиноза получает ряд свойств субстанции: во-первых, она действительно существует как предельно ясная и отчётливая идея; во-вторых, субстанция будучи причиной самой себя, самостоятельна. Таким образом, субстанция оказывается высшей реальностью, в которой нераздельно соединяются сущность и существование (вне субстанции нет ничего, а всё сущее – в ней). Отсюда следует и третье свойство: бесконечность в смысле того, что субстанция находится над временем и протяжённостью. Поэтому все качества, заложенные в субстанции, существуют вечно; значит, всё, что произойдёт в мире, существует уже сейчас и предопределено; таким образом, Спиноза стоит на позициях крайнего фатализма.

Из фатализма Спинозы непосредственно следуют его взгляды на религию: всё предопределено, поэтому не следует бояться Бога, страшиться смерти, ведь факт существования любого человека всегда был, есть и будет. Что же, по мнению Спинозы, есть субстанция? Это мир в целом, то есть природа: как едина субстанция, так и всюду единообразна природа. Субстанция – первопричина как причина самой себя, то есть она выше любых своих состояний, а, значит, это высшая реальность. Такие рассуждения приводят Спинозу к отождествлению Бога и субстанции, то есть Бога и природы. Казалось бы, эти взгляды характерны для пантеиста, однако Спиноза не считает Бога духовным началом мира, обозначая этим словом сам мир. Он также активно критикует существующие религии, находя противоречия в тексте Ветхого завета и объявляя религию средством манипулирования людьми. По мнению Спинозы, единственный источник этических знаний – философия.

Атрибуты и модусы субстанции. Спиноза выделяет так называемые атрибуты субстанции – её свойства, которые мы можем познать в окружающих вещах. При этом субстанция неделима и не представляется как совокупность своих атрибутов; атрибуты – это лишь аналог измерений пространства. Субстанция обладает бесконечным числом атрибутов, однако нам доступны лишь два – протяжённость и мышление; по мнению философа, этих двух атрибутов достаточно для познания субстанции в целом, а атрибуты познаваемы из своего определения. Помимо неизменных атрибутов существуют модусы субстанции – её частные и

преходящие видоизменения. Каждый модус относится к какому-либо атрибуту, хотя последние и не есть совокупность модусов; также модус может быть *конечным* (некоторая вещь или её часть) или *бесконечным* (качество вещи); бесконечные модусы слагаются из конечных. Здесь Спиноза встаёт на позиции *реализма* (см. 3.3.2), признавая существование качеств вещей, то есть общих понятий.

Далее Спиноза раскрывает структуру атрибутов протяжённости и мышления. Атрибут протяжённости включает в себя совокупность всех возможных протяжённых вещей, совокупность всех возможных геометрических образов (то есть пространство как таковое), а также движение, покой и смену одного на другое. Атрибут мышления включает в себя совокупность всех возможных сознаний и личных переживаний (система умов) и совокупность всех возможных модусов идей. К этому атрибуту относится, в частности, высший бесконечный модус – совокупность всех модусов, то есть идея Бога. Время является как бы самостоятельным модусом – оно не относится ни к протяжённости, ни к мышлению, но, возможно, есть проявление какого-то другого, непознаваемого атрибута.

Человек это сложный модус, то есть набор модусов. Например, модус души – это идея человека, относящаяся к атрибуту мышления. Модус тела относится к атрибуту протяжённости, но в теории Спинозы модусы, составляющие человека, уже могут влиять друг на друга – ведь они не более чем две стороны одной медали, два проявления одной субстанции. Но не только человек, но и любые другие вещи составлены из двух модусов разных атрибутов: всякая вещь также имеет протяжённую и мыслительную составляющие. Однако это не означает, что все вещи думают: модус атрибута мышления в вещи есть возможность некоего субъекта подумать об этой вещи. Такой модус заложен в любой вещи в потенции и раскрывается только при «воздействии» мышления человека, но это и не платоновская идея вещи, а только возможность помыслить вещь, все существенные признаки которой заложены в модусе протяжённости.

Учение о познании. Возникает вполне законный вопрос: каким путём человек должен познавать субстанцию, её свойства и проявления? Путь опыта здесь естественно не пригоден: Спиноза – рационалист, а потому он отрицает объективность чувственного знания и даёт примеры (впрочем, хорошо известные и ранее) обмана чувств, несоответствия ощущения реальности. По его мнению, индукция на основе результатов ощущений ведёт к ошибке – утверждению несуществующих общих понятий цвета, запаха, порядка и других. Поэтому единственным путём познания остаётся дедукция Декарта. Спиноза провозглашает тождество логических и онтологических связей, доказывая теорему «порядок и связь вещей те же, что порядок и связь идей». Отсюда следуют три важных вывода: *первый* – рациональное познание идей вещей и чувственное познание протяженностей вещей одинаковы по результатам; *второй* – пути познания от модусов к субстанции и от субстанции к модусам равнозначны; *третий* – связи между понятиями тождественны связям между идеями. Так Спиноза по сути «оправдывает» сам метод чувственности – познание протяженностей; он имеет право на существование, но помехой на этом пути оказываются искажения действительности органами чувств (это отчасти подготавливает учение о Локке об объективных первичных качествах как источнике знаний – см. 4.2.3). Однако сам Спиноза идёт по рационалистическому пути – дедуктивному выводу модусов идей из субстанций.

Но на практике такой вывод оказывается невозможным – помимо сугубо «вычислительной» проблемы большого количества вещей возникает проблема вывода конечного числа идей из бесконечного числа свойств субстанции (которые, к тому же, нам, за редкими исключениями, неизвестны). Спиноза решает эту проблему, утверждая потенциальную возможность вывода из субстанции некоторых идей; все остальные следует познавать через чувственность. Он также отсекает от задач философии проблему изучения устройства конкретных модусов, считая это делом конкретных наук; философия же должна быть направлена на изучение модусов в совокупности, а также атрибутов и самой субстанции.

Тем не менее, Спиноза не считает дедукцию единственным возможным методом познания. Он также провозглашает возможность *рациональной интуиции*, направленной на позна-

ние самой субстанции. Такая интуиция есть доказательство самой себя, то есть она верна априорно. В качестве примера интуиции философ приводит онтологическое доказательство существования Бога (то есть самой субстанции): если субстанция – сущность самой себя, то она существует. Однако Спиноза не создаёт других интуиций – в его учении данный метод познания скорее дань уважения Декарту, нежели необходимый элемент. Сам Спиноза выстраивает своё учение строго дедуктивно: все утверждения являются теоремами, доказываемые на основе первичных аксиом существования субстанции, её атрибутов и модусов.

В учении о познании даётся также определение истины; Спиноза утверждает два вида истинного знания: *первое* – знание о существовании субстанции (как природы порождающей) и всех вещах (природе порождённой); *второе* – знание о всей полноте вещей, то есть об устройстве природы.

Свобода и необходимость. Это небольшое «включение» этики связано с исключительной важностью понимания Спинозой проблемы свободы. Как уже было отмечено, он – фаталист, считающий, что все события в мире изначально заложены в субстанции. Она является единственным независимым объектом, будучи причиной самой себя; все модусы зависимы, будучи порождениями субстанции. Необходимость это зависимость, то есть все модусы необходимы. Но тогда зависим и человек, который есть сочетание модусов души и тела. Однако свобода это не просто отсутствие необходимости; для человека свобода – *познанная необходимость*. Поэтому для достижения свободы человек должен принять и осмыслить внешнюю необходимость, а затем истолковать её как собственное добровольное решение.

Такова этика Спинозы, безусловно отталкивающаяся от христианско-стоического понимания свободы. Тем не менее, философ уже не исключает само понятие свободы, призывая наилучшим образом подчиниться внешней необходимости, но ратует за некий самообман – признание внешней необходимости собственной доброй волей. Зачем же это нужно? Для того, чтобы не останавливаться на пути познания – сознание ценности и самостоятельности своей воли позволяет человеку верить в потенциальную познаваемость мира и безграничность своих возможностей. Однако есть и другой аспект, сближающий этику Спинозы со стоицизмом: только разумное познание необходимости позволяет человеку рационально воспринять неизбежное – не «расшибаться головой о стену», но принять необходимость и действовать в соответствии с ней.

Итоги. Спиноза создаёт первое законченное рационалистическое учение, ставя его на прочную основу своего дедуктивного построения. Это приводит к практически полному отсутствию противоречий, что было действительно немаловажно – идея единой субстанции нашла обширное развитие в эпоху Просвещения и оказалась важна для классической немецкой философии. Основной проблемой оставался полноценный дедуктивный вывод всех модусов из единой субстанции; однако и сам Спиноза признавал такое невозможным. В это связи наметились два пути решения, направленные на некоторую конкретизацию свойств субстанции: ряд просветителей провозгласили её материей (см. 4.4.3), а Кант – сознанием (см. 4.5.2). Но полноценное решение требовало понимания механизма появления модусов – его раскрыл Шеллинг (см. 4.5.4), провозгласив единую субстанцию тождеством объективного и субъективного, бытия и мышления.

Не менее значимо этическое учение Спинозы; идея о свободе как познанной необходимости оказалась наиболее плодотворной из многочисленных учений, развитых рационалистами и эмпириками. Спинозистское определение свободы встречается у большинства немецких философов – Канта, Шеллинга, Гегеля.

Особенности позиции Киселёва. Киселёв сообщает ряд дополнительных сведений, которые не удаётся найти в двух базовых источниках – [1] и [2]. Например, утверждается, что мышление – функция человеческого тела по изменению траектории адекватно изменениям в окружающих телах; возможности животных к такому изменению ограничены инстинктами, человека – практически безграничны. Таким образом, мышление – функция человеческого тела, не имеющая готовых схем. Отсюда следует отсутствие врождённых идей. Атрибут

мышления является высшим, поскольку существование ещё более высокого атрибута повлекло бы к ошибкам в наших знаниях о мире; но такие ошибки не наблюдаются на практике. Отсюда гносеологический оптимизм – всё может быть познано мышлением.

Нарский почему-то не сообщает подобных сведений, говоря о том, что отсутствие врождённых идей – лишь результат того, что они (равно как и интуиции) не требовались в построении Спинозы. Ведь в принципе, интуиция – та же врождённая идея; и Спиноза признаёт её существование. Во втором положении остаётся неясным, как определить, какой атрибут выше; особенно при условии познаваемости всего двух атрибутов. Гносеологический оптимизм всё-таки обусловлен принципиальной возможностью дедукции всех модусов из субстанции; а такая возможность просто постулируется самим определением модуса. Кроме этого, Киселёв считает Спинозу пантеистом, что, однако, вряд ли верно (см. «Учение о субстанции»).

4.3.3. Готфрид Лейбниц.

Биография и сочинения. Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646 – 1716) родился в Лейпциге. С 1661 по 1666 годы учился в Лейпцигском университете, где уделял особое внимание юриспруденции и математической логике. В 1667 – 1676 находился на службе у Майнцского курфюрста, причём не только занимался юридическими вопросами, но и вёл исследования в области философии природы, теории познания. В это время он создаёт свой первый серьёзный труд – «Новую физическую гипотезу». С 1672 по 1676 годы Лейбниц находится с дипломатической миссией в Париже; здесь философ имел возможность общаться с ведущими математиками, что привело к открытию им в 1675 году дифференциального и интегрального исчисления. На обратном пути в Германию Лейбниц посетил Голландию, где беседовал со Спинозой и узнал о биологических работах Левенгука. С 1676 года философ находится на службе у Ганноверских герцогов; несмотря на большую занятость он продолжает философские изыскания, издавая «Размышление о познании, истине и идеях» (1684) и «Новую систему природы» (1698). Он также ведёт активную работу по созданию академий наук – в частности, Прусской в Берлине (1700 год – Лейбниц становится её президентом, не покидая при этом государственной службы).

Однако последние годы жизни оказались для философа очень тяжёлыми; единственная работа, изданная после 1700 года – «Теодицея», хотя именно первое десятилетие XVIII века было для философии Лейбница наиболее плодотворным. В это же время были написана «Монадология», изданная лишь после смерти автора, и «Новые опыты о человеческом разуме» – полемика с Локком, не опубликованная из-за смерти английского философа. Лейбниц умер 14 декабря 1716 года – в нищете и забвении.

Основные принципы метода. Существуют различные варианты выделения принципов метода, что связано с достаточно большим количеством этих принципов. Тем не менее, все исследователи едины в определении четырёх положений, лежащих в основе всей философии Лейбница. Первое положение – *принцип всеобщих различий*: все вещи уникальны, различны как качественно, так и по пространственному расположению; нигде не бывает совершенного сходства. Второе положение – *тождественность* неразличимых вещей: две вещи, для которых все свойства первой присущи второй, а все свойства второй – первой, есть одна и та же вещь. Таким образом, всякая вещь тождественна самой себе, а две вещи, занимающие разные положения в пространстве или времени, различны качественно.

Третьим является *принцип всеобщей непрерывности*: между любыми двумя объектами существует бесконечное число других объектов, то есть между любыми двумя состояниями одного и того же предмета существует бесконечное число других состояний. На основании этого принципа Лейбниц вводит в рассмотрение своеобразную абстракцию – непрерывную «мировую линию», каждая точка которой есть тот или иной объект (в частности, разные точки – разные состояния одного и того же предмета). С помощью этой абстракции Лейбниц раскрывает многие черты своего учения – например, из непрерывности прямой следуют бес-

конечность мировой линии и бесконечность развития монад, отсутствие нуля как некоторого первичного состояния предметов. Но для полноценной аналогии требуется ещё одно положение: четвёртый принцип метода провозглашает *дискретность*, или *монадность*: всякий объект представляет собой самостоятельную субстанцию – *монаду*.

Дополнительные принципы метода. Как уже говорилось выше, существуют разные мнения об общем числе принципов метода у Лейбница. [2] выделяет 11 положений, то есть кроме четырёх основных существует ещё 7 дополнительных. Пятый принцип постулирует *полноту мира*: мир содержит в себе всю полноту возможных вещей, движений и свойств. Шестой принцип – *принцип совершенства* – говорит о том, что мир устроен наилучшим возможным образом.

Седьмой принцип провозглашает *переход возможного в действительное*. Лейбниц называет возможным то, что логически мыслимо и допустимо, а действительным – реально существующее, то есть монады. При этом под необходимым он понимает всё, отрицание чего ведёт к противоречию, а под случайным – обратное к необходимому. Таким образом, отрицание случайного возможно как логически, так и физически (будучи рационалистом, Лейбниц придерживался принципа тождества логического и физического миров – см. 4.1). Однако при таком определении необходимости и случайности всё, что не является логически необходимым, логически случайно и при этом физически необходимо (ведь логически случайное логически возможно, то есть возможно физически, а отрицание физически возможного ведёт к противоречию). Таким образом, логический и физический миры оказываются нетождественными – это одно из противоречий учения Лейбница.

В восьмом принципе метода Лейбниц объединяет три закона логики Аристотеля (см. 2.3.6); девятое положение – *закон достаточного основания*: существование любой вещи, истинность или ложность утверждения должны иметь своё основание. Десятый принцип говорит о *всеобщей связи*: существует связь внутри каждой монады, то есть всякое явление может быть объяснено лишь предшествующим. Наконец, одиннадцатое положение – *принцип минимума и максимума*: всё в мире стремится прийти к максимальному результату минимальными средствами.

Итак, принципы метода Лейбница постулируют как наиболее общие положения рационализма, так и основы учения самого философа. Многие из них оказались важны и для дальнейшего развития (причём не только философии): например, закон достаточного основания стал у Фихте (см. 4.5.3) одним из логических законов; а принцип минимума и максимума в каком-то смысле предшествовал принципу Гамильтона в физике.

Монады: их свойства и развитие. В четвёртом принципе метода говорится о том, что всякая монада есть субстанция; таким образом, Лейбниц сразу же постулирует *бесконечное многообразие субстанций*. Но и всякая отдельная монада не может быть представлена как простая точка прямой: это, скорее, некий «*метафизический дифференциал*» «мировой линии» – бесконечно малый промежуток, который при этом несёт на себе бесконечное число отдельных точек. В онтологическом смысле это означает, что всякая субстанция бесконечна качественно, но конечна по своей протяжённости. Далее: всякая монада находится в постоянном развитии; это позволяет Лейбницу определить субстанцию как бесконечный поток перемен, в котором изменения реальности и сознания, движение и развитие совпадают. Таким образом, монады находятся вне реального мира; они деятельны: духовные силы порождают духовное движение, которое, в свою очередь, обнаруживает себя в движении материальном. Кроме этого, монады бессмертны (так как они не могут распасться на составные части).

Жизнь монады складывается из стремления и восприятия. Развитие монад от низших к высшим связано с перемещением объекта их восприятия на всё новые «ряды мышления». Низшие (или «голые») монады представляют собой неорганическую природу: они «спят без сновидений». Далее следуют монады, обладающие ощущением и восприятием – это животные. Третий класс монад представляют собой души людей – активные сознания, обладающие памятью и способностью к рассуждению. Всякая монада стремится к высшему классу, про-

ходя в своём развитии через низшие. Такая эволюция сознания позволяет объяснить присутствие у человека ряда низших функций мышления (таких как смутное созерцание); соответственно, все люди стремятся к развитию своего мышления. Но они всё равно ограничены в этом пределами класса своей монады – прыжок из одного класса в другой невозможен, и животное никогда не станет человеком. Как же происходила эволюция монад? Здесь Лейбниц не даёт прямого ответа, но, по-видимому, возникновение нового класса связано с неким «прыжком» в области качеств, который под силу только высшей монаде.

Высшая монада. Лейбниц специально подчёркивает отсутствие «конца» «мировой линии»; тем не менее, он вводит понятие высшей монады, как некоего бесконечного предела развития. Это понятие философ и называет Богом, который, разумеется, оказывается непознаваемым для всех других монад (ведь они ниже него). Однако уже здесь возникает ряд противоречий с традиционным пониманием Бога: он должен быть бестелесен, но всякая монада имеет телесное проявление (так как само понятие монады возникает из принципа различности любых двух телесных объектов). Более того, Бог должен быть беспредельным, но всякая монада есть всего лишь «метафизический дифференциал», конечный по протяжённости. Безусловно, при таком подходе Бог не может быть творцом мира, но зато он совершенно необходим Лейбницу как достаточное основание бытия всех монад. Возникает весьма странная картина: по меткому замечанию одного из исследователей, «Бог Лейбница – монада, которая действует так, как будто она вовсе не монада». Единственным выходом видится признание неких принципиальных, субстанциальных различий между самими монадами и их пределом. Однако Лейбниц не даёт такой трактовки, сохраняя свою противоречивую систему с Богом в качестве высшей монады – ведь иначе возникла бы необходимость изменить всю концепцию монад как единственного сущего, а это противоречит принципу тождества логического и реального миров (монады соответствуют понятиям, но в логике нет объектов, отличных от понятий).

Лейбниц даёт четыре собственных доказательства существования Бога. В первом он пытается обосновать логическую возможность существования Бога, исходя из того, что Бог – причина самого себя. Но из этого следует лишь то, что в случае существования Бога он является достаточным основанием себя. *Три других доказательства* заимствованы из Средневековья: они заключаются в необходимости существования первопричины, наличия достаточного основания законов природы и, наконец, во всеобщей *гармонии мира*. Таким образом, в вопросе обоснования Бога Лейбниц не вносит чего-то принципиально нового. Зато здесь возникает понятие гармонии, играющее важную роль в построении учения о природе.

Лейбниц сталкивается со следующей проблемой: он постулирует замкнутость монад, отсутствие взаимодействий между ними. Но в мире наблюдается обратное – и философ объясняет это именно наличием некой внутренней, предустановленной гармонии мира. Причина такой гармонии – Бог, то есть именно он оказывается гарантом сохранения законов природы. Но помимо законов природы существуют законы логические; и здесь возникают новые проблемы. Признавая Бога выше логических законов, мы автоматически отвергаем любые попытки доказательств существования Бога; но Лейбниц – рационалист. Поэтому он считает Бога, как и всё в мире, подчиняющимся законам логики; однако в этом случае нарушается принцип тождества физического и логического миров, возникает ещё одно противоречие.

Учение о познании. В этом вопросе Лейбниц придерживается учения Декарта о «врождённых идеях» – по мнению философа, к ним относятся: ощущения, чувства, категории, наклонности поведения и познания и, наконец, содержание опыта. Таким образом, всякое опытное знание заложено в человека изначально, поскольку оно соответствует логической (то есть и реальной) структуре мира. Но для человека также характерны смутные восприятия, поэтому далеко не всякий опыт способен дать истинное знание о мире. В последнем случае возникает относительное, вероятное знание.

В этой связи Лейбниц выделяет три типа явлений: *реальные* (это телесные формы монад и их сущностей – например, отдельное животное), *нереальные* (хаотические соединения

монад – например, кучи дров, стада животных) и *иллюзии* (воспринимаемые человеком, но не существующие реально объекты – например, радуга). Чувственно познавая явления, человек получает *идеи* этих явлений; в зависимости от типа явления идеи могут быть различны: *ясная идея* предполагает яркую, интенсивную и непосредственную достоверность; у *тёмной* эти признаки отсутствуют (тёмные идеи соответствуют продуктам воображения). В свою очередь, ясные идеи подразделяются на *отчётливые* (те, признаки которых разум способен перечислить) и *смутные*. Отчётливые идеи могут быть *адекватными* или *неадекватными*, а первые также разделяются на *символизируемые* и *интуитивные*. Данная классификация достаточно подробна, но Лейбниц даёт весьма размытую характеристику каждого из классов; по этой причине и само учение об идеях не оказалось плодотворным.

Помимо этого, философ выделяет различные *виды истин*: это истины *логические* (зафиксированные в логической структуре мира), *производные логические* (выводимые из логических математикой и физикой) и *истины факта*. Последние лежат в основе опыта, а потому могут быть получены из его результатов индукцией. Так закрепляется одно из основных положений рационализма: область эмпирического познания ограничена, а основные – логические – истины доступны лишь разуму. Именно такие истины первичны, поскольку все прочие могут быть дедуктивно из них выведены. Однако такой процесс не под силу человеческому разуму, поэтому и отвергать полностью чувственное познание не следует.

Итоги. Лейбниц создаёт рационалистическую картину мира, альтернативную учению Спинозы. Однако эта картина, вообще говоря, не столь убедительна: уже отмечались противоречия, связанные с введением Бога. Но и вопросом о Боге дело здесь не ограничивается: если тождество логического и реального миров скрыто у Спинозы в дедуктивном выводе модусов субстанции (в остальных вопросах рассматривается только природа, то есть реальный мир), то Лейбниц постоянно оперирует двумя мирами; это приводит к противоречиям в вопросе о необходимом и случайном. Тем не менее, плюралистическое восприятие субстанции оказалось достаточно плодотворным: немецкое Просвещение (см. 4.4.5), а вслед за ним и классическая немецкая философия строились на двух альтернативных концепциях – Спинозы и Лейбница. Но если Просвещение занималось простым синтезом этих традиций, то Кант (см. 4.6.2) начал с попытки «разведения» противоположных концепций – эмпиризма и рационализма, Декарта и Спинозы. Именно для Канта оказались принципиально важными наметившиеся у Лейбница противоположности – различия и тождественности, непрерывности и дискретности. По этой причине часто считают, что Лейбниц предвосхитил немецкую диалектику, впервые выделив диалектические противоположности на фундаментальном, бытийном, а не на чувственном, природном уровне, как Гераклит (см. 2.2.4).

Особенности позиции Киселёва. Киселёв специально подчёркивает логичность происхождения учения Лейбница из концепции Спинозы: последний столкнулся с проблемой соотношения единой субстанции и многочисленных предметов, поэтому наиболее простым путём казалось «разделить» субстанцию на множество частей, соответствующих индивидуальным предметам. Так Лейбниц своеобразно возродил атомизм, исключив при этом понятие пустоты (согласно третьему принципу метода мир непрерывен). Здесь, в принципе, нет возражений; хотя необходимо заметить, что монадология имеет к атомизму весьма косвенное отношение – все объекты есть телесные проявления монад, но не составлены из них как из атомов. Кроме этого, уделяется особое внимание тому, что Лейбниц, создав свою рационалистическую концепцию, столкнулся с рядом противоречий; отсюда делается вывод: необходимо изучать противоречие, а не отбрасывать всякую противоречивую концепцию как неверную. Этот факт выделяется как одна из причин перехода к диалектике в классической немецкой философии; вот только почему такой переход не произошёл раньше (ведь почти у всех философов было достаточно противоречий)? Наверное, потому что не было подходящих исторических условий.

4.4. Философия Просвещения.

4.4.1. Общие замечания.

Временные рамки и исторические условия. Философией Просвещения обычно называют почти всё, что создано в области философии за XVIII век, поскольку большинство учений этого периода схожи по своим методам и основной цели. Эта цель определяется историческими условиями – приближающимися буржуазными революциями. Соответственно, не приходится говорить об английском или голландском Просвещении, поскольку в этих странах буржуазные революции произошли ещё в XVII веке (тем не менее, Локка – философа XVII века – часто называют английским просветителем). Зато наиболее активным Просвещение оказалось во Франции, где конфликт между абсолютной монархией и нарождающейся буржуазией был наиболее силён. Германия в середине XVIII века представляла собой набор мелких княжеств, до революции было ещё далеко – поэтому немецкое Просвещение оказалось достаточно бледным на фоне французского (а непосредственной «подготовкой» буржуазной революции в Германии занималась уже классическая немецкая философия).

Иногда говорят также об американском, польском Просвещении; но в этих странах оно оказалось ещё слабее нежели в Германии по причине общей слабости культурных традиций (в Америке) или сильной внешней агрессии (в Польше). Таким образом, говоря о философии Просвещения, следует в первую очередь рассмотреть французские философские учения с 1715 (смерть Людовика XIV) до 1789 года (штурм Бастилии), то есть, по сути, всю французскую философию XVIII века. Мы также затронем немецкое Просвещение, как важный этап на пути движения от рационалистического учения Лейбница к классической немецкой философии.

Периодизация. В данном случае можно говорить лишь о периодизации французского Просвещения, поскольку немецкое Просвещение было достаточно неоднородно и почти каждый мыслитель развивал свою «веточку» (так и не создав при этом ничего серьёзного). [3] предлагает следующее разделение на три течения: *правое* (умеренное) *крыло* (Вольтер, Монтескье, Кондильяк), *материалисты-атеисты* (Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций), *левое* (радикально-демократическое) *крыло* (Руссо и утопический коммунизм). Киселёв предлагает несколько иное разделение, выделяя французский материализм XVIII века (который он не относит к Просвещению) и собственно французское Просвещение; при этом конкретная «раскладка» философов по этим двум разделам остаётся неясной. Поэтому в данном случае будем придерживаться первой периодизации, отмечая определённую логику развития: от умеренного Вольтера к радикальному Руссо.

Основные черты. Главной особенностью Просвещения стала убеждённость в *решающей роли знания* для социальной жизни (иначе говоря, причина всех бед – невежество); именно из-за этого эпоха получила название «Просвещение». Итак, необходимо познание природы, причём познание через органы чувств, поскольку единственно верный путь – следовать природе, то есть тому, что дано природой для познания. Для Просвещения характерна убеждённость в рациональном устройстве мира, поэтому, познав природу, человек может и должен стать счастливым. Соответственно, все просветители оказываются сенсуалистами, а также явно склоняются в сторону материализма, объявляя единственно сущим природу. Однако ориентиром в своих исследованиях они полагают человеческую природу, то, что является общим для всех людей; и здесь кроется одно из основных противоречий: если считать мыслительную деятельность человека частью природы, то можно ли отождествлять субстанцию Спинозы (см. 4.3.2) с материей?

Среди других особенностей необходимо отметить *фатализм* (в его несколько специфическом понимании, наилучшим образом отражённом Гольбахом – см. 4.4.3) и *атеизм*. А также своеобразное понимание свободы – к познанной необходимости Спинозы добавляется представление об активной реализации этой необходимости, о борьбе. Но борьбе против чего? Самой необходимости – это невозможно; и здесь возникает ещё одно противоречие Про-

свещения, которое, впрочем, удаётся разрешить; при этом, правда, возникают новые вопросы, но они уже выходят за рамки «интересов» Просвещения.

4.4.2. Умеренное крыло французского Просвещения.

Вольтер. Франсуа Мари Аруэ (1694 – 1778), более известный под псевдонимом Вольтер, происходил из дворянской семьи. Он совмещал деятельность историка, драматурга, поэта, романиста, публициста и философа; Вольтера считают основоположником Просвещения, поскольку он впервые использует на французской почве идеи сенсуализма Локка. Философ ищет решения трёх основных проблем: 1) существует ли в мире зло и если да, то каков его источник; 2) какой источник – материальный или духовный – присущ движению; 3) могут ли быть исключения из фатализма?

Поначалу Вольтер разрешает первый вопрос в пользу добра, считая зло лишь нехваткой добра, но не самостоятельным «явлением»; однако после наводнения в Португалии 1755 года философ изменяет свою точку зрения, хотя так и не называет причину зла. В ответе на второй вопрос Вольтер утверждает материальную причину движения, считая, что некоторые свойства материи нам просто ещё неизвестны. Отвечая на третий вопрос, философ говорит об абсолютной свободе воли, дарованной Богом человеку, ведь без такой свободы невозможна активность; отсюда вытекает известное утверждение мыслителя: «Если бы Бога не было, его стоило бы выдумать». Тем не менее, под Богом Вольтер понимает «философа на троне неба» – такой Бог не требует от людей почитания, или исполнения неких обрядов; следует просто признать его существование. Однако философ не полностью отвергает и существующую обрядовую религию – по его мнению, она необходима как «плотина» для бушующей черни. При этом мыслитель борется с засильем католической церкви во Франции, считая её нынешнее влияние чрезмерным.

В связи с Вольтером необходимо также пояснить истоки сенсуализма на французской почве: если первая половина XVII века характеризуется влиянием картезианства, то во второй половине века уже чувствуется влияние английской философии, внесённое эмигрантами, бегущими от английской революции. Многочисленные естественнонаучные открытия способствуют укреплению эмпиризма, а достаточно туманные для естествознания учения Декарта и Спинозы уходят на второй план. Поэтому французское Просвещение заимствует именно эмпирические традиции, в то время как немецкое Просвещение «стартует» от рационализма Лейбница.

Другие умеренные просветители. Среди них необходимо отметить Этьена Кондильяка (1715 – 1780), укрепившего позиции учения Локка на французской почве. Кондильяк проповедовал существование первичных качеств, материальной и духовной субстанций (которые, однако, непознаваемы) и отсутствие рефлексии (познания, направленного на себя, а не на окружающий мир), доводя сенсуализм до крайности. Такая позиция вела к абсолютному агностицизму, «замешанному» на фатализме, и была для философии губительной. Современник Кондильяка – энциклопедист Жан Даламбер (1717 – 1783) – считал задачей философии лишь классификацию принципов частных наук, отвергая поиски первопричины и другие самостоятельные философские исследования.

4.4.3. Материализм французского Просвещения.

Ламетри. Жюльен Офре де Ламетри (1709 – 1751) происходил из семьи провинциального служащего; крайне резкое отношение к религии заставило мыслителя эмигрировать в Голландию, а позднее – в 1748 году – в Пруссию. Ламетри – крайний материалист, полагавший единственно сущим материю, имеющую, в свою очередь, три основных свойства. Это *протяжённость*, *движущая сила* (обобщение сил тяготения и инерции) и *чувственность*. Таким образом, философ выделяет чувственность в отдельное свойство материи, не сводя её к чисто механическому эффекту (а и такая точка зрения существовала). Тем не менее, Ламетри даже пишет книгу «Человек – машина», хотя в данном случае имеется в виду не меха-

нистическое понимание человека, но истолкование организма как чётко и слаженно, рационально устроенной системы. Так усиливалась вера в рациональное, наилучшее устройство природы. В вопросе познания философ придерживается учения Локка о значимости индивидуальных особенностей человека для образовательного процесса. Этика Ламетри достаточно проста и основывается на двух принципах: 1) путь к счастью – путь к атеизму; 2) нужно наслаждаться настоящим, поскольку всё мимолётно.

Учение Ламетри довольно примитивно и местами банально, поскольку представляет собой достаточно слабое копирование концепции Локка, полностью поставленной на материалистическую почву; одновременно оказалась утерянной этика Локка, заменённая на принципы атеизма и гедонизма. Ясно, что государство не может быть построено на таких принципах – если целью каждого будет наслаждение, то наступит анархия. Поэтому учение Ламетри было лишь основой для дальнейшего развития, ведь мыслитель так и не дал ответа на основной вопрос, волновавший Францию – каким должно быть идеальное государство, создаваемое после победы революции.

Дидро. Дени Дидро (1713 – 1784) происходил из семьи ремесленника, преследовался за свои взгляды и провёл четыре года в тюрьме. Прожил год в России по приглашению Екатерины II. Дидро наиболее известен как инициатор создания так называемой «Энциклопедии» – серии книг, содержащих основные знания, накопленные человечеством. Главной задачей такого издания было объединение и обобщение знаний во имя их распространения, то есть, по сути дела, для просвещения. Однако «Энциклопедия» имела и иную цель – изложить воззрения самих просветителей (недаром статьи для издания писал не только Дидро, но и многие другие просветители); в частности, критику абсолютной монархии (пусть и в достаточно мягкой форме).

Дидро считал основой всего сущего материю, которая, по его мнению, всё время находится в движении, а также состоит из молекул и атомов; при этом все атомы и молекулы индивидуальны. Мыслитель, следуя Спинозе и Лейбницу, рассматривает мышление как одно из свойств материи, присутствующее во всех телах, но в разной форме. Однако философ не сводит мышление к чувственности, считая его источником одного из трёх способов познания (наблюдения, размышления и опыта). Учение Дидро уже не было наивной копией концепции Локка, однако мыслитель, как и Ламетри, практически не затрагивает вопросы общественных отношений; первая исторически значимая концепция появляется лишь у следующего представителя французского материализма – Гольбаха.

Гольбах. Поль Анри Гольбах (1723 – 1789) родился в Германии в семье крупного купца; окончил Лейпцигский университет и в 1750 году переехал в Париж. Был одним из основных авторов «Энциклопедии». Гольбах – убеждённый материалист и сенсуалист, понимающий под материей всё то, что воздействует на наши чувства; он придерживался механистической картины мира Ньютона, но считал первопричиной движения не некую высшую силу, но саму природу. Мыслитель полагал законы природы неизменными и неотвратимыми, что приводило к крайнему фатализму. Но, как уже говорилось в 4.5.1, крайний фатализм противоречит положению просветителей о свободе как активно реализуемой необходимости; по этой причине Гольбаху приходится специально разработать концепцию необходимого и случайного.

Гольбах выделяет четыре существенных положения фатализма: 1) безысключительная причинная обусловленность всех событий; 2) линейная связь следствия с причиной; 3) тождественность необходимости и предопределённости; 4) неизбежность происходящего. Тем не менее, даже в этой картине всеобщей необходимости остаётся место для случайности – результата действия неизвестных нам (или известных, но мелких) причин. Мыслитель, вслед за Дидро, полагает материю состоящей из атомов и молекул, а мелкими причинами считает атомы, движущиеся не так, как большинство остальных. Таким образом, случайность оказывается неожиданностью; малое приводит к большому, но последствия случайного всё равно необходимы. Возникает своеобразная борьба противоположностей, однако существенное и несущественное обладают равными правами, что явно противоречит здравому смыслу. Тем

не менее, данная концепция оказалась чрезвычайно удобной для Просвещения – революция предопределена, но и вклад в неё отдельного человека, активно реализующего познанный необходимость, может оказаться важным.

В вопросах познания Гольбах придерживается агностицизма – атомов и молекул бесконечно много, и человеческое сознание не в силах охватить их все. Вопрос природы сознания Гольбах не освещает вообще, не считая его существенным. Мыслитель также отрицает существование Бога, полагая его невозможным при наличии в мире зла; именно у Гольбаха появляется известная формула: *«религия – результат встречи глупца и обманщика»*. Данная мысль была характерна для всех просветителей, и здесь необходимо отметить существование альтернативной концепции: если французское Просвещение полагало причиной религии страх перед непознанным, то англичанин Дэвид Юм считал религию необходимым средством удовлетворения таких потребностей, как надежда на счастье, общая воодушевлённость грядущим результатом своей деятельности. Именно эта точка зрения оказалось более глубокой и продуктивной – 50 лет спустя Фейербах (см. 4.6.6), рассматривая вопрос о религии, придёт к тому, что жизнь без религии невозможна, и задача – не только искоренить существующую религию, но и найти её адекватную замену.

Рассматривая социальную сферу, Гольбах говорил о том, что социальная теория должна стать точной наукой, наподобие механики, ведь природа и общество суть одно и то же. Мыслитель формулирует три основных принципа, которые являются аналогами основных законов природы: 1) *принцип разумного эгоизма* (каждое существо стремится сохранить своё существование – закон инерции); 2) *люди «притягиваются» к полезному и «отталкиваются» от вредного* (притяжение одноимённого и отталкивание разноимённого); 3) *предопределённость всех социальных процессов* (как и предопределённость всего в природе).

Гельвеций. Клод Адриан Гельвеций (1715 – 1771) родился в семье придворного врача; до 1751 года находился на государственной службе в качестве генерального откупщика налогов, но затем покинул этот пост, считая свою предшествующую деятельность безнравственной. Гельвеций возвращается к вопросу о сознании и полагает, что *мыслить и чувствовать – одно и то же*. Всё определяется страстями человека, то есть чувственно и эмоционально окрашенными потребностями, превращёнными в стремления; в уме страсти преобразуются в интересы – осознанные и истолкованные стремления, однако источником деятельности оказываются именно страсти. По этой причине развитие общества определяется тем, какие страсти характерны для людей, и тем, как они разовьются в стремления.

В нормальной политической среде развиваются естественные страсти, но при расхождении личных интересов правителя с интересами общества появляются и страсти искажённые. Именно такие страсти приводят в конечном счёте к свержению тирана и восстановлению всеобщего равенства; но всеобщее равенство заключается в подавлении всех личных интересов во имя интересов общественных. Модель явно утопическая; и, тем не менее, некоторые её элементы нашли своё продолжение в учении Фейербаха о коммунизме как идеальном устройстве общества (см. 4.6.6).

Итак, Гольбах и Гельвеций первыми во французском Просвещении развивают социальные теории; в отличие от Ламетри и Дидро, они уже не останавливаются на простом постулировании материализма, но пытаются применить метафизику для обоснования этики и учения о государстве. Если Гольбах ограничивается демонстрацией роли отдельного человека в истории и лишь в самых общих чертах описывает законы устройства общества, то Гельвеций уже создаёт картину (пусть и весьма наивную) общества как организма, движимого страстями людей. Логичным завершением этой череды учений оказывается концепция Руссо, полностью сосредоточенная на устройстве общества, и являющаяся, вероятно, основным итогом французского Просвещения.

4.4.4. Жан-Жак Руссо.

Биография и сочинения. Жан-Жак Руссо (1712 – 1778) родился в семье женеvского ча-

совщика; в молодости скитался, учился (в частности, философии) урывками. В 1741 году Руссо приехал в Париж, где сблизился с энциклопедистами и написал трактат «Способствовало ли восстановление наук и искусств ухудшению или улучшению нравов?» Позднее появляются «О причинах неравенства», «Юлия, или Новая Элоиза», «Об общественном договоре», «Эмиль, или о воспитании»; после выхода в свет этих произведений начинаются гонения на Руссо. Он скрывается в Швейцарии, а затем в Англии; здесь, однако, мыслитель ссорится с Юмом, из-за чего вновь возвращается во Францию, где рвёт с просветителями и проводит остаток жизни в отрыве от остальных философов, занимаясь написанием «Исповеди».

Теория «общественного договора». Руссо видит причины всех «несуразностей» развития общества в *неравенстве*, выделяя три вида этого явления: *физическое* (происходящее от природы, а потому неизбежное), *политическое* (сословное) и *имущественное*. Физическое неравенство существовало всегда и бороться с ним бесполезно, зато политическое неравенство появилось в ходе развития общества и ужасно по своей сути. Рабовладелец постепенно становится рабом своих рабов, владение рабами (то есть власть над судьбами людей) приводит к моральному оскудению и, в конечном счёте, к опустошению личности и её разлому. Так мыслитель, с одной стороны, призывает к революционной деятельности (отрицая неравенство), а, с другой стороны, в каком-то смысле оправдывает общее разочарование во всём окружающем. Недаром на могилу Руссо приезжали и революционер Робеспьер, и королева Мария-Антуанетта. Тем не менее, философ не считает разочарование единственной реакцией на создавшуюся ситуацию – он пытается создать новую концепцию государства, в котором возможность неравенства была бы исключена. Для этого Руссо обращается к первобытному обществу.

Изначально люди находились в «естественном» состоянии: не было ни власти, ни собственности, все потребности сугубо природны; каждый занимался своим делом и не мешал другому, поскольку на большой территории проживало достаточно мало людей. Однако рост населения потребовал накопления средств, то есть появления собственности. В какой-то момент «богатые» предложили «бедным» создать государство для того, чтобы исключить противоречия, связанные с собственностью. Такой «общественный договор» был заключен всеми людьми, и именно к нему нужно вернуться. Но вернуться от чего? От того, что правители постепенно забыли о своей функции гарантов порядка и начали поработать людей – так появились деспотия и тирания; однако граждане всегда могут свергнуть тирана, поскольку именно они давали ему власть, но ради совсем других целей. Так Руссо приходит к идее народного суверенитета – власть всегда и везде должна принадлежать народу, поэтому единственный возможный тип государственного устройства это республика. Зато форма правления может быть разной – демократией, монархией или аристократией.

Учения о субстанциях и познании. Руссо является убеждённым деистом; по его мнению, Бог участвует в эмоциональной жизни человека. Более того, сам культ общественного договора, предполагающий определённые моральные обязанности, веру в вознаграждение справедливых и наказание злых, тоже является своеобразной религией. Поэтому Руссо просто не мог быть атеистом; и он им действительно не был: утверждая существование двух субстанций (*активной* – Бог – и *пассивной* – материя), он «разводил» Бога и материю. Последняя не создаётся Богом и, более того, он никак на неё не влияет. Фактически Руссо продолжает концепцию Декарта независимости двух субстанций, однако все недостатки такого подхода уже были освещены (см. 4.3.1). Более того, к «разделению» субстанций Декарта добавляется крайний сенсуализм и неверие в силы разума, который может лишь немного ограничить эмоции – основную причину человеческой деятельности.

Такой подход своеобразно отражается в вопросах обучения: поскольку путь к истинному знанию – созерцание, то основа всякого обучения – созерцание природы; только оно способно возбудить истинно моральные чувства, показать путь к правильной жизни. Чтение книг, наоборот, вредно, так как оно приводит к контакту с неправильно устроенной социальной средой. Таким образом, обучение должно быть сугубо индивидуальным и максимально

приближённым к природе, дабы развивать в людях только естественные потребности.

Итоги. Учение Руссо стало финалом французского Просвещения – результатом полувековых поисков явилась концепция «общественного договора», которую и попыталась претворить в жизнь Великая французская революция. Одновременно теория Руссо наглядно продемонстрировала всю однобокость французского Просвещения – определённые достижения в учении о государстве сопровождались примитивной эклектикой в вопросах онтологии и гносеологии. Итогом стало наивная и абсолютно губительная для философии концепция обучения: призыв к жизни в соответствии с природой ведёт к отказу от всякого научного и технического прогресса. Тем не менее, французское Просвещение вряд ли можно считать философским регрессом – этот вопрос будет подробнее затронут в 4.4.6.

4.4.5. Немецкое Просвещение.

Общая характеристика. Как уже говорилось ранее (см. 4.3.3), немецкое Просвещение строилось на основе двух рационалистических концепций – Спинозы и Лейбница. В первой половине XVIII века безусловно доминировало учение Лейбница, лишь слегка модифицированное Вольфом и его учениками. Однако к середине века школа Вольфа явно зашла в тупик, потеряв способность к дальнейшему развитию; к тому же, это достаточно консервативное учение слабо соответствовало свободолобивому духу французского Просвещения. В результате, вторая половина XVIII века характеризуется возрастанием материалистических тенденций и обращением к философии Спинозы. Этот период ознаменован эклектикой двух рационалистических концепций, ставшей предвестницей новой философии Канта. Однако большинство немецких просветителей второй половины XVIII века были ровесниками Канта и, соответственно, продолжали работать уже в период классической немецкой философии. По этой причине немецкое Просвещение тесно смыкается с немецким романтизмом начала XIX века и провести чёткую границу здесь не удаётся: например, Гёте и Гердера относят как к немецкому Просвещению, так и к романтизму. В данном случае эти философы будут рассмотрены здесь, поскольку специальное изучение немецкого романтизма программой не предусмотрено.

Х. Вольф и его школа. Христиан Вольф (1679 – 1754) вслед за Лейбницем ставит во главу угла мысли о Боге, мире, человеческой душе и вещах вообще как основной способ отношения человека к миру. Так Вольф встаёт на позиции рационализма, которые, однако, вполне не соответствуют духу раннего Просвещения, пропагандирующего всемогущество человеческого разума. Более того, Вольф активно занимается просветительской деятельностью, выдвигая и обосновывая многочисленные житейские советы. И, хотя по замечаниям большинства исследователей поучения Вольфа и их обоснования достаточно тривиальны, а порой даже смешны, они сыграли важную роль во внедрении разума в практическую жизнь. Помимо этого, Вольф продолжил учение Лейбница о *Боге*, провозгласив последнего совершенным разумным существом, а *веру* – оптимистической уверенностью в силах человеческого разума.

Философ специально подчёркивает важную роль философии как фундамента других наук, предвосхищая наукоучение Фихте (см. 4.5.3). Вольф пытается выстроить собственное «наукоучение» и стремится к полной упорядоченности концепции; он уделяет особое внимание логической строгости, что, однако, приводит к утере ряда достижений Лейбница, изложенных не слишком чётко, а потому не «вписавшихся» в общую картину. Итогом этой систематизации становится уклон в сторону догматизма – принципы метода полагаются верными навсегда и для всех случаев хотя последние достижения естественных наук дают всё больше опровержений этих принципов. В конце концов учение Вольфа превращается в устаревшую консервативную систему некогда прогрессивных идей и мыслей. Тем не менее, оно сыграло важную роль в развитии немецкой философии, сохранив и сделав общедоступными многие идеи Лейбница, малоизвестные при жизни философа.

В начале 40-х годов XVIII века взойшедший на престол Фридрих II осыпает почестями Вольфа, так что учение мыслителя становится едва ли не государственной философией

Пруссии. Однако тупиковый путь Вольфа был к этому времени достаточно очевиден – слишком велик контраст между этим подражанием Лейбницу и современными (хотя и очень несовершенными) учениями французских просветителей; тем не менее, некоторые ученики Вольфа достигли немалых успехов, отказываясь от догм и сосредотачивая своё внимание на эмпирическом исследовании отдельных областей знания. В частности, важной заслугой школы Вольфа считают создание (вместе с Юмом – см. 4.2.5) *эмпирической психологии*.

Немецкая философия зрелого Просвещения. Период зрелого Просвещения в Германии характеризовался большим разнообразием взглядов и концепций: одновременно развивались как материалистические учения в духе французского Просвещения, так и эмпиризм в духе Беркли или Юма. Но ни в одной из этих областей не были получены значительные результаты; поэтому ко второй половине XVIII века стала очевидной необходимость совмещения различных точек зрения. Первой попыткой простого «синтеза» стало учение Готхольда Эфройма Лессинга (1729 – 1781), признававшего, с одной стороны, *многообразие субстанций*, а с другой стороны, их единую *материалистическую природу*. При этом философ не отвергает понятие *Бога*, полагая, что всё существует в Боге, а понятие вещи есть понятие Бога об этой вещи. Лессинг выделяет *два типа познания* – чувственное и рациональное, считая оба вполне самодостаточными; он специально говорит об определяющей роли чувственности в искусстве. Мыслитель также рассматривает вопрос происхождения религии, различая *богооткровенную* (позитивную) и *естественную* религии, понимая под последней ту, что объединяет некие базовые религиозные принципы, заложенные в сознании. Так возникает рассмотрение религии, совершенно отличное от радикальной позиции Гольбаха (см. 4.4.3) и ставшее основой для будущего учения о религии Фейербаха (см. 4.5.6).

Иоганн Готфрид Гердер (1744 – 1803) склонялся к материалистическому истолкованию концепции Спинозы, но развивал эту идею не столь радикально, как французские материалисты. Тем не менее, Гердер не совершает на этом пути значительных открытий, оказываясь лишь связующим звеном между Просвещением и романтизмом, уповая на гуманность человеческой жизни и исторического процесса. Схожую роль играет Иоганн Вольфганг Гёте (1749 – 1832), не создавший принципиально нового учения, но детально изучивший ряд частных вопросов. Главной своей задачей мыслитель считает *осмысление природы в целом*, идущее от общего к частным элементам; поэтому он особенно высоко ценит деятельность художника, усматривающего целое в многообразии природы. Сам Гёте был и художником, и философом; он остался в истории мировой культуры как автор «Фауста», но также стремился рассмотреть устройство природы с точки зрения *взаимодействия противоположностей*. Например, Гёте считал цвет сочетанием света (жёлтого) и тьмы (синего). Так философия постепенно подходит к детальному рассмотрению противоположностей – следующим шагом становится обнаружение противоположностей на уровне сознания.

4.4.6. Итоги.

Французское Просвещение. Ранее уже говорилось о некоторых конкретных достижениях – том, что было заимствовано у просветителей более поздними философами. Сюда следует добавить теорию «общественного договора», сыгравшую роль в формировании учения Маркса (см. 5.4.2). Однако философские достижения французского Просвещения ограничиваются этими частностями. Даже в социальной и политической сферах философия этого периода оказалась слаба; просветители предвосхитили Великую Французскую революцию, однако это явление трудно называть позитивным: «общественный договор» разбился вдребезги о суровую реальность якобинского террора; на смену тирану Людовику пришёл тиран Робеспьер, а на смену последнему – Наполеон. В итоге, после двадцати пяти лет нестабильности и перманентной войны в стране вновь воцарилась монархия, финальная цель буржуазной революции (а тем более равенство прав всех граждан) так и не была достигнута.

В чём же причина такой «неудачи» французского Просвещения? Она кроется в достаточно поверхностной разработке онтологии и гносеологии; французские просветители почти

не занимались истинной природой человека – сознанием, – сведя всё к разумному эгоизму. Но при этом и экономические причины не нашли в их работах достойного отражения: имущественное неравенство было лишь исходным фактором, а причины самой буржуазной революции лежали значительно глубже; Руссо их так и не достиг. Поэтому подготовка революции французским Просвещением тоже весьма поверхностна: всё, чего достигли просветители, – оправдание возможности свергнуть тирана; никто не сумел показать историческую необходимость революции. Но всё это также лишь следствия – следствия того, что просветители занимались весьма поверхностным синтезом предшествующих учений, не создав чего-то принципиально нового. А почему всё произошло именно так?

Здесь необходимо прибегнуть к оценке Просвещения Энгельсом, который называл материализм XVIII века *метафизическим*. Действительно, все онтологические аспекты этих учений сугубо метафизичны, то есть умозрительны, оторваны от практики: ни Гольбах, ни Гельвеций, ни Руссо не обращали внимания на абсурдные следствия своих концепций, так как просто не видели путей создать что-то лучшее. На поверхности лежала единая субстанция Спинозы, которую можно было назвать материей; но что делать дальше? Как перейти от единого к частному? Пока ещё неупорядоченные знания естественных наук были явно недостаточны, а общий механизм развития оставался неясен (более того, не было даже уверенности в его существовании). Оставалось фантазировать, «подгонять» онтологическое учение под то, что необходимо отразить в этике, в учении о государстве. Ни рационалисты, ни эмпирики, ни Просвещение не нашли выхода из создавшейся ситуации и не стали даже искать общий механизм развития; этим занялась лишь классическая немецкая философия, которой потребовалось углубиться в вопросы сознания – так произошла революция Канта.

Немецкое Просвещение. Здесь достижений ещё меньше, чем в случае Франции; среди частных вопросов можно отметить лишь понятие естественной религии Лессинга, позднее развитое Фейербахом. Однако имеется и более общий итог немецкого Просвещения: благодаря Вольфу, Кант получил возможность ознакомиться с учением Лейбница и заимствовать отсюда ряд идей, лежащих в основе критики практического разума (см. 4.5.2). А немного позже к противоположностям Лейбница обратился Шеллинг, поставивший всё учение о природе на твёрдую диалектическую основу.

Сравнительная характеристика французского и немецкого Просвещения. Подведённые итоги раскрывают ряд различий между философией Просвещения в двух странах – цели были одинаковы, однако итоги оказались очень разными. Общая задача – приближение буржуазной революции – вполне могла быть реализована во Франции в достаточно короткие сроки (потребовалось чуть более полувека), но не имела ясной перспективы в раздробленной и пока ещё всецело феодальной Германии. Соответственно, и направленность учений оказалась различной: французское Просвещение оказалось более радикальным, но при этом проигнорировало фундаментальные вопросы бытия и сознания; немецкое Просвещение было умереннее и, сумело сохранить главное – учение Лейбница, впервые в новоевропейской философии вскрывшее противоположности на умозрительном уровне.

Особенности позиции Киселёва. Главный упор при рассмотрении Просвещения делается на внутреннем противоречии всех учений – попытке на базе материализма объяснить такие явно нематериальные объекты, как поведение человека, религия, ощущения. Действительно, материалистическое (или, тем более, механистическое) объяснение природы мышления и ощущений выглядит абсурдным – однако для состояния науки того времени поиски особого «вместилища» сознания казались вполне нормальными. В конце концов, всего за век до начала Просвещения Рене Декарт (см. 4.3.1) активно искал таинственную «шишковидную железу», а за последующие 200 лет биология не сильно продвинулась вперёд по вполне банальной причине отсутствия необходимой физической и химической «опоры». Проблема просветителей в другом – встав на сторону материализма, они посчитали эту концепцию достаточным обоснованием своих учений, не уделяя большого внимания вопросам метафизики. Но именно на столь «шаткую» метафизику опирались все другие разделы их учений,

оказавшиеся мало полезными для будущего.

Тем не менее, Киселёв делает далеко идущие выводы: именно противоречивость учений просветителей заставила Канта (а вслед за ним и других немецких философов) обратиться к специальному изучению вопроса противоречия, к пониманию того, что противоречие в учении не обязательно говорит о его ложности. Выводы, однако, несколько сомнительны. Кант не имел никаких строгих доказательств нематериальной природы сознания – он лишь следовал общей немецкой традиции, то есть традиции Лейбница. И, по общепринятому мнению, обратился к вопросам сознания и противоречия не из-за творчества просветителей, но наблюдая общий ход развития новоевропейской философии: и эмпирики, и рационалисты были по-своему правы, но и по-своему неправы. Стало ясно, что противоречия между эмпиризмом и рационализмом, материализмом и идеализмом нельзя разрешить в рамках существующих концепций (то есть выбором одного из вариантов); их можно только снять, заменить некоторым «синтезом».

4.5. Классическая немецкая философия.

4.5.1. Общая характеристика.

Временные рамки и исторические условия. Классической немецкой философией называют достаточно короткий промежуток в истории европейской мысли. Собственно говоря, далеко не все немецкие философы первой половины XIX века относятся к классической немецкой философии. По сути дела, общепризнанно причисление к этой традиции Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Всех остальных немецких философов конца XVIII – начала XIX века обычно относят к *немецкому романтизму*. Между тем, также существует понятие *классический немецкий идеализм*, объединяющее традицию Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля с романтизмом, но исключающее развитие учения Гегеля на материалистической основе, предпринятое Фейербахом и Марксом. Вся эта терминология достаточно условна и малосодержательна; значительно важнее определить временные рамки и содержательные особенности классической немецкой философии.

Начало отсчёта этой традиции с Канта не подвергается сомнению – отправной точкой становится последняя революция в философии, построение учения на основе исследования сознания. Разногласия касаются лишь конкретной даты – считать её «переломную» докторскую диссертацию Канта (1770), первое издание «Критики чистого разума» (1781) или её второе издание (1787). Подобная точность важна для культурологии, а потому наиболее разумен выбор последней даты – именно после второго издания книга стала известна, вошла в культурный оборот. Продолжение традиции связано с более детальным исследованием проблемы противоположностей, к которой пришёл Кант: этим занимались Фихте, Шеллинг и, наконец, Гегель. Все остальные немецкие философы того времени не достигли такого уровня рассмотрения вопроса, а потому, вероятно, не следует относить их к классической немецкой философии, рассматривая лишь как культурную основу, сделавшую возможной появление и распространение ведущих философских учений.

Гегель несомненно стал вершиной классической немецкой философии, но и ставить после его смерти (1831) точку вряд ли возможно. Последующие 10 лет учение Гегеля просто подавляло все ростки чего-либо нового, а ещё почти 10 лет, до революции 1848 года, гегельянство продолжало доминировать, хотя уже появлялись вполне самостоятельные, но содержательно связанные с Гегелем, учения Фейербаха и Маркса. Ситуация осложняется тем, что уже в 20-е годы XIX века появляются принципиально новые учения (Шопенгауэра в Германии, Кьеркегора в Дании, Конта в Англии), вообще не укладывающиеся в новоевропейскую традицию рационализма. По этой причине определить точную дату окончания классической немецкой философии (равно как и новоевропейского периода) вряд ли возможно. Можно лишь отнести к «финалу» традиции Гегеля и гегельянство, а также учение Фейербаха – значительно более слабое, но столь же теоретическое, оторванное от реальности и не нашедшее своего продолжения. Философия Маркса (равно как Шопенгауэра, Кьеркегора, Конта) нашла своё продолжение после буржуазной революции 1848 года, а потому с полным правом может называться современной и будет рассмотрена в части 5.

Исторические условия этого периода – постепенное нарастание капиталистических отношений и объединение раздробленной Германии. Если во времена жизни Канта Пруссия, разгромленная в ходе Семилетней войны, была лишь формальным объединением независимых земель, то после разгрома Наполеона формируется, пусть пока и слабое, единое немецкое государство Пруссия. Всё постепенно движется к буржуазной революции, и вопрос её разумного проведения становится основной задачей классической немецкой философии (естественно, на теоретическом уровне). И революция действительно проходит всего за несколько дней, обходясь, в отличие от французской, малой кровью; однако немецкая революция, как в своё время французская, рушит большинство предшествующих философских учений, оборачиваясь совсем не тем, чего ожидали философы.

Основные черты. Главная из них – ориентация на изучение сознания и мышления, их

природы, функций и возможностей. Углубление в эти вопросы привело к обнаружению и здесь противоположностей, подобных тем, что были известны ранее в природе. Так классическая немецкая философия пришла к изучению противоположностей и противоречий, механизма развития мира; диалектика, появившаяся ещё у Гераклита (см. 2.2.4), становится основным методом исследования. Другая черта – направленность на социальные вопросы, характерная, впрочем, и для остальной новоевропейской философии. Однако в Германии эта направленность оказалась несколько своеобразной: задачей философов стало осмысление Великой Французской революции, анализ её ошибок и создание теоретической базы для проведения «собственной» буржуазной революции. Здесь классическая немецкая философия пошла значительно дальше французских просветителей – этические учения, основанные на категорическом императиве, сохраняют свою актуальность и по сей день, однако окончательная цель – теоретическое обоснование необходимости буржуазной революции – также не была достигнута.

Особенность позиции Киселёва. Киселёв объясняет появление столь выдающейся философской традиции именно в Германии тем, что только здесь философией занимались профессиональные философы. На первый взгляд это кажется странным – Гоббс, Локк, отчасти Лейбниц и Беркли также имели философское образование, не имея, однако, возможности профессионально заниматься только философией. Причина несколько в другом: в XVII веке университеты остаются «убежищем» схоластики, а потому подобное философское образование просто не имело большого смысла. Гоббсу, Локку, Лейбницу приходилось вначале опровергать имеющиеся знания, а затем создавать новые. Кант находился в иной ситуации: он получил вполне современное для середины XVIII века философское образование («очищенное» от схоластики), а затем имел возможность работать в университете и профессионально заниматься философией. Соответственно, результат был несколько иным.

4.5.2. Иммануил Кант.

Биография и сочинения. Иммануил Кант (1724 – 1804) родился в Кенигсберге и провёл в этом городе почти всю жизнь (в частности, был русским поданным после Семилетней войны, в ходе которой Россия захватила Восточную Саксонию). Кант был сыном седельного мастера, окончил гимназию, а затем – в 1745 году – Кенигсбергский университет. Здесь на будущего философа оказали большое влияние взгляды Ньютона и Вольфа (см. 4.4.5). После окончания университета Кант 9 лет работал домашним учителем, а затем, в 1755 году, стал приват-доцентом Кенигсбергского университета, где читал лекции по метафизике и естественным наукам. По причине нехватки денег философу приходилось подрабатывать – например, помощником библиотекаря королевского замка. Лишь в 1770 году, после защиты докторской диссертации, Кант стал профессором кафедры логики и метафизики, получив возможность не заниматься посторонней деятельностью.

Основные произведения Канта – «Критика чистого разума» (1781, второе – переработанное – издание: 1787), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности к суждению». В 90-е годы философ также пишет ряд антихристианских работ; с 1797 года прекращает преподавание по причине плохого здоровья (ранее здоровье философа также было слабым, из-за чего он вёл очень постоянный и однообразный образ жизни).

Докритический период. Кант начинал свою философскую деятельность с попытки развития учений Вольфа и Лейбница; в молодости он сильно увлекался космологией, которая постепенно привела философа к сравнению картезианской и ньютоновской картин мира. Мыслитель занимается синтезом двух подходов – объясняя устройство Вселенной на основе притяжения и отталкивания, он отказался от идеи «первичного толчка», считая источником материи и движения Бога. Подобные «промежуточные» взгляды постепенно приводят Канта к агностицизму Юма (см. 4.2.5): причинные связи непознаваемы, а устройство психики недоступно нашему познанию.

Тем не менее, подобный «синтез» оказывается достаточно противоречивым и не уст-

раивает Канта. Он, в отличие от Юма, достаточно высоко оценивает разум, призывая, вслед за просветителями, выставить всё на суд разума. Но и сам разум не должен избежать подобной участи – следует определиться с границами наших возможностей. Нельзя следовать ни Локку, Лейбницу, Просвещению, считавшим разум всемогущим, ни Юму, полагающему наши возможности крайне ограниченными. Необходимо примирить эти совершенно различные традиции – но не многократно опробованным путём синтеза, а созданием новой концепции на принципиально новой основе – критике всех предшествующих учений. Именно это изменение во взглядах Канта (совпавшее по времени с защитой докторской диссертации – 1770), считают началом *критического периода*, продолжавшегося вплоть до 1797 года – окончания творческой деятельности философа.

Что вызвало такое изменение во взглядах Канта? Существуют разные точки зрения на этот счёт. Но, судя по всему, основная причина – общий ход развития новоевропейской философии: наметились расхождения по крайней мере по трём пунктам: рационализм или эмпиризм; материализм или идеализм; объективность или субъективность ощущений. Для дальнейшего развития явно требовалось как-то разрешить эти противоречия, что было невозможно ни в рамках самих учений, ни в рамках их простого синтеза (в чём Кант убедился лично). Значит, следует начать с критики старых учений, а затем создать нечто новое, основываясь на лучшем из старого. Здесь оказалось особенно велико влияние Юма, агностицизм которого как раз и был направлен против таких догм новоевропейской традиции, как понятие субстанции. Однако агностицизм Канта оказался совсем иным – не только разрушающим, но и созидающим.

Общая характеристика критического периода. К критическому периоду относят три фундаментальные работы Канта: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности к суждению». Они отразили три стороны учения философа: онтологию и гносеологию, этику и политику, логику соответственно. Последняя мало оригинальна и рассматриваться не будет; зато первая работа фундаментальна и заслуживает детального освещения. В случае «Критики практического разума» будет рассмотрен только один из аспектов, связанный с собственно этикой.

Кант подразделяет сознание в целом на три части – *чувственность*, *рассудок* и *разум*; содержание первой не нуждается в объяснениях, а две последние будут детально рассмотрены несколько позднее. В соответствии с этой классификацией «Критика чистого разума» состоит из трёх частей: *трансцендентальной эстетики*, *трансцендентальной аналитики* и *трансцендентальной диалектики* (две последние образуют *трансцендентальную логику*). Здесь необходимо специально разъяснить термин «трансцендентальный» – это то, что предшествует опыту и делает его возможным. Таким образом, трансцендентальный не имеет никакого отношения к трансцендентному, то есть недоступному разуму.

Наконец, завершая общие замечания, следует сказать о типах знания, выделяемых Кантом: по мнению философа, знание может быть *научным* (то есть безусловно достоверным, всеобщим и необходимым) и *ненаучным*. Научное знание, в свою очередь, бывает эмпирическим (*апостериорным*) или «чистым» (*априорным* – доопытным). Возможна иная классификация – на *аналитическое* (объясняющее) и *синтетическое* (приращивающее) знания; отнесение конкретного суждения к одному из этих типов осуществляется по наличию в субъекте содержания предиката. Уже здесь возникает первая проблема: ясно, что примером априорного аналитического знания является логическое суждение, а апостериорного синтетического знания – опыт. Понятия апостериорного и аналитического противоречат друг другу – *gijj*,уое знание невозможно. А возможно ли априорное синтетическое знание? Ведь в случае отрицательного ответа различные классификации оказываются тавтологией.

Трансцендентальная эстетика. По Канту, эстетика – гносеологическое учение о чувственности и созерцании вообще. Исходным положением является существование непознаваемой реальности, то есть объектов, недоступных нашим ощущениям; философ называет такие объекты вещами в себе. Каждой вещи в себе соответствует *ноумен* – некоторое абстрактное

понятие, говорящее о существовании вещи в себе, но никак не раскрывающее её сущности; другими словами, ноумен – «проблематическое понятие предмета». Таким образом, мир вещей в себе как раз и есть *трансцендентное*; он недоступен чувствам, однако в нём есть место разуму. Но последний – предмет трансцендентальной диалектики.

Пока же следует коснуться рассмотрения Кантом ощущений; по мнению философа, они состоят из двух неразрывно связанных частей – *содержания* и *формы*. Содержание пассивно, бесструктурно и апостериорно; форма априорна, она структурирует содержание, превращая простое созерцание в *восприятие*. Две формы – пространство и время – являются основными; они представляют собой априорные созерцания, то есть дают возможность созерцать. Между тем, это не врождённые идеи, так как они не содержат собственно знания: пространство и время – объекты бессодержательные, но способные структурировать наблюдения, наподобие дифференциальных операторов в математике, дающих некий результат лишь при действии на функцию. Именно в этом разделе своего учения Кант обращается к математике: аксиомы Евклида априорны, так как задаваемое ими пространство соответствует нашему о нём представлению. Однако создание неевклидовой геометрии не противоречит здравому смыслу – просто получится геометрия пространства, воспринимаемого какими-то другими, нечеловеческими существами. Здесь же решается проблема априорного синтетического знания – им является математика: её аксиомы априорны, но сам характер постоянно расширяющегося знания синтетичен.

Трансцендентальная аналитика. Здесь Кант продолжает основную идею своей трансцендентальной эстетики: содержание наблюдений последовательно структурируется и обобщается с использованием *априорных категорий* – форм нашего сознания, которые безусловно истинны для всех людей, но, возможно, неверны для других мыслящих существ. Конечным результатом такого упорядочения становятся суждения опыта, содержащие, в принципе, всю полноту наших знаний о мире. Именно они становятся объектом деятельности рассудка – предметом трансцендентальной аналитики. Но помимо нашего опыта существуют и вещи в себе – они недоступны рассудку и являются областью деятельности разума.

Кант выделяет 12 основных категорий, упорядочивающих всякое чувственное знание, и разделяет их на четыре группы – количества, качества, отношения и модальности, – связывая подобное разделение со своей классификацией суждений. Перечисление категорий вряд ли необходимо – полный их список можно найти в [4]. Важнее другое: выделив категории, философ так и не смог толком объяснить, что с ними делать – какие и в какой последовательности применять к тому или иному наблюдению? Тем не менее, Кант предпринимал попытки подобных разъяснений.

Но перед этим оставался и другой немаловажный вопрос: откуда категории берутся? Кант вводит понятие трансцендентальной апперцепции как представления «Я мыслю»; это некоторая исходная логическая структура сознания, одинаковая для всех людей и описываемая категориями. Причина возникновения и неизменности трансцендентальной апперцепции не раскрывается. Затем, «обобщив» категории, философ вводит так называемый схематизм времени – определяет все категории через время: *множественность* – набор отдельных моментов времени; *реальность* – бытие предмета во времени; *субстанциальность* – устойчивость предмета во времени; *необходимость* – наличие предмета в любое время. Механизм применения категорий становится яснее, но конкретный алгоритм действий всё равно остаётся крайне туманным. Тем не менее, введение категориальной схемы всё равно остаётся огромной заслугой Канта: оно разрешает проблему абстракций. Оказывается, что абстракция это и не индукция частного, как считал Бэкон (см. 4.2.1), и не само частное, как полагал Беркли (см. 4.2.4), но продукт структурирования частного априорными формами сознания. Так реализуется принципиально новый подход к гносеологии, в каком-то смысле возрождающий старый тезис Протагора (см. 2.3.1) «Человек – мера всех вещей». Именно это называют *революцией Канта в философии*; правда, иногда говорят о «птолемеевской контрреволюции», считая, что поставленная зависимость всякого знания от сознания непременно ведёт к полному субъективизму. Тем не менее, Кант всегда подчёркивал, что всеми силами стре-

мится к объективности; более того, он к ней действительно стремился – категории безусловно объективны, поскольку присущи всем людям, а иные мыслящие существа с иной структурой сознания нам всё равно неизвестны.

В завершение трансцендентальной аналитики Кант выстраивает «чистое естествознание» на основе категорий и схем деятельности сознания. Оно основывается на четырёх базовых положениях: 1) всё наблюдаемое имеет количественную определённость, а потому всё бесконечно делимо; 2) всё ощущаемое имеет качественную определённость, а потому нет пустоты; 3) по определению, субстанция постоянна, а потому энергия, импульс, материя сохраняются; 4) согласное с логическими условиями опыта возможно, согласное с ощущениями действительно, согласное с ощущениями и категориями необходимо, то есть в природе реализуется причинно-следственная связь. Конечно, подобные утверждения и доказательства сейчас кажутся смешными, как, впрочем, и аналогичные суждения Декарта, Спинозы или Локка. Тем не менее, Кант сделал один важный шаг: рассматривая в качестве единой субстанции сознание, он намечает пути вывода многообразия природы из единства субстанции. Теперь одной из основных задач философии становится поиск механизма развития, который, правда, оказывается связанным с трансцендентальной диалектикой, а не категориальной структурой сознания.

Трансцендентальная диалектика. Этот раздел «Критики чистого разума» посвящён собственной разуму – высшей составляющей человеческого сознания; его задача – изучение противоречий, возникающих при рассудочном познании мира, а также происхождения и действия категорий. Причём если вторая задача остаётся нерешённой, то в первой реализуется вся новизна подхода Канта – именно разрешение противоречий, связанных с наличием совершенно недоступных рассудку вещей в себе, становится основной задачей разума. А для разрешения этих противоречий нужно пытаться каким-то образом познавать вещи в себе. Кант видит путь такого познания в преодолении иллюзий, то есть ошибочных суждений, к которым постоянно приходит разум, лишённый «опоры» органов чувств. Философ выделяет три вида таких иллюзий – *эмпирические* (влияние чувств на рассудок, то есть искажение категорий), *логические* (неверное использование категорий) и *трансцендентальные* (подмена регулятивного использования ума на конститутивное). Собственно говоря, понимание *регулятивной роли разума* становится важным достижением Канта: конститутивное использование разума означает попытку получения содержательного знания об объекте непосредственно разумом; это принципиально неверно, поскольку единственный источник содержания – чувственность. Роль разума – регулятивная, то есть его цель – сравнивать различные чувственные знания, но не оформлять их с помощью категорий вслед за рассудком, а с помощью возникающих противоречий получать знание о вещах в себе.

Средством разума в этом нелёгком деле должны стать трансцендентальные идеи – аналог категорий рассудка; можно сказать, что идеи – категории, расширенные до возможности бесконечного применения и направленные на познание вещей в себе. Кант выделяет три вида идей – *психологические* (содержащие в себе единство мыслящих субъектов), *космологические* (содержащие в себе единство явлений) и *теологические* (содержащие в себе единство предметов мышления).

Психологическая идея включает в себя три понятия субъекта: *эмпирический индивид* (отдельное «я»), *гносеологический индивид* (трансцендентальная апперцепция) и *трансцендентный субъект*. Первое является основой чувственности, второе – рассудка, третье должно быть как-то связано с разумом; как и почему Кант не уточняет. Более интересные моменты возникают при рассмотрении двух других видов идей.

Космологических идей четыре; каждая основывается на антиномии, то есть паре противоположных утверждений тезис–антитезис, каждое из которых доказывается одинаково убедительно. Кант выделил достаточно много антиномий в разных областях философии, однако именно четыре *антиномии чистого разума*, ставшие основой космологических идей, являются наиболее существенными. Приводить все четыре антиномии вряд ли необходимо – их (вместе с доказательствами) можно найти в [4]; необходимо лишь отметить, что во всех слу-

чаях тезисы представляют идеалистический, а антитезисы – материалистический взгляд на мир. Например, тезис первой антиномии утверждает, что мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве; доказательство состоит в том, что всякий момент времени ограничивает его бесконечный поток; то же для пространства. Антитезис говорит о том, что мир бесконечен как во времени, так и в пространстве; это обосновывается невозможностью существования чего-либо вне пространства и времени. Итак, оба утверждения доказаны одинаково убедительно для Канта (и одинаково неубедительно для современного человека☺); встаёт вопрос: что делать дальше? Рассудок бессилён перед подобным противоречием словно «буриданов осёл», не знающий, какой из стогов сена выбрать. Разрешение антиномии становится задачей разума.

Кант даёт следующее разрешение первой антиномии: мир вообще включает себя как чувственно познаваемый мир, так и мир вещей в себе, однако вещи в себе в принципе непознаваемы, поэтому говорить о начале и конце их мира бессмысленно. Тем же путём разрешаются остальные антиномии: Кант как бы «разводит» обычный мир и мир вещей в себе, относит антитезис к первому из них, а тезис – ко второму. Можно сказать, что мир вещей в себе идеален, а чувственно познаваемый мир материален. Тем не менее, такое разрешение антиномий не является единственно возможным: философ «играет» на том, что тезис и антитезис есть не полное логическое противоречие, но суждения о разных объектах. Но тогда не выполняется закон исключённого третьего: в случае каждой антиномии возможно третье суждение. Между тем, Кант не обращает внимания на это третье, хотя в нём-то и была вся соль☺. Более того, доказательства тезисов и антитезисов антиномий достаточно наивны. Тем не менее, сама постановка вопроса о противоречии и его разрешение в рамках разума (а не рассудка) была абсолютно нова для философии, заставив вновь вспомнить о диалектике, ставшей основным инструментом классической немецкой философии.

Теологическая идея направлена на разрешение вопроса о существовании Бога как абсолютного существа и, соответственно, вопроса о человеческой свободе. Кант опровергает старые доказательства существования Бога (есть разные сведения об их числе – если [4] говорит о трёх, то Булгаков, как известно, о пяти), что, вообще говоря, было не сложно, ведь они и так «трещали по швам». Важнее другое: отвергая онтологическое доказательство, Кант замечает, что, если то или иное понятие мыслимо, оно совсем не обязательно существует в реальности. Но это уже было отмечено ранее и означает лишь то, что бытие и мышление нетождественны. Философ приходит и к более важному выводу: существование (основная характеристика Бога) вообще не является предикатом: то, что предмет, наблюдаемый нашими органами чувств, существует, следует уже из возможности его наблюдения (или невозможности наблюдения для вещей в себе). Зато в мире вещей в себе всё может быть иначе: возможно, именно там существуют Бог и душа – свободная, не подчинённая всеобщей необходимости, царствующей в чувственном мире. «Шестое доказательство» как раз и заключается в обосновании присутствия Бога среди вещей в себе, но это уже предмет «Критики практического разума».

«Критика практического разума». Эта книга Канта посвящена этике: философ называет практическим тот разум, что создаёт принципы и правила морального поведения, то есть всего, возможного благодаря свободе. Как утверждает третья антиномия чистого разума, свобода возможна лишь в мире вещей в себе: это означает, что критерии морального поведения может устанавливать разум и только разум. Никакое научное знание (доводы рассудка) или эмоции (доводы чувственности) не должны приниматься в расчёт.

Ключевым в этике Канта является понятие императива – правила, содержащего «объективное принуждение к поступку». Существуют два вида императива: *гипотетический* (зависит от условий и вытекает из эмпирической природы человека – например, приноси пользу другим людям, чтобы они приносили пользу тебе) и *категорический* (безусловный закон, вытекающий из трансцендентной природы человека, то есть априорный закон морали). Поступки, совершаемые в соответствии с гипотетическим императивом, *легальны*, а в соответствии с категорическим – *моральны*. Кант даёт несколько формулировок категорического

императива; одна из них – *поступай согласно такому принципу поведения, который сам может стать всеобщим законом*. Вторая формулировка: «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого как к цели, но не как к средству*». Отсюда вытекают три важных положения: 1) человек может и должен совершать поступки, соответствующие условию и желанию того, чтобы каждый поступал так по отношению к остальным; 2) человек может и должен предоставить другим такое же право и способствовать реализации этого права; 3) человек имеет право и обязан не рекомендовать, а, возможно, и препятствовать совершению другими поступков, не соответствующих данному закону. Итак, человек должен следовать определённому долгу, ведущему к счастью всех людей; тогда сознание выполненного долга приведёт к счастью и позволит, придя к блаженству, сказать: «Есть только небо надо мной и нравственный закон внутри меня». Отсюда, разумеется, следует характерный для философов того времени призыв к гуманизму, отрицание словесного неравенства. Однако всё это не слишком существенно. Важнее то, что сам по себе категорический императив Канта чрезвычайно уязвим: именно из-за необходимости «свести концы с концами» философ создаёт собственное, «шестое» доказательство существования Бога.

Проблема здесь в следующем: в мире явлений нет свободы, то есть только трансцендентная составляющая человека (душа) может следовать категорическому императиву; тело вынуждено подчиняться необходимости, господствующей в мире вещей. Именно поэтому первая формулировка гласит, что принцип поведения может стать всеобщим законом (но пока что им не является). Хотя это, разумеется, не ответ; ответом же является то, что категорический императив в мире явлений признаётся *регулятивной тенденцией* (также как деятельность разума вообще регулятивна), то есть помогает сделать выбор, предоставляемый необходимостью. По Канту, понятие свободы включает в себя четыре аспекта: 1) способность рассудка упорядочивать явления; 2) познанную необходимость мира явлений; 3) свободу в мире вещей в себе; 4) возможность выбора между различными принуждениями в мире явлений. Здесь и возникает первая «натяжка»: необходимость оказывается какой-то неполноценной (если не сказать ущербной), предоставляя возможность выбора. Тем не менее, подобная трактовка оказывается вполне допустимой. Кант объясняет, что залогом наличия полной свободы является отсутствие времени: в мире вещей в себе нет времени – там господствует абсолютная свобода; в мире явлений время ограничивает свободу души, приводя к существованию необходимости, которая, тем не менее, допускает возможность определённого выбора. Эта мысль подкрепляется тремя постулатами.

Первый из них – постулат свободы: свободная воля и воля, подчинённая нравственным законам, – суть одно и то же. Итак, необходимость нравственных законов оказывается «эквивалентном» свободы воли. Именно так возникает нравственный долг в мире явлений. Казалось бы, этим постулатом можно ограничиться – основная проблема решена; но Канта, разумеется, не устраивает безосновательное (и, вообще говоря, далеко не очевидное) утверждение, лежащее в основе всей этической концепции. На помощь приходят два других постулата, которые для XVIII века значительно более очевидны: это постулат бессмертия души, связанный с тем, что полное выполнение «требований» категорического императива возможно лишь «на бесконечности». По этой причине человеку нужна вера в бессмертие души как вера в возможность довести своё дело до конца; хотя, как специально отмечает Кант, в реальности никакого бессмертия души нет: это лишь вера, помогающая поступать морально в повседневной жизни. Наконец, третьим является постулат существования Бога, как гаранта двух предыдущих постулатов. Кроме этого, человек нуждается в существе, которое являлось бы причиной существования мира вообще и этого конкретного человека в частности. Именно так появляется Бог в концепции Канта, причём, вообще говоря, натяжки здесь очень и очень большие; в частности, остаётся неясным, почему бессмертие души полагается верой, а существование Бога – реальностью. Конечно, для Канта ответ ясен – Бог реально существует в мире вещей как гарант постулата свободы; но уже через 50 лет после Канта необходимость такого существа была совсем неочевидна. Тем не менее, именно последний по-

студат является «шестым» доказательством существования Бога, так и не опровергнутым философом.

Итоги. Вероятно, имеет смысл говорить о трёх основных новациях Канта; *первая* – введение категориальной структуры сознания, давшее решение вопросу об абстракциях (а заодно и спору об универсалиях – см. 3.3.2). Более того, постановка сознания «во главу угла» задала тон всей классической немецкой философии, вылившись в подробное исследование структуры сознания и его проявлений. *Вторая новация* – постановка и разрешение антиномий: впервые в истории философии произошёл не выбор в пользу одной из альтернатив, но признание равных прав обеих. Так, по сути дела, возродился интерес к диалектике, вылившийся в установление Шеллингом и Гегелем фундаментальных законов мирового развития. Наконец, *третье достижение* философа – формулировка категорического императива; именно Кант впервые сумел логично вывести этику из онтологии и гносеологии, вполне убедительно сформулировав основное правило поведения. Именно учение о практическом разуме было продолжено последователями Канта, положив начало такому направлению современной философии как неокантианство. Хотя своеобразные категорические императивы формулировали и другие философы: например, Гегель (см. 4.5.5, Учение об объективном духе), Маркс (см. 5.4.2).

Особенности позиции Киселёва. Для Киселёва ключевым в философии Канта является вопрос противоречия; категориальной структуре сознания и категорическому императиву внимание практически не уделяется. Итак, Кант наконец берётся за проблему противоречия, которая, как мы помним из Просвещения,☺ встаёт всё острее; однако, по мнению Киселёва, философ лишь формулирует антиномии, не решая их, что, вообще говоря, противоречит действительности. Решение Канта не было диалектическим, но также имело полное право на существование; и, кстати, явилось одной из первых попыток примирения материализма и идеализма, а не их противопоставления, которого не избежал даже великий «сниматель» противоречий Гегель (см. 4.5.5). Далее, однако, следуют ещё более загадочные рассуждения: по Киселёву, учение Канта утверждало линейное развитие мира: от антиномии к её разрешению; проблема состоит в том, что отсутствует начало, обладающее всеобщностью и необходимостью. Специально отмечается, что им не может быть столь ненавистный опыт☺. Действительно, Кант выступает за линейность развития; но он же разрешает все антиномии; строго в рамках этой самой линейности. И начало, разумеется, есть – это сознание со своей категориальной структурой, безусловно обладающее необходимостью. Всеобщности у Канта действительно нет, но вопрос происхождения мира специально даже не обсуждается: Бог появляется из этики и по сути является лишь гарантом свободы, а создание мира явлений и мира вещей в себе философа просто не слишком волнует. В этом, собственно говоря, и состоит его агностицизм; вполне, между прочим, понятный, поскольку достижения мыслителя оказываются гораздо значительнее, нежели формулировка очередного безосновательного ответа на основной вопрос философии.☺ Собственно говоря, Фихте (см. 4.5.3) лишь построит пресловутые исходные утверждения, опираясь на хорошо подготовленную (и даже удобренную☺) почву антиномий чистого разума и априорных категорий сознания.

4.5.3. Иоганн Фихте.

Биография и сочинения. Иоганн Готлиб Фихте (1762 – 1814) родился в бедной многодетной семье ткача в Восточной Саксонии. При помощи мецената он получил возможность обучаться в университетах Иены и Лейпцига; по окончании университета, в 1784 году, начинает работать домашним учителем. В 1791 году он едет в Кенигсберг, где Кант одобряет один из трудов Фихте; в этот период взгляды философов ещё были близки. С 1794 года мыслитель является профессором Иенского университета, однако в 1799 философа увольняют за атеистические высказывания. Именно здесь Фихте пишет свои основные сочинения: «Основы всеобщего наукоучения» (1794), «Основы естественного права, высказанные согласно принципам наукоучения» (1796), «Система учений о нравственности» (1798).

Вплоть до 1804 года философ жил в Берлине, бедствуя и продолжая писать; в 1805 к нему пришли приглашения сразу из двух университетов – Харькова и Эрлангена. В конечном итоге Фихте выбрал Эрланген, где в течение следующих двух лет читал лекции по философии. После захвата Пруссии Наполеоном мыслитель занимается общественной работой с явным патриотическим уклоном, что вызывает недовольство оккупантов. Тем не менее, в 1809 году Фихте становится деканом философского факультета Берлинского университета и остаётся на этом посту в течение трёх лет. Последние годы жизни мыслитель продолжает заниматься общественной работой; он умирает в достаточно молодом возрасте (52 года), заразившись тифом от своей жены, работавшей медсестрой.

Наукоучение. Фихте считает, что философия – наука, а потому должна представлять собой строгую логическую систему утверждений, исходящих из прочных и бесспорных основ. Философия должна стать наукой о науках и познанием процессов познания, то есть наукоучением. Всё творчество Фихте посвящено именно этой цели – превратить философию в наукоучение; тем не менее, стремление к упорядоченности оказывается не очень сильным: у Фихте, в отличие от Спинозы, нет ни аксиом, ни теорем, хотя претензия на создание единой взаимосвязанной концепции безусловно прослеживается.

Итак, для построения наукоучения требуются какие-то прочные и бесспорные основания (грубо говоря, требуется указать начало линейной схемы развития Канта, обладающее всеобщностью и необходимостью – см. 4.5.2, Особенности позиции Киселёва); исходной посылкой для Фихте становится убеждённость в абсолютной свободе субъекта при познании мира. По этой причине философ вводит понятие «Я» как *трансцендентальной апперцепции*, то есть всего общего в сознании людей; основой наукоучения становятся три принципа «поведения» «Я», но о них несколько ниже. Пока необходимо сказать об интеллектуальной интуиции – специальном виде познания, который направлен внутрь человека и полностью отрёшён от чувственного восприятия. Именно такие, умозрительные интуиции должны составлять наукоучение, являясь основным методом познания; Фихте также определяет их как волевое усилие духа. Таким образом, выделяются субъекты, обладающие волей – философ относит их к *эмпирическим «я»*, своеобразным производным «Я». Разграничение «Я» и «я» оказывается чрезвычайно важным для Фихте, поскольку именно оно спасает всю концепцию от скатывания в солипсизм (см. 4.2.4, Картина мира): эмпирические «я» многочисленны и представляют собой различные сознания, тогда как единое «Я» является не сущностью сознания, но символом действия этого сознания, возможностью познавательной деятельности и получения её результатов. Именно по этой причине нельзя говорить о существовании мира в представлениях «Я» и, следовательно, объявлять «Я» Богом (последнее Фихте всё же делает).

Диалектика «Я». Сущность деятельности «Я» определяется тремя положениями: 1) «Я» порождает «Я» (иначе: «Я» утверждает себя само). Смысл этого утверждения состоит в том, что именно «Я» (а не что-то другое) «запускает» процесс познания, являясь его причиной, то есть и причиной себя. Таким образом, «Я» – аналог единой субстанции Спинозы (см. 4.3.2, Учение о субстанции). 2) «Я» порождает «не-Я» (иначе: «Я» противопоставляет себя «не-Я»). Это означает, что для собственного самоопределения «Я» нуждается в чём-то, отличном от самого себя, то есть в некоторой противоположности себя. Другими словами, начинающийся процесс познания должен иметь какой-то объект и получать откуда-то содержание; по этой причине происходит отчуждение «Я» «не-Я». 3) «Я» порождает «Я» и «не-Я» одновременно (иначе: сознание полагает и объединяет в себе «Я» и «не-Я»). Вторая формулировка, безусловно, значительно яснее и указывает на то, что сознание соединяет в себе сам процесс познания в виде «Я» и его результаты в виде «не-Я». Первая формулировка призвана подчеркнуть диалектику трёх утверждений: две противоположности «Я» и «не-Я» объединяются, образуя синтез – сознание. Тем не менее, такая диалектика оказывается по современным меркам «неполноценной» – противоположности не находятся в состоянии борьбы, а потому причины появления синтеза неочевидны.

Три весьма абстрактных постулата учения Фихте позволяют получить ряд более понятных и конкретных следствий. В первую очередь, по аналогии с эмпирическими «я» существуют и эмпирические «не-я» – элементы природы, – образующие с «я» пару подчинённых противоположностей. Теперь проясняется общий «пафос» диалектики «Я»: единичные сознания (то есть, по сути дела, конкретные люди) познают природу; при этом полученное знание определяется сущностью «Я» (то есть механизмами познания), поскольку сами «не-я» порождаются «Я». Такова онтология Фихте; но есть и другие следствия из постулатов. Это законы формальной логики: из первого утверждения вытекает закон тождества, из второго – закон невозможности противоречия; из третьего – закон достаточного основания («Я» является достаточным основанием всего существующего). Из диалектики «Я» также можно извлечь основные философские категории, что позволяет говорить о категориальной структуре сознания «я». Итак, философ подводит онтологическую основу под учение Канта о сознании; схожий подход реализуется при рассмотрении этических вопросов.

Учение о свободе. Точно также, как «не-Я» необходимо для самоутверждения «Я», «не-я» необходимо для самоутверждения «я», то есть человек осознаёт себя только при восприятии своего отличия от природы. Поэтому природа является необходимым условием существования человека. В чём же тогда роль самого человека, если природа создаётся «Я», а не «я»? Здесь Фихте вновь вспоминает о сущности «я» – наличии воли, которая, естественно, направлена на «не-я», однако целью этой воли является познание природы, но не создание окружающего мира. Стремление к познанию, по Фихте, является путём моральной самореализации человека. Так создаётся онтологическая база для категорического императива Канта, однако сама формулировка нравственного закона несколько изменяется. При изложении сущности наукоучения отмечалось, что исходной посылкой является абсолютная свобода субъекта в процессе познания; соответственно, категорический императив по Фихте звучит следующим образом: *свобода есть сама мораль, покуда она не нарушает свободу других «я»*. Здесь всё достаточно чётко и логично, однако разговор о морали на этом не заканчивается.

По Фихте, моральная самореализация «я» происходит не только через познание природы, но и через победу над ней. Соответственно, свобода возможна только через деятельность – моральные акты, направляемые категорическим императивом; именно деятельность Фихте считает объективной свободой в отличие от субъективной свободы как познанной необходимости Спинозы (см. 4.3.2, Свобода и необходимость). Утверждение, вообще говоря, тавтологичное: свобода возможна лишь через акты, являющиеся свободными. А в этом никто и не сомневался☺. Вопрос в другом: почему свобода познания вдруг оказывается свободой деятельности? Однако дальше начинаются ещё более загадочные вещи: оказывается, что необходимой составляющей победы над «не-я» является отказ от чувственного восприятия. Но для борьбы с «не-я» его всё же нужно как-то познавать, то есть чувственность всё-таки нужна. В итоге разум должен соединиться с чувственностью, формируя единую волю к познанию; при этом исчезнет разница между легальными и моральными поступками (см. 4.5.2, «Критика практического разума»), что разрешит основную проблему этики Канта. Однако подобное слияние возможно лишь «на бесконечности», то есть путь к полной моральной самореализации – постоянная деятельность.

Последние утверждения кажутся крайне натянутыми; и не зря☺. «Не-я», вообще говоря, всё равно, какие части сознания его познают; и чувственность, и разум могут быть направлены только на «не-я», поскольку больше просто некуда. Познание «Я» штука крайне странная, ведь «Я» – не сущность сознания, но действие; действие по созданию «не-Я», а вместе с ним и «не-я». Можно воспринимать «не-Я» как общие законы природы; тогда это действительно объект познания разума; но специальных указаний на подобную трактовку нет. К тому же, кроме природы есть и другой объект познания – общество и механизмы его деятельности; Фихте не разъясняет, откуда берётся сущность таких процессов. Более того, связь легальности с чувственностью, а моральности с разумом вообще безосновательна; по крайней мере, проблема Канта не находит решения – ведь у Фихте просто нет вещей в себе.

Причина всех этих натяжек, по-видимому, одна – необходимость обоснования свободы деятельности, а не только свободы познания. Большому стороннику революции Фихте требовалось утвердить необходимость практической деятельности; и он сделал это; правда, завершив достаточно стройное наукоучение не слишком внятным разделом. Финалом стала общая эволюция мыслителя в сторону религии с восприятием «Я» как Бога, стоящего выше людей и определяющего их волю. Так можно было обосновать вообще всё, что угодно; правда, любые суждения в этом случае вряд ли имеют большой смысл☺.

Итоги. Недостатки учения Фихте уже были отмечены. К достоинствам следует отнести два момента: онтологическое обоснование учения Канта и создание первой в истории философии диалектической «триады» тезис – антитезис – синтез. Даже при отмеченных «недоработках» три положения учения о «Я» оказались необычайно существенными для последующих философов; собственно говоря, нужно было продолжать в том же духе – то есть искать аналогичные триады в других частях учения. Тем не менее, для Фихте получение триады, по-видимому, не имело большого значения и было лишь случайностью. По этой причине и общий вклад Фихте в классическую немецкую философию не слишком велик: его учение явно меркнет на фоне Канта, создавшего ряд принципиально новых идей, а не просто придумавшего некие положения, характеризующие «Я» (и оказавшиеся гениальной догадкой, а не сознательно установленной закономерностью), для обоснования концепции Канта.

Особенности позиции Киселёва. Этическое учение, как и в случае Канта, не упоминается. А потому всё выглядит достаточно стройно; включая трактовку Киселёва: утверждается, что задачей Фихте стал поиск начала линейной схемы развития Канта. А самым простым способом будет замыкание прямой в круг, обосновывающее себя само. Тем не менее, три положения диалектики «Я» дают спираль, так как одно «Я» в процессе познания порождает на этапе синтеза некоторое другое «Я», «обогащённое» новым знанием. Задачей Шеллинга и Гегеля стало окончательное замыкание прямой, объединение витков спирали.

4.5.4. Фридрих Шеллинг.

Биография и сочинения. Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг (1775 – 1854) родился в семье лютеранского пастора в Леонберге, Германия. В возрасте 15 лет он поступает на теологический факультет Тюбингенского университета (именно здесь знакомится с Гегелем) и уже через два года получает диплом магистра философии. Итак, философская деятельность Шеллинга началась чрезвычайно рано: сочинение «О «я» как принципе философии» выходит в свет в 1795 году, а за ним следуют «О мировой душе» (1798), «Бруно, или о божественном и естественном принципах вещей» (1802). В 1798 году (в возрасте 23 лет!) Шеллинг становится профессором Иенского университета, где сближается с романтиками (по этой причине философа часто считают «главным» романтиком классического немецкого идеализма).

Популярность Шеллинга стремительно растёт: в 1806 он становится генеральным секретарём Академии изящных искусств, а затем секретарём философского отдела Академии наук в Мюнхене; его считают основным философом Германии. Однако этот статус теряется уже в 1807 году – появляется «Феноменология духа» Гегеля, значительно превосходящая все работы Шеллинга. Мыслитель не стерпел поражения и порвал отношения со старым другом; история рассудила ссору в пользу Гегеля – Шеллинг и его всё более скатывающаяся в мистику философия вскоре оказываются забытыми. Однако мыслитель «всплывает» ещё раз, приехав в 1841 году в Берлин по приглашению университета для чтения лекций и устранения гегельянства. Тем не менее, мистика позднего Шеллинга абсолютно не интересует «бурлящую» в преддверии революции Германию; чтение лекций прекращается в 1846, а философ умирает восемью годами позже в полном забвении.

Обычно в философии Шеллинга выделяют три основных раздела, отражающих, по сути дела, последовательную эволюцию взглядов философа в сторону религии и мистики. Это *философия природы, философия тождества и философия откровения*.

Философия природы. Здесь Шеллинг отталкивается от учения Фихте о порождения «не-

Я» «Я» (см. 4.5.3, Диалектика «Я»); основными вопросами остаются механизм такого порождения и механизм образования эмпирических «я» («не-я»). В качестве исходного элемента Шеллинг берёт Абсолют, который, как мы сейчас увидим, несколько отличается от «Я» Фихте. Абсолют сам по себе не создаёт «я», но порождает природу, а затем (уже опосредованно) всю общественную и культурную жизнь, сознания людей. Итак, в первую очередь появляется природа, но остаётся открытым вопрос механизма этого порождения. Шеллинг выделяет два необходимых условия синтеза: во-первых, синтезу должно предшествовать *абсолютное единство*, в котором *соединены борющиеся противоположности*; во-вторых, должна иметься *цель синтеза*. Итак, всё новое появляется в ходе диалектической борьбы единых противоположностей; изначальное единство означает, что Абсолют можно определить как тождество – тождество всех противоположностей.

Но борьба каких противоположностей ведёт к появлению природы? Здесь Шеллинг неоригинален: это продуктивная сила и пластичная основа (субстрат); продуктивная сила («волевая основа») начинает проявлять свою активность в создании чего-то нового (она, по сути дела, и есть «Я» Фихте), вступая в противоречие с субстратом. Результатом оказывается образование природы, все процессы в которой также подчинены необходимым условиям синтеза, то есть закону единства и борьбы противоположностей. Продуктивная сила Абсолюта достигает новых и новых «вершин» в процессе своей борьбы с субстратом; окончательной целью является образование *наиболее совершенной формы бытия – человека и его культуры*. Однако такое развитие не является эволюционным: постоянно присутствует высшая цель (человек), которая, вообще говоря, постулируется (например, Шеллинг не приводит никаких доказательств того, что человек – высшая форма бытия). На научном языке развитие по Шеллингу *телеологично*, подчинено стремлению к некоей цели; соответственно, высшее не объясняется через низшее – эта идея очень часто встречается в более ранней новоевропейской философии; например, у Лейбница.

Наконец, Шеллинг конкретизирует стадии развития природы: первая связана с видоизменениями за счёт процессов притяжения и отталкивания; вторая – с магнитными, электрическими и химическими взаимодействиями; наконец, третья – с гальваническими явлениями (философ называет эту стадию *органицизмом*). Именно на стадии органицизма зреет индивидуальность. Итак, красивая идея о развитии как результате борьбы противоположностей «разбивается» при столкновении с действительности: гравитационное, электрическое, магнитное и химическое взаимодействия уже не раз выделяли в качестве основных все, кому не лень. Шеллинг лишь добавляет «свежее» открытие – гальваническое электричество, которое в течение недолгого времени действительно считали причиной жизни. Таким образом, найденный механизм не помогает в раскрытии содержания, которое по-прежнему полностью заимствуется у естественных наук (и соответствует их развитию на тот момент, имея слабое отношение к действительности); однако сама догадка оказывается гениальной – остаётся лишь применить её на других объектах, а полвека спустя окажется, что в природе диалектики не меньше, чем в других областях знания. Однако механизм и есть механизм – теоретическое обобщение; ждать появления новых знаний об устройстве природы не стоит.

Философия тождества. Развитие природы в ходе диалектической борьбы противоположностей приводит к появлению человека – мыслящего существа, обладающего самосознанием. Это самосознание (как показал Фихте) не может существовать без природы – объекта своей реализации, – но и природа не может существовать без самосознания, упорядочивающего её и приближающего тем самым к высшему состоянию Абсолюта. Итак, природа и самосознание – материя и дух – образуют тождество; именно это тождество лежит в основе данного раздела философии Шеллинга. Другими словами, существуют два типа проявления Абсолюта – *природный* и *трансцендентальный* (то есть *сознательный*, характерный для человека).

Что же происходит после возникновения духа? Шеллинг выделяет три этапа дальнейшего развития: 1) *от смутного ощущения к продуктивной интуиции* (интеллектуальному созерцанию); такая интуиция есть знание, одновременно порождающее свой объект, что явля-

ется необходимым условием постижения сознательного проявления Абсолюта, то есть человека. Пока ничего нового – об этой форме познания говорил ещё Декарт; хотя остальные этапы также не слишком интересны: 2) *появление категорий* (то есть способов действий, при помощи которых в нашем сознании появляются объекты внешнего мира – это, по сути дела, категории Канта). Наконец, 3) *от рефлексии к абсолютному акту воли*; для этого этапа свойственно формирование полноценного мышления и осознание человеком своего принципиального отличия от природы. Актом воли является теоретическое абстрагирование. Это самое абстрагирование позволяет полностью познать природный мир; но остаётся ещё мир сознания – для его исследования требуется особенно интенсивная интуиция, которая доступна лишь гениальным художникам и особо проницательным философам. Осознание особой роли вторых для философов весьма характерно,☺ а вот убеждённости в особой силе художника представляет собой одно из проявлений романтизма в творчестве Шеллинга.

В завершение философии тождества Шеллинг освещает этические проблемы. В этом вопросе он не создаёт ничего оригинального; свобода, вслед за Спинозой (см. 4.3.2, Свобода и необходимость), рассматривается как познанная необходимость. Но познание необходимости лишь финальная цель; на данный момент важнее достичь «идеального правового строя», который возможен благодаря тому, что дух, стремясь к собственной свободе, вынужден себя же ограничивать (например, остерегаться от безрассудных поступков). Здесь имеет место «самодетерминация», *самоограничение субстанции Спинозы*. Хотя в этом, вообще говоря, никто уже давно не сомневался – абсолютная свобода ведёт к солипсизму, которого все философы так боялись. Нужно понять, как же разумно ограничить себя, дабы не потерять всю свободу; но здесь Шеллинг ясности не внёс.

Философия откровения. Эта часть философии Шеллинга сильно противоречит предшествующим двум; не следует удивляться, так как появление религиозно-мистического учения на месте рационального соответствовало разочарованию мыслителя во многих прежних идеалах. А также, по всеобщему мнению, с комплексом поражения Гегелю, возникшему после появления «Феноменологии духа» в 1807. Итак, теперь Шеллинг отождествляет Абсолют с Богом; материальный мир – отчуждённое порождение Бога, а потому, в полном соответствии с христианскими учениями, природа лишена действительного существования. Единственная форма существования – Бог, который всё время познаёт себя и находится в развитии. Естественным продолжением этих тенденций является обращение к неоплатонизму (см. 2.4.6) и раннехристианскому гностицизму (см. 3.2.2); философ возрождает тезис «всё телесное и чувственное в человеке происходит из природной тени и тьмы».

А из этого извлекаются самые иррационалистические выводы: *логика и разум – негативные функции, а единственная позитивная – вера в Бога*. Мир самостоятелен (независим от воли Божьей) лишь как носитель зла, поэтому всякая свобода есть зло. Налицо почти полное «обращение» философии тождества, которую теперь Шеллинг рассматривает как негативное учение. Недаром такое учение правительство собиралось использовать для подавления гегельянства в Берлине начала 40-х годов XIX века; реакция общества оказалась вполне предсказуемой – лекции Шеллинга провалились.

Итоги. Шеллинг воистину гениально развил не менее гениальную догадку Фихте о синтезе двух противоположных объектов как причине всех явлений; впервые появляется диалектика в современном смысле слова – учение о борьбе единых противоположностей как источнике развития. Шеллинг намечает и общую схему развития Абсолют → материя → дух → Абсолют как тождество материи и духа, которая-то и представляет собой пресловутый круг, так и не полученный Фихте. Точно такая же схема будет использована Гегелем, но на место Абсолюта, по сути дела, встанет абсолютный дух. С одной стороны, произойдёт выбор в пользу идеализма (ведь Абсолют Шеллинга достаточно нейтрален, представляя собой тождество равноправных духа и материи), но, с другой стороны, более конкретные достижения применения диалектического метода будут многократно превосходить довольно жалкие построения Шеллинга. Причина этого достаточно проста – лучшие результаты давал «крен» в

сторону духа, так как естественные науки, составлявшие основу материальной трактовки Абсолюта, в начале XIX века были ещё очень и очень слабы (чему свидетельством вся философия природы). Реальная возможность построения серьёзного материалистического учения о природе впервые возникла лишь в середине XIX века; и тут же была воплощена в жизнь. ☺

Особенности позиции Киселёва. Шеллинг приводится как пример чересчур быстрого развития, не дающего хороших результатов в философии. Как говорит Киселёв, «Шеллинг быстро отстрелялся, а на смену пришёл спокойный, размеренный Гегель, медленно прошедший свою биатлонную дистанцию, но точно поразивший все цели». Это, несомненно, верно – быстрое развитие создало у Шеллинга иллюзии собственного всемогущества, а нарушение величия вызвало истерическую реакцию и привело к полному краху, насквозь религиозной философии откровения. Это, пожалуй, единственный вывод по Шеллингу; круг замкнулся – и все в ожидании Гегеля, автора величайшей философской концепции. ☺

4.5.5. Георг Гегель.

Биография и сочинения. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770 – 1831) родился в Штутгарте в семье крупного чиновника; учился в гимназии, а с 1788 по 1793 на теологическом факультете Тюбингенского университета. Здесь будущий философ увлекался Руссо и был членом политического клуба. По окончании университета работал домашним учителем в разных городах, а в 1801 поселился в Иене, работая в местном университете. Именно здесь появляются первые философские сочинения Гегеля: «Различия между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801) и «Феноменология духа» (1807). В 1807 Иенский университет закрывается по причине наполеоновской оккупации; в течение года философ редактирует газету в Бамберге, а затем, до 1816 года, работает директором гимназии в Нюрнберге. Здесь он пишет свою главную работу «Наука логики» (1812 – 1816). В течение следующих двух лет мыслитель возглавляет кафедру философии в Гейдельбергском университете и, наконец, с 1818 – такую же кафедру в Берлине. В 1817 году выходит в свет «Энциклопедия философских наук», включающая краткое изложение «Науки логики», в 1821 – «Основоположения философии права», а в 1826 – «Философия права». Уже после смерти Гегеля выходят в свет записи его лекций, прочитанных в Берлинском университете, – «Философия истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по истории философии».

Общие замечания. Учение Гегеля чрезвычайно обширно и не заплутать в его дебрях достаточно сложно; ситуация осложняется тем, что почти все основные идеи были сформулированы ещё в «Феноменологии духа», а затем развиты в «Науке логики», «Энциклопедии философских наук», «Философии права» и лекциях. Дабы не повторяться, рассмотрим здесь лишь основные понятия, введённые в «Феноменологии духа», и перейдём к конкретным разделам учения.

Итак, основа всей концепции Гегеля – диалектика, учение о единстве и борьбе противоположностей, впервые возникающее у Шеллинга (см. 4.5.4, Философия природы). Исходное положение – тождество бытия и мышления, из которого, в частности, следует тождество реального и логического миров, характерное для новоевропейского рационализма. Это тождество лежит в основе Абсолюта, являясь одновременно тождеством субъекта и объекта познания. Субъект – познающий дух; объект – продукт перехода понятия в природу, то есть, по словам Гегеля, отчуждения духа, перехода духа в конечное состояние. Здесь возникает определённая путаница в терминах: для Гегеля Абсолют, тождество бытия и мышления это абсолютный дух, а субъект познания – так называемый субъективный дух, который, как мы увидим позже, является этапом становления абсолютного духа. Таким образом, отчуждается совсем не тот дух, который познаёт. Переводя на человеческий язык, субъект – человек, объект – предмет; тождество человека и предмета – некий общий закон мирового устройства. Тогда предмет – результат воздействия этого закона на бесформенную материю.

Гегель заимствует у Канта учение о трёх составляющих сознания – *чувственности, рассудке и разуме*, – однако отводит рассудку сугубо второстепенную роль систематизации

чувственного знания, полагая главной силой человека разум. Именно разум снимает противоположность субъекта и объекта, приходя к философии – раскрытию объекта через деятельность субъекта. Это, в частности, означает, что истина – не состояние, но процесс; разум раскрывается только через снятие противоположности субъекта и объекта, осознавая пройденный путь и полагая собственное знание истинным. Итак, субъект познания – это только рассудочная часть человеческого сознания; существует и высшая его часть – разум, приводящая объект и субъект к синтезу, то есть тождеству; только разум наделён способностью проникать в истинное устройство вещей, стремиться к абсолютному знанию, как знанию об Абсолюте. Не менее важна трактовка Гегелем истины, но об этом пойдёт речь ниже.

Пока же отметим, что в данном случае будут рассмотрены три основные части учения Гегеля: *логика, учение о природе и учение о духе*. Чрезвычайно объёмная логика будет разделена на три составляющие – *учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии*; а учение о духе на разделы, посвящённые *субъективному, объективному и абсолютному духу*.

Учение о бытии. Здесь, в первую очередь, даётся общая характеристика диалектического метода как абсолютно нового по сравнению с известными ранее. По мнению Гегеля ранее были известны три способа отношения мысли к объективности, три способа мышления: 1) *догматизм* («наивное мышление»); 2) *эмпиризм* (то есть простой рассудочный синтез категорий, ведущий к «сухим», бессодержательным абстракциям); 3) *интуитивизм* (то есть непосредственное знание, возникающее непонятно откуда в новоевропейском рационализме). Недостатки всех этих методов вполне ясны; Гегель предлагает новый путь – диалектическое познание.

Такое познание имеет три ступени: 1) *расчленение знания на противоположности*, рассматриваемые фиксированными, не взаимодействующими; 2) *выявление взаимного перехода противоположностей*; 3) *слияние противоположностей, образование синтеза*. Первые два этапа осуществляются рассудком, исходя из чувственных знаний; третий этап доступен лишь разуму. Метод, вообще говоря, гениален и прост – полученное знание необходимо вытекает из исходного; снимается проблема возможной ложности чувственного знания: что бы ни сообщали чувства, будет рассмотрена и эта «точка зрения», и противоположная. Ни одна из возможностей не будет упущена. Остаются технические проблемы – правильно выявить противоположности и создать правильный синтез. Такие проблемы, правда, оказались до конца неразрешимы, что, впрочем, не умаляет важность открытия.

«Наука логики» Гегеля строится на основе категорий – «самых тощих абстракций» (см. 1.4). Категорий этих великое множество, существует даже их специальная классификация; однако рассмотрение каждой категории вряд ли необходимо (и наверняка очень скучно☺). Поэтому обратим лишь внимание на один общий момент: все категории разбиты на триады тезис–антитезис–синтез, что символизирует диалектику всей логической системы. Теперь, не углубляясь в учение, отметим наиболее важные моменты логики, а также одну забавную метаморфозу – случай невыполнения триадной схемы.

Оправдывая название раздела, нужно определить категорию бытие – это непосредственное существование вообще, взятое со всеми возможными предикатами; противоположность бытия – ничто: существование вообще, взятое без предикатов. Синтез бытия и ничто это становление, распадающееся, в свою очередь, на уничтожение и возникновение; синтез последних – так называемое наличное бытие, то есть конкретное понятие (существование, взятое с определённым набором предикатов). Таким образом мы получили две триады: бытие–ничто–наличное бытие, возникновение–уничтожение–становление. Ещё одна триада: количество–качество–мера характеризует взаимный переход количества и качества, заложивший основу одного из законов диалектического материализма (см. 5.4.2, Диалектический материализм). Гегель подробно описывает взаимный переход этих категорий и определяет меру как состояние развития количества и качества, при «превышении» которого происходит скачок в развитии обеих категорий. У Энгельса всё было уже несколько иначе.☺

Наконец, в заключение этого обширного раздела нужно сказать о трёх основных законах логики; сам Гегель не выделял специально именно эти три положения, однако исследо-

ватели сходятся во мнении об их ключевой роли во всей философской системе Гегеля. Итак, 1) *движение мышления от абстрактного к конкретному* (то есть движение должно идти от абстрактных мыслей к конкретным понятиям); 2) *закон единства логического и исторического* (теоретическая последовательность категорий соответствует истории состояний мирового духа); 3) *закон отрицания отрицания*, заключающий в себе сущность диалектического метода: отрицается некая посылка, а затем отрицается сам факт противопоставления, предыдущего отрицания, что приводит к синтезу – новому знанию.

Учение о сущности. Сущность – бытие, рефлектирующее внутри себя; противоположность сущности – явление, объективное обнаружение сущности. Синтез сущности и явления приводит к действительности. Однако основное содержание этого раздела «Науки логики» связано с другим: в своей системе Гегель не следует классическим законам формальной логики. Более того, он их опровергает.

Тождество, по Гегелю, это сходство, имеющее в себе зачатки различий; поэтому прежний *закон тождества* абсурден – абсолютное тождество ведёт к отсутствию развития (ведь последнее возможно только через борьбу противоположностей). По той же причине отвергаются *закон запрета противоречия* (иначе невозможна борьба противоположностей) и *закон исключённого третьего* (иначе невозможен синтез). Вообще, Гегель клеймит формальную логику, полагая её чисто рассудочными закономерностями, тем, что ограничивает возможности рассудка, не позволяет ему, разрешив диалектические противоречия, проникнуть в сущность вещей. Тем не менее, советские исследователи упирают на то, что сама «Наука логики» часто (неявным образом) использует законы формальной логики, а также утверждают, что отмена такой логики вообще была Гегелю не нужна; диалектика с ней прекрасно уживается. Причина такой убеждённости кроется в позиции Маркса, спокойно объединившего формальную логику и диалектику; правда, сделано это было проверенным путём «разведения» областей применимости (см. 5.4.2). Сам Гегель вряд ли мог пойти таким путём, поскольку его задачей было введение нового, ранее неизвестного механизма развития, а именно противоречия с формальной логикой в своё время остановили Канта (см. 4.5.2, Трансцендентальная диалектика). Маркс работал в условиях признания диалектики Гегеля и имел возможности совмещения того, что действительно трудно совместимого.

Учение о понятии. В этом разделе речь идёт о понятиях, а также их комбинациях – суждениях и умозаклечениях. Гегель призывает к максимальности содержания понятий; иначе говоря, форма должна стать понятийной, качественной, содержательной, заменив прежнюю – сухую и бессодержательную; ту, что была предметом формальной логики. Тем самым и логика в целом должна из сухой схемы онтологии превратиться в содержательную дисциплину. Объём понятия не играет существенной роли и, по Гегелю, никак не связан с содержанием: ни обратным соотношением (см. 1.4), ни каким-либо другим. Философ действительно добивается поставленной цели – диалектическая логика становится содержательной (хотя, честно говоря, остаётся такой же скучной, как логика формальная☺).

Забавная метаморфоза логики связана с вопросом о суждениях; по каким-то причинам возникает четыре типа суждений (при всего трёх типах умозаклчений). Сама классификация достаточно скучна и, более того, весьма невнятна – распределение суждений по классам остаётся неоднозначным.

Учение о природе. Как уже отмечалось, природа, по Гегелю, – объект отчуждения духа в материю, то есть ограничение духа материей. Поэтому в природе действует рассудочная логика; тем не менее, философ разделяет в философии природы *конкретное естественнонаучное знание* (то, которое подчиняется формальной логике) и *общие вопросы натурфилософии*, связанные с диалектикой. Хотя, как сейчас будет видно, подобное описание окажется очень и очень наивным.

Итак, основная идея: природа – продукт отчуждения, поэтому здесь отсутствует свобода и царит необходимость. В частности, в природе нет творчества; всё развитие предопределено, что заставляет Гегеля обратиться к старой теории Лейбница о конечности развития ви-

дов (см. 4.3.3, Монады...); Гегель отвергает эволюцию, полагая причиной всякого движения дух. Всё учение о природе подразделяется на три части: *механику*, *физику* и *органику* (то есть органическую физику – биологию), которые занимаются «индивидуальностями материи»; каждая часть должна развиваться в соответствии с одним из всеобщих законов логики: от абстрактного к конкретному, то есть от всеобщего к единичному. Этот принцип действительно реализуется: Гегель определяет время как материализацию категории становления, материю – как диалектическое единство времени, пространства и движения. Однако такие вполне диалектические определения переплетаются с какой-то жуткой метафизикой: например, движение – явление того, что тело одновременно находится и не находится в данном месте (интересно, как это определение согласуется с химическим движением☺).

Далее начинаются ещё более интересные вещи: причина движения – не только дух, но (почему-то) и тяжесть, как свойство материи; огонь – материализованное время (которое ещё совсем недавно было вполне материальным проявлением становления), а свет – налично существующая чистая сила, наполняющая пространство. Тем не менее, стремление ко всеобщему синтезу заставляет Гегеля весьма прозорливо объединить электричество и магнетизм в единый тип взаимодействия. Хотя в целом учение о природе всё равно кажется полным бредом. Не стоит бояться такой трактовки, однако нужно трезво оценивать уровень развития естественных наук в начале XIX века. Никто ещё не знает об атомистической концепции Авогадро, совсем недавно произошёл отказ от флогистонов и теплородов, механика остаётся эмпирической наукой, лишённой теоретических обобщений Лагранжа и Гамильтона, электричество и биология вообще «тайна за семью печатями». Гегель может опираться только на неупорядоченный набор эмпирических знаний; вот он и опирается...

Учение о субъективном духе. Гегель понимает под субъективным духом процесс становления психики человека, его индивидуального и коллективного познания. Этот раздел подразделяется на три части: *антропологию*, *феноменологию* и *психологию*. Антропология – наука о душе, зависимой от материи, то есть человек рассматривается здесь как природное существо; соответственно, исследуются анатомия и низшие отделы психики. Феноменология изучает развитие сознания, связанное с появлением самосознания, то есть пониманием себя как мыслящего существа. Наконец, психология рассматривает стремление души обрести единичность, то есть высшие – индивидуальные – отделы психики. Здесь постулируется, что основой сознания человека являются врождённые категориальные формы.

В принципе, учение о субъективном духе является достаточно абстрактным – Гегель не вдаётся в подробности антропологии или психологии. Для него важно отметить этап развития: начинается процесс, обратный к отчуждению; дух постепенно освобождается от материи. Конечная цель развития – возвращение к исходному состоянию Абсолюта, свободе духа. На этапе субъективного духа происходит осознание собственного отчуждения, без которого последующее освобождение было бы невозможно. Может возникнуть важный вопрос: а как дух может быть свободным, если в природе царит всеобщая необходимость? Причина здесь в том, что дух – творческое проявление Абсолюта (тогда как природа – лишь его отчуждённое проявление); соответственно, дух тоже жёстко ограничен необходимостью, которая одновременно будет его внутренней свободой. Грубо говоря, дух сам по себе находится в своём доме и хозяйничает в рамках собственного понимания правил жизни; дух, отчуждённый в материю, находится в гостях и вынужден подчиняться чужим правилам.

Учение об объективном духе. Личности, появившиеся на этапе субъективного духа, вынуждены сосуществовать в обществе, поэтому следующим этапом освобождения духа является переход в общественное состояние – состояние коллективного сознания. Это состояние ещё не приводит к полной свободе духа, поскольку оно реализуется в отчуждённой форме – правилах, законах, нормах общественной морали; тем не менее, это новая ступень по сравнению с отчуждённой формой субъективного духа – рассудочными категориями и формальной логикой.

Исходя из принципа тождества бытия и мышления, Гегель утверждает принцип: «что

разумно, то действительно, а что действительно – разумно». Поэтому глупо оценивать историю, разделять события на хорошие и плохие; нужно «насыщать» нравственностью государственное право (ведь оно всё равно будет существовать), а не развивать индивидуальную этику (которая так или иначе будет подчинена праву). Итак, право – мораль, ему нужно следовать согласно своей свободной воле; так формулирует свой категорический императив Гегель. При этом принципу разумного эгоизма отводится, как и у Канта, второстепенная роль: он «помогает» категорическому императиву, но не играет ключевой роли сам по себе. Тем не менее, необходимо обратить внимания на различия: Гегель следует принципу *историцизма* – ведь право формируется как накопление исторического опыта государственной жизни, тогда как императив Канта – априорный закон морали, существующий изначально.

Но не мораль является для Гегеля законом развития общества; мораль, всё ещё несущая что-то индивидуальное, должна быть заменена нравственностью как символом единства личного и общественного. При этом нормы нравственности происходят от общего, а не от индивидуального. Соответственно, нравственная субстанция – государство, а её элементы – *семья* и *гражданское общество*. Главой семьи является мужчина, а роль женщины состоит в воспитании детей. Гражданское общество – набор эгоистических личностей, каждая из которых преследует собственные цели и добивается их реализации через деятельность других людей. Государство призвано снять противоречия такого общества (между богатством и бедностью, роскошью и голодом); оно охраняет свободу семьи и руководит гражданским обществом. Итак, государство – осуществление свободы, выражение норм нравственности; но одновременно реализуется и тезис «свобода в служении государству». Религия необходима как обоснование существования государства, однако она не должна определять его законы. Источником развития являются войны между государствами, которые не позволяют им «застывать», останавливаться в развитии (и, в частности, в развитии норм нравственности). При этом Гегель отмечает, что *войны* должны быть *нравственными*, то есть вестись с соблюдением определённых моральных принципов.

Последнее утверждение вызывало особенно негативную реакцию у современников. Хотя и общая картина всеобщего подчинения государству ради соблюдения неких неведь откуда взявшихся норм нравственности на первый взгляд удручает. Но Гегель, вообще говоря, не сотворил никакой крамолы: он лишь честно описал свой идеал общественного устройства, получив образ современного государства. Если смягчить моменты, касающиеся семьи, то результат не будет сильно отличаться от современных США; причём сами граждане такой жизнью вполне довольны. Нормы нравственности безусловно исходят от общества, а вопросы возникают лишь из-за маргиналов: что с ними делать – бороться, игнорировать, перевоспитывать? Но об этом Гегель не думал – его задачей было дожить хоть до какого-нибудь буржуазного государства, а будущие проблемы прогнозировать всегда крайне трудно. Тем не менее, современников подобная перспектива не устроила (что, в принципе, было вполне предсказуемо); вот только обвинения Гегеля в апологии государственного устройства Пруссии первой половины XIX века есть чистые преувеличения. Идеалом Гегеля было буржуазное государство, а не полуфеодальная монархия «на глиняных ногах», установленная в Пруссии после свержения Наполеона.

Учение об абсолютном духе. Наконец, финальной стадией становления духа является этап абсолютного духа, на котором познание человека направлено не на природу и не на общество, но на сущность самого духа. Гегель выделяет три этапа такого познания: искусство, являющееся созерцанием духа в чувственных образах; религию, включающую переживание духа в самоуглублённых представлениях; философию, заключающуюся в мышлении о духе посредством научных понятий. Именно эта схема лежит, по Гегелю, в основе развития всякой культуры: искусство содержит конкретное воплощение нравственности и возбуждает в человеке интерес к содержанию духа; религиозное искусство подводит человека к религиозным чувствам; наконец, философия появляется из религии как стремление к разумному познанию духа.

Схема вполне разумна, но, прямо скажем, не способна хорошо объяснить развитие ми-

ровой и даже европейской культуры. Определяя философию как мышление о мышлении Гегель, по сути, приходит к тому, что всё развитие европейской мысли до Декарта не было философией. Да, некоторые из античных и средневековых философов могут быть отнесены к искусству или религии. Но что делать с Платоном, Аристотелем? И чем считать мифологию – ещё одной религией или чем-то другим? Хотя всё это не умаляет огромный вклад Гегеля в историю философии (он, собственно говоря, стал основоположником этой дисциплины): его лекции по-прежнему остаются важным источником информации и оценок античной, средневековой и почти всей новоевропейской философии.

Итоги. Здесь перечислим лишь конкретные достижения: это принципиально новая логика, которая внесла немалый вклад в логику современную (хотя и от законов формальной логики никто не отказывается). Источником новой логики стал диалектический метод – действительно новое слово в философии и одно из важнейших достижений в её истории. Учение об объективном духе является первой моделью развитого буржуазного государства, которая, к сожалению или счастью, реализуется по сей день. Нельзя забывать о вкладе Гегеля в эстетику и, наконец, первую (причём чрезвычайно удачную) попытку систематического изложения истории философии. В самом начале упоминался также новый подход к проблеме истины; теперь настало самое время для его оценки.

Особенности позиции Киселёва. Именно в связи с Гегелем разрешается большая «антиномия Киселёва»: почему все мы ведём себя именно так, а не иначе – «выходим через дверь, а не через окно или через стену?» Ответ прост и очевиден: в жизни человека реализуются схемы поведения, доказавшие свою эффективность на практике. Такой подход закрепил в философии Маркс (ему, впрочем, Киселёв тоже отдаёт должное), но при чём же здесь Гегель? Судя по всему, имеется в виду подход к нравственности как систематизации моральных норм, выработанных обществом.

Естественно, Гегель объявляется величайшим мировым философом; а причина этого кроется в том, что «он поставил себе задачу: создать великое учение; и сделал это». Короче говоря, «учение Маркса всесильно, потому что оно верно» – и отношение к подобным тезисам должно быть соответствующее. Исподволь приводится и другой аргумент: Гегель проанализировал всё предшествующее развитие философии и объединил лучшие достижения; однако Маркс точно также объединил многие предыдущие достижения, включая диалектику Гегеля. Так кто же всё-таки самый великий?☺ Истории философии вряд ли необходим ответ на этот вопрос.☺

При более конкретном изложении говорится, что Гегель (как и все-все-все☺) столкнулся с проблемой противоречия и решил обратиться к истокам формальной логики – работам Аристотеля. При этом он понял, что древнегреческий мыслитель исследовал не мышление, но логику, созданную незадолго до этого прагматичными софистами для личной наживы, а не поиска истины (см. 2.3.1). Отсюда Гегель почему-то должен решить, что язык – неадекватная форма выражения мысли, а единственная правдивая форма мышления – деятельность, реализация мысли. Так логика стала наукой, а Гегель ввёл принцип тождества логического и исторического. И всё это действительно было, и диалектику Гегель не сам с нуля придумал; вот только реализация мысли и деятельность – не одно и то же. Реализация мысли – работа духа по созданию природного мира; деятельность – труд человека; разговоры о деятельности – «глубокий» Маркс, а вот реальные воплощения понятий – действительно Гегель, наполнивший логику содержанием. Наконец, пресловутый подход к истине как деятельности разума оказался чрезвычайно дальновидным; Марксу оставалось лишь объединить деятельность разума и деятельность тела, заодно «поставив диалектику с головы на ноги» – и впереди открывались новые горизонты.

4.5.6. Людвиг Фейербах.

Биография и сочинения. Людвиг Фейербах (1804 – 1872) родился в Баварии в семье видного юриста; окончил Берлинский университет в 1828 году. Находясь в университете, он,

разумеется, слушал лекции Гегеля, которые были в то время необычайно популярны, а несколькими годами позже сам начал читать лекции в Эрлангенском университете. Вскоре после смерти Гегеля среди обширного течения гегельянцев начинают выделяться правое (идеалистическое) и левое (материалистическое) течения; Фейербах оказывается основоположником и идейным вдохновителем именно левого течения гегельянства. Постепенно он всё сильнее расходится с Гегелем: сначала в оценке общества и государства, истории философии, а затем и в фундаментальных вопросах диалектики и логики; ясно, что и политические взгляды философа начинают «леветь».

Именно по этой причине в середине 30-х годов Фейербаха увольняют из университета, он безуспешно ищет новую преподавательскую деятельность и, отчаявшись, в 1836 году переселяется в деревню. Здесь он занимается изучением природы и создаёт свои основные произведения: «Сущность христианства» (1842), «Основные положения философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1845). Все эти работы вызывают мощный резонанс в предреволюционной Германии, а в 1848 году, с началом революции, философ покидает деревню и читает лекции о сущности религии в Гейдельбергском университете. Однако в политической жизни он не участвует, а с приходом к власти Бисмарка уезжает обратно в деревню. После революции Фейербаха быстро забывают – теперь общественные настроения наполнены пессимизмом и в чести Шопенгауэр (см. 5.2.1); философ не пишет ничего нового, поскольку, вообще говоря, и не знает, как реагировать на происходящее. Тем не менее, он проявляет определённую общественную активность, вступая на исходе жизни (1870) в социал-демократическую партию Германии.

Диалектика, логика и онтология. Как уже говорилось, в течение жизни Фейербах постепенно расходится с Гегелем так, что в конце концов взгляды философов становятся почти полярными. Фейербах отвергает как диалектическую логику Гегеля, считая понятия не существующими в реальности, так и саму диалектику, полагая, что в мире возможна лишь одна противоположность, а всякое развитие приводит к её победе над другой противоположностью, но не синтезу (ведь если всё закончится «снятием» противоположностей, почему не отбросить их сразу?) Аргумент, конечно, забавный, но малосодержательный.☺

Фейербах твёрдо встаёт на почву материализма, но пытается как-то отстраниться от явно абсурдных выводов французских материалистов Просвещения (см. 4.4.3), считавших жизнь одним из механических свойств материи. Соответственно, жизнь объявляется философом действием природы в целом, но не одной из её сторон; человек есть не просто набор атомов, но активный индивид, чьи творческие возможности связаны с производящей силой самой природы. Таким образом, человек предстаёт как единство (но не тождество) бытия и сознания, а истинность оказывается эквивалентна чувственной действительности. Однако опора на чувственное восприятие приводит к полнейшему абсурду, о чём было известно ещё с античности; понимая это, Фейербах пытается «выкрутиться», объявляя критерием существования вещи не само восприятие органами чувств, но что-то другое, причём тоже чувственное.

Этим «что-то» оказывается любовь, понимаемая в самом широком смысле: от любви половой до любви всеобщей и ощущений вообще; так Фейербах просто расширяет понятие чувственного восприятия, дабы некоторые умозрительные объекты всё же «остались» существующими. В попытках какого-то обоснования своего подхода философ много говорит о том, что любовь символизирует единство человека с человеком, олицетворяет стремление к совершенству и является основным принципом философии. Ясно, впрочем, что никакого обоснования здесь нет, да и вообще связать ощущения (скажем, эксперимент) и эмоциональные восприятия, с которыми неизбежно связана любовь, достаточно сложно – они попросту противоречивы. Первые вполне рациональны, вторые – нет; так соединяются объективность и субъективность, приводя, вообще говоря, к хаосу. Однако Фейербаха подобные результаты смущают мало; он скорее интерпретирует их в свою пользу, объявляя концепцию принципиально новой, являющейся не материализмом или идеализмом, но антропологизмом – философией человека. Последнее верно, однако само онтологическое учение оказывается чис-

тейшим метафизическим материализмом – умозрительными суждениями, полностью оторванными от реальности.

Сущность религии. Фейербах рассматривает религию как рефлексию человеческой психики, являющуюся результатом страха перед природой; однако это не просто страх бессилиия перед природными стихиями, но реакция на потребности, которые, по определённым причинам, не могут быть удовлетворены. Соответственно, религия оказывается самопознанием, поиском причин, ограничивающих человека в его активности. Далее философ анализирует процесс развития религии и выделяет несколько этапов: *фетишизм* (поклонение вещам) и *тотемизм* (поклонение животным), *политеизм стихий*, *политеизм очеловеченных стихий*, *монотеизм*. Причиной такого развития является увеличение способностей к абстрагированию и увеличение человеческих потребностей; результатом становится монотеизм, религия Единого Бога, который оказывается представителем родовой сущности человека, отражением всего лучшего в людях. Но в итоге происходит отчуждение: если Бог стал всем, то человек должен стать ничем; религия замещает любовь к человеку любовью к Богу, а веру в собственные силы верой в рай после смерти. Ясно, что такой процесс ведёт к гибели человека, потере его самостоятельности.

Но Фейербах приходит и к другому выводу: религию нельзя просто отменить, она будет жить до тех пор, пока не все потребности человека удовлетворены; нужно сделать всех людей счастливыми, а до этого: заменить стремление к Богу как человеческой сущности стремлением к счастью человечества. Итак, нужна новая религия – антропоцентризм, религия человека. Действительно, именно этот путь реализуется на практике: христианство утвердило в Европе монотеизм, затем появляются деизм Декарта (см. 4.3.1), философский спиритуализм Беркли (см. 4.2.4) и, наконец, гегелевский идеализм (см. 4.5.5). Далее должен последовать *атеистический антропоцентризм*; чей атеизм заключается в отрицании всех предшествующих религий, понимающих под Богом родовую сущность человека. Тем не менее, антропоцентризм остаётся своеобразной религией, которая не противоречит человеческой сущности, может быть сохранена и является необходимым условием достижения счастья.

Этика антропологизма. Основой этой этики является *гуманизм*, дополненный опорой на чувственность – голос ощущения объявляется Фейербахом первым и единственным категорическим императивом. Основа морали – стремление человека к максимально полному чувственному счастью, которое, однако, заключается как в полноте ощущений, так и в стремлении к познанию. И здесь новая религия внезапно сближается со старыми: полное чувственное счастье Фейербаха мало отличается от небесного, райского блаженства христианства; таким образом, идеалы схожи; разнятся только средства их достижения.

Но, ставя человека в центр новой религии, философ вынуждён обожествить и отношения между людьми; выдвигается принцип «человек человеку Бог», а лучшим типом человеческих отношений является, почему-то, половой акт, позволяющий наилучшим образом познать сущность другого человека. Итогом развития человеческого общества Фейербах считает коммунизм – потребность людей друг в друге и всеобщая любовь, а путём, ведущим к коммунизму, – дружбу всех людей без различия пола. Наконец, провозглашается принцип разумного эгоизма: цель человека – личное счастье, которое невозможно без счастья других.

Антропологизм вносит новые мотивы и в гносеологию Фейербаха: как уже отмечалось, основным принципом является сенсуализм, однако философу приходится признать, что в этом случае форма сугубо субъективна, а содержание, причина ощущений объективно. Значит, для получения какого-то «нормального» знания требуется исследовать причину ощущений, человеческую природу; а лучшим средством в этом случае является, по Фейербаху, половой акт. Таким образом, высшей формой познания является половой акт и, следовательно, важную роль в познании играют эмоции. А кто-то ещё говорит, что Фрейд первым занимался вопросами сексуальности. ☺

Итоги. Фейербах создаёт очень своеобразную картину мира – на первый взгляд она

кажется полным бредом: почти не обоснованная «отмена» диалектики и гносеология, приводящая к абсурдным выводам о высшей форме познания.☺ Тем не менее, в этой концепции содержится и ряд весьма интересных моментов: во-первых, вопрос о содержательности понятий далеко неоднозначен, а позиция Гегеля имела под собой лишь принцип тождества бытия и мышления, который, как известно, философ постулировал. Во-вторых, оригинально учение о сущности религии как рефлексии на неудовлетворённые потребности является, безусловно, точным; однако причисление к религии новоевропейской философии весьма сомнительно. Вероятно, правильнее будет говорить о том, что религия как форма рефлексии сменяется на науку и философию как другую форму рефлексии, причём итогом станет не антропологизм, но несколько более реалистичные (и разумные) идеалы.

Особенности позиции Киселёва. Основное внимание уделяется критике диалектики, которая, действительно, оказывается основным вкладом Фейербаха в философию; именно критика диалектики и материалистическая трактовка онтологии становится стимулом и предпосылкой философии Маркса. Вопросы антропоцентризма и сущности религии почти не освещаются, что, вообще говоря, не оказывается большой потерей.☺

Литература:

1. История философии: Запад – Россия – Восток, часть 2 (XV – XIX вв.); под ред. Мотрошиловой.
2. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII века.
3. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века.
4. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века.