

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ XVIII–XIX ВВ. О НАУКЕ

Рефлексия Канта над ньютоновской наукой

С тех пор, как в Европе в конце XVII в. стало формироваться новое знание в виде науки, отделившейся от философии, философия начала искать в науке материал для своих размышлений, ориентироваться на науку, складываться как своего рода «наукоучение». Как прежде философия ориентировалась на религию, так в Новое время её ориентиром стала наука. Философия должна была раскрыть истоки формирования науки, процесс её движения и развития, критерии её истинности. Это означало, что философия давала науке метод познания. Ф.Бэкон считается родоначальником такого подхода; его дело продолжил Т.Гоббс и другие. Затем эта традиция перешла к немцам. Если английские философы оценивали науку главным образом в плане индивидуального познания, то немецкие исходили из понимания науки как доминирующей общественной духовной структуры. В то время как философия объясняет, как существует и развивается наука, становится методом последней, наука в свою очередь оказывает влияние на философию, в известной мере определяя её логику.

Иммануил Кант, первый в Германии и в Европе, подошел к науке как к образцу теоретического знания, шире – знания вообще. Его задачей было осмыслить сущность научного знания; при этом, однако, эта задача выходила за рамки науки и превращалась в задачу определения начал мышления и бытия вообще. Кант воспринял от науки Нового времени, успешно просуществовавшей уже более 100 лет, представления о её объекте – механическом макрообъекте – движущемся с небольшой скоростью, а также представления о пространстве и времени как пустых вместилищах перемещающихся тел. Им был воспринят и феноменологический подход Ньютона. И самое главное – Кант обратил внимание на экспериментальный характер науки. Философская рефлексия, направленная на осмысление всех этих феноменов, способствовала рождению новой – кантовской – философии.

Одной из причин создания «Критики чистого разума» явилось как раз признание решающей роли эксперимента в научном познании. Конечно, собственно-философские размышления Канта о знании *a priori*, о *вещи самой по себе* и т. д. складывались, по-видимому ещё раньше (или одновременно) – с осмысления системы Вольфа в плане соотношения реальных и логических оснований, с оценки выводов Юма об опытном и логическом знании, с раздумий над аристотелевским делением знания на *a priori* и *a posteriori*; но все это было сплетено с оценкой эксперимента. Именно изменение предмета в эксперименте натолкнуло Канта на мысль о предмете знания как предмете возможного опыта, когда сам предмет в соотношении с предметом возможного опыта выглядит как находящаяся за пределами опыта вещь сама по себе.

Раздумья над экспериментом обуславливали появление и других важных понятий в философии великого немецкого мыслителя. Почти с самого начала первой «Критики» среди таких понятий – «данность» предмета наряду с познанием а priori.

Напомним то, что знают все: Кант не сенсуалист и не рационалист; чувственность и рассудок составляют у него два различных начала, два источника познания. В чувственности предметы даются, а рассудком они мыслятся, т. е. созерцания переводятся в понятия. Однако внимательный анализ этой ситуации свидетельствует о том, что у Канта это более сложный процесс.

Поставим вопрос: как, по Канту, предметы нам даются? Сначала мы получаем разрозненные ощущения благодаря пассивному восприятию, но их надо объединить, синтезировать. Какая способность осуществляет такой синтез? Это не пространство и время, т. к. ощущения лишь объединяются в пространстве и времени. Объединяет их продуктивная сила воображения. Так, например, мы получаем ощущения твердости, цвета, запаха, формы от какого-либо предмета; способность воображения как бы соединяет их все, как будто «строит» (мысленно) этот предмет из ощущений как из кирпичиков в соответствии с тем, что созерцается. Что раньше – созерцание или построение? Если мы уже созерцаем предмет, то зачем его строить? С другой стороны, как мы можем его созерцать, если ощущения еще не соединены, предмет не «построен»?

Эту созидательную силу можно увидеть на математических объектах, хотя здесь нет ощущений как таковых и налицо лишь чистое созерцание. Речь идет о (мысленном, а затем и на бумаге) построении объекта. Странно, но мы его созерцаем как «данный» тогда, когда мы его созидаем, «строим». Одновременно мы получаем о нем знание. Кант говорит: «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* её мысленно, не можем мыслить окружность, не *описывая* её, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий...»¹.

В данном случае мы получаем знание (т. е. мыслим) о линии и т. д., когда мы её описываем, т. е. строим. Понятие соответствует предмету, который нам дан в созерцании, но он дан тогда, когда он строится.

Но, может быть, такая «данность» относится только к математическим объектам, по отношению к которым и ощущений-то нет? Может быть, нематематические предметы «даны» нам через ощущения и там нет никакого объединения (=построения)? Дальнейшее рассмотрение убеждает в том, что созидательная сила относится ко всем предметам. Так, «понятие о собаке означает правило, согласно которому моя способность воображения может нарисовать облик четвероногого животного в самом общем виде...»². И «если я, например, превращаю... эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, то... я как бы *рисую* очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве»³.

Мы видим, что каждый раз знание возникает тогда, когда мы *строим* предмет, но тогда же возникает у нас не только знание, но и созерцание. Мы созерцаем предмет, когда строим его. Опять-таки: может быть, мы сначала созерцаем, а потом уже строим? Однако зачем нам строить предмет, если он уже дан и может созерцаться? Создается впечатление, что предмет дается только посредством созидания, без него он не дан. И еще одно: он дан в чувственности, но создается продуктивным воображением, а оно принадлежит

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. М., 2006. С. 229.

² Там же. С. 259.

³ Там же. С. 239 (курсив мой. – Т.Д.).

рассудку, хотя и не совсем законно. Ведь дело в том, что к рассудку относятся не только понятия и категории, но и эта самая продуктивная способность воображения, которая, как синтез, по определению Канта, слепа: «... именно синтез есть то, что, собственно, из элементов составляет познания и объединяет их в определенное содержание... Синтез вообще, как мы увидим далее, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой функции души...»⁴. А рассудок не может быть слепым – это чувственность слепа. Кант пытается прояснить вопрос и говорит о том, что такое синтетическое созидающее действие есть первое действие рассудка на чувственность и основание всех других воздействий его.

Из этого можно сделать вывод: действует, созидает предмет рассудок (продуктивная сила воображения); но рассудок занят в данном случае не совсем своим делом, т. к. синтезирует (создает) предмет чувственности: «... связь (conjunction) многообразного вообще никогда не может войти в нас через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания. Ибо она есть акт спонтанности способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь – сознаем ли мы её или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным – есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами?»⁵ Сначала предмет создается, а потом уже может созерцаться как данный: созерцается, когда дан, а дан, когда создан?

Итак, с данностью дело обстоит не так просто. Исходя из этого, и Фихте впоследствии, и представители Марбургской школы сделали вывод о том, что никакой «данности» нет, её заменяет «заданность» или же, как у Фихте, практическое деяние. Но у Канта есть именно «данность», и мы видим, что эта «данность» наполовину «созданность». Как нам кажется, принцип созидания объекта познания (Кант его позже назовет «конструированием») – результат восприятия действия, совершаемого ученым-экспериментатором. В эксперименте он совершает с предметом различные действия, изменяет его; эти изменения происходят по определенному мысленному плану, когда предмет как бы мысленно конструируется, строится (так, как мы строили прямую линию).

Пока речь шла о конструировании, воссоздании единичных предметов. Но у Канта речь идет и о более сложном конструировании. Однако прежде, чем перейти к нему, следовало бы остановиться на самом эксперименте как действии.

Эксперимент в качестве существенного признака новой науки появляется вместе с её становлением. Во всех уголках Европы ученые начинают ставить эксперименты. Надо заметить, что в ходе эксперимента устанавливается не только связь субъекта с объектом, но и особая связь субъектов-экспериментаторов. Так же, как человек не может существовать вне общества, ученый не может экспериментировать «в одиночку», не сообщая о результатах своих экспериментов другим исследователям. Сообщения и обсуждения проводятся на заседаниях (созданных в конце XVII в.) академий наук, а также в письмах. Переписка начинается в первые десятилетия XVII в. в невидимом колледже («*La République des Lettres*»). Она продолжается и далее; возникает письмо особого типа, можно назвать его «ученым письмом»,

⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 171.

⁵ Там же. С. 201.

где пишут не только о житейской ситуации, но описывают эксперименты, их результаты и связанные с ними проблемы. При этом оказывается, что в ученых письмах с предметом происходят такие волшебные превращения, которых не было бы без этого письма. Ведь когда один ученый описывает другому, что он сделал, сообщение начинает приобретать другой характер. Так, автор не может рассчитывать на живое восприятие, ему требуется воображение адресата. Далее словесное описание начинает сопровождаться рисунками, графиками, чертежами, схемами, т. е. слово постепенно заменяется графическим, геометрическим изображением. И, наконец, самое важное: при описании реальный описываемый предмет превращается в объект идеальный, идеализованный, который не совпадает – и в принципе не может совпасть – с предметом реальным (превращение, например, предмета в точку, а пространства в пустоту). Самое трудное состоит в том, чтобы объяснить, почему графики, начертанные на бумаге, и расчеты, произведенные чисто математически, в конечном счете совпадают с реальной действительностью. Не могут совпасть – и всё же совпадают!

Так, расчет полета артиллерийского снаряда показывает, что он приземлится в точке В (если он отправлен из точки А с определенной скоростью) – и он попадает именно туда (с учетом, конечно, опять-таки мысленных корректировок). Выходит, что эксперимент, проделанный в уме, мысленный эксперимент с идеальным объектом в конечном счете описывает поведение реального предмета. Почему это так? Да потому что мысленный и реальный эксперимент – две стороны экспериментирования, и один невозможен без другого. В мысленном эксперименте реальные свойства реальных предметов экстраполируются на бесконечность (удалите из тел протяженность, форму и вес, и они превратятся в математические точки; удалите из пространства все, что препятствует движению, в том числе воздух, – и оно превратится в пустоту). Реальный же эксперимент – это проекция характеристик бесконечности, т. е. всеобщности на конечный объект.

Эксперимент вообще – детище науки нового времени; мысленный эксперимент – продукт такого феномена, как ученое письмо.

Переписка в середине XVII в. **очень оживленна**; переписываются Спиноза и Лейбниц, Паскаль и Ферма, Арно и Вольф и многие другие. Возникают даже своеобразные «центры» переписки: М.Мерсенн во Франции и Г.Ольденбург в Англии. Вместе с письмами развивается и мысленный эксперимент. Без письма не развился бы мысленный эксперимент, а без него был бы невозможен эксперимент реальный.

И если теперь поставить вопрос, какой из них был раньше, то мы должны ответить, что они шли и идут параллельно. Тот, кто принимает за исходный реальный эксперимент, считает себя материалистом (например, К.Маркс, у которого эксперимент в целом, и прежде всего реальный, становится частью целостной практической человеческой деятельности). Тот же, кто выбирает мысленный эксперимент (Кант, например), считает себя идеалистом, и у него единичный предмет интерпретируется в свете всеобщего идеального объекта. Нам кажется, что именно в эксперименте, точнее – в мысленном эксперименте скрыта тайна априоризма Канта. Для доказательства этого надо осмыслить понятие схемы.

Уже говорилось о том, что «данный» предмет возникает для нас как данный в процессе мысленного, а затем и реального построения. Но оказывается, сконструировать можно... сам способ конструирования. Это возникает тогда, когда мы, например, представляем такое странное число, как число

вообще. В данном случае мы не можем представить образ этого числа (как, например, числа 3 или 5); мы должны сосредоточиться на таком действии, как постепенное прибавление единицы к единице, затем ещё единицы и т. д. Собственно, так получается не число вообще (его нельзя представить), а представление о *способе получения* такого непредставимого предмета, или о методе, как говорит Кант. Его он и называет «схемой».

Прошлые и современные критики темы продуктивного воображения относятся к понятию «схемы» весьма скептически. А между тем в ней, как нам кажется, скрыты «тайна и исток» априоризма Канта: «Если же я мыслю только число вообще, будет ли это пять или сто, то такое мышление есть, скорее, представление о методе, каким представляют в одном образе множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который (в последнем случае) [когда я мыслю тысячу], я вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление о *всеобщем* способе, каким способность воображения доставляет понятию его образ, я называю схемой (для) этого понятия»⁶. По Канту, образ есть продукт эмпирической способности воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori. И дальше Кант разъясняет: «В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т. п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве»⁷.

О чем во всех этих высказываниях идет речь? Речь идет о всеобщем способе построения объекта, или лучше – о способе построения *всеобщего* объекта. Но что такое всеобщий объект? В действительности это тот способ, которым мы *мысленно* строим предмет, независимо от его особенных характеристик; например, зная, что в треугольнике три стороны и три угла, и независимо от того, острые они или тупые, мы имеем в виду только эти два признака – углы и стороны – и соединяем их мысленно. Если бы мы представили какой-либо конкретный образ, он был бы ограничен частью объема; чтобы относиться абсолютно ко всем треугольникам, мы должны просто описывать способ соединения трех углов тремя сторонами. В данном случае мы воспроизводим свой способ воспроизведения – и это не образ, а *действие* (конструирование).

Оказывается, что способ действия (метод) мы можем воспроизводить не только по отношению к математическим объектам, а по отношению... ко всяким предметам. Так, я мысленно воспроизвожу – по самым существенным точкам, т. е. *схематично*, – дом, безразлично, с соломенной он крышей или с черепичной, двухэтажный или одноэтажный и т. д.; как всеобщий он выступит только в том случае, если я мысленно возвожу его в качестве убежища от непогоды. А схематичность означает здесь как раз то, что я возвожу крышу, стены, окна, дверь – безразлично какие. Схематизм означает схематичное воспроизведение по самым существенным точкам нашего способа его построения. Дело, таким образом, касается не только предмета, но *способа воссоздания* в схематичной форме этого предмета. Именно здесь, в способности мышления кон-

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 259 (курсив мой. – Т.Д.).

⁷ Там же. С. 259.

струировать сам способ конструирования таится разгадка а priori. Ведь а priori есть всеобщее и необходимое, т. е. внеопытное знание, а знание мы получаем тогда, когда строим предмет. Но если говорится о всеобщем предмете, то это не что иное, как построение самого способа построения, и оно не может быть никаким иным, кроме как мысленным построением.

Мысленный эксперимент, мысленное построение и выступает для Канта как не вытекающее из эмпирии и потому всеобщее действие. Мышление становится демиургом действительности, а человек – активно действующим существом. Тайна а priori открыта в способе (мысленном) деятельности, в схематичном мысленном действии, в схеме.

Хотя Кант исходил как будто из реальных экспериментов – во всяком случае всё «Предисловие ко 2-му изданию» посвящено именно им, в сущности, его гораздо больше интересовал мысленный эксперимент, который он считал действием, составляющим сущность мышления. Как раз потому, что реальный эксперимент в его связи с мысленным скрывается как бы в туманной дали, Кант считает, что тайну схемы нам никогда не удастся выманить у природы и разгадать. Действительно, без учета мысленного превращения предмета в соответствии с его реальным изменением первое предстает как загадочная и совершенно не связанная с эмпирией способность мышления давать знание во всеобщей форме. На самом деле это, действительно, способность мышления, но связанная с реальными действиями.

Здесь надо отметить, что сам Кант нередко называет этот всеобщий способ конструированием. Когда он отличает философское познание от познания математического, особенно в разделе «Трансцендентальное учение о методе», он пишет о том, что «для конструирования понятия требуется не *эмпирическое* созерцание, которое, стало быть, как созерцание есть *единичный* объект, но тем не менее, будучи конструированием понятия (общего представления), должно выразить в представлении всеобщезначимость для всех возможных созерцаний, подходящих под одно и то же понятие»⁸. Речь идёт о конструировании треугольника, но в такой же степени можно отнести это объяснение, как мы пытались показать выше, к конструированию понятий дома, собаки и т. д. Иными словами, конструирование как мысленное построение предмета во всеобщей форме есть основа для получения знания о всех предметах данного класса.

За последние два десятилетия к такому пониманию достаточно близко подошли некоторые зарубежные авторы, хотя их подход всё же отличен от нашего. В философии Канта выделяются репрезентативные и конструктивные способы исследования; под репрезентативным понимается представление предмета знания через что-то другое, например, вещи самой по себе через явление. Конструктивный же способ признаётся конструированием (построением) предмета познания. Последний подход считается более плодотворным, т. к. он включает в процесс познания активность субъекта. Так, известный американский философ Т.Рокмор в своей книге «Кант и идеализм» говорит о том, что влияние Канта на дискуссии о репрезентационализме и конструктивизме неоспоримо; ему принадлежит заслуга разработки соответствующей тематики. Он утверждает, далее, что, хотя сам Кант никогда не употреблял термина «конструктивизм» (мы показали, что термин «конструирование» он употреблял. – *Т.Д.*), фактически эта концепция присутствует и даже становится более сильной, чем репрезентационализм в «Критике чистого разума». Под конструкционизмом Рокмор имеет в виду взгляд, который известен

⁸ Кант И. Критика чистого разума. С. 905–906.

как «коперниканский переворот», то есть процесс соотношения не знаний с предметами, а предметов (явлений) со знаниями: «Этот переворот связан с перенесением в метафизику научных моделей»⁹. «Конструирование – это признание, что необходимые условия знания сводятся к тому, что познающий субъект создаёт объект его познания как необходимое условие знания»¹⁰. Это означает, что «мы познаём в предметах то, что сами сконструировали»¹¹.

Объяснение Т.Рокмора близки нашим объяснениям. Другие авторы, например, немецкий философ и психолог Э. фон Глазерсфельд также полагает, что знание в системе Канта строится на основе конструирования, но это мнение укрепляет позиции агностицизма и скептицизма: «Тот мир, который мы конструируем, по Канту, не соответствует вне нас существующему миру»¹².

На фоне упомянутых точек зрения выделяется мнение российского философа В.А.Лекторского о конструировании как об «идеальном эксперименте», который полагает, что «конструирование предметов познания, в том числе и у Канта, это установка, типичная для Нового времени и обусловлена господствующим положением науки в системе духовного производства этой эпохи»¹³.

Наше объяснение отличается от всех приведённых тем, что конструирование, за которым, на наш взгляд, скрывается мысленный эксперимент, признаётся духовно-практическим действием, на основе которого формируется знание.

Имеет смысл затронуть ещё один вид человеческой деятельности, который Кант признает, правда, косвенно, в связи с существованием вещи самой по себе. Можно рассматривать последнюю, как её и рассматривает большинство исследователей, как нечто непознаваемое. Поскольку она выходит за границы знания, постольку она – непознаваема. Но возможно ещё одно толкование. Вещь сама по себе оказывается предметом не познания, а совсем иного, нетеоретического отношения к ней. Приведем слова самого Канта: «И вот после того, как спекулятивному разуму отказано в каком бы то ни было продвижении вперед в этой области сверхчувственного (вещи самой по себе. – Т.Д.), в нашем распоряжении всё ещё остаётся попытка установить, не может ли этот разум в своем практическом применении найти данные для определения трансцендентного понятия разума – понятия безусловного и, сообразно с устремлением метафизики, именно таким образом выйти за пределы всякого возможного опыта посредством наших, но уже лишь *практически* возможных познаний a priori»¹⁴.

Известно, что сфера практического у Канта – это область нравственного. Но не только. Во второй «Критике» есть ещё понятие технически-практического, под которым имеется в виду всякое умение (делать руками какие-либо вещи). Оказывается, далее, Кант задумывается над тем, нельзя ли приписать трансцендентным понятиям объективную значимость. Причем, поскольку речь идёт о выходящих за пределы опыта предметах, думает он об объективности в собственном смысле слова, что подтверждается его словами: «Но для того, чтобы приписать такому понятию *объективную значимость* (реальную возможность, тогда как первая возможность была только

⁹ *Rockmore T.* Kant and Idealism. Yale Univ. Press, 2007. P. 9.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 201.

¹² *Glaserfeld E. von.* Einführung in den radikalen Konstruktivismus. München, 1998. S. 196.

¹³ *Лекторский В.А.* Кант и философия Запада // Иммануил Кант. Наследие и проект. М., 2007. С. 430.

¹⁴ *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. I. М., 2006. С. 23 (курсив мой. – Т.Д.).

логической), требуется нечто большее. Однако это большее не обязательно искать в теоретическом познании, оно может быть заключено также в практических источниках познания»¹⁵.

Как видим, Кант признает по отношению к вещам самим по себе не теоретическое, а определенное практическое отношение. Отрицание познавательного отношения в данном случае означает утверждение иного отношения, причем сам Кант указывает на то, что это отношение может быть практическим. Но в чем оно состоит? Одно из объяснений заключается в том, что познанию можно противопоставить *понимание*, когда свойства предмета не включаются в мышление, а противостоят мыслящему субъекту как принадлежащие самостоятельному, автономно от познания существующему объекту. Тогда приходится признать: субъект *со-существует* рядом с таким объектом. Разум в этом случае оказывается не разумом познания, а разумом понимания, это не одно и то же, т. к. понимание включает в себя не-понимание, учитывая тот факт, что предмет не погружается целиком в мышление, а сохраняет свою отстраненность от познающего субъекта. Остается в нем что-то непонятное (не входящее в понятие). Кант признает это, утверждая в то же время, что познание формируется в установке на это непонятное (вещь саму по себе): мы формируем знание не в соотношении с вещами, поскольку мы их знаем, а с вещами, поскольку мы их не знаем.

Можно предположить, что с предметом, не включенным в познание, познающий субъект связан не одним свойством – мышлением, а всем своим бытием. Человеческое же бытие состоит из теоретического, нравственного, эстетического и других подходов к миру. Совокупность всех этих подходов и можно считать практическим отношением. Подобное толкование, конечно, находится на границе «Критики чистого разума», но вполне допустимо. И если предмет возможного опыта понимается как преломление объекта через призму духовно-практического деяния (мысленного эксперимента) и мышления, то вещь сама по себе должна пониматься как предмет возможного целостного практического отношения человека к автономному объекту. Теория у Канта становится оборотной стороной практики в широком смысле слова.

Так понимание человека как активно действующего существа, а с другой стороны, осмысление эксперимента и конструирования в познании сливаются в одной точке, обуславливая существенные ходы и понятия «Критики чистого разума».

Принцип конструирования как основу получения знания воспринимает от Канта Фихте, подхватывающий эстафету наукоучения.

Наукоучение Фихте. Его проблемы и задачи

Фихте был следующим за Кантом немецким мыслителем, обратившим внимание на то, что материалом для философских размышлений служит наука. Для него наука, как и для Канта, – образец теоретического мышления и образец мышления вообще. Только проанализировав, как развивается наука, можно объяснить, какими закономерностями обладает мышление, сознание. Фихте сразу же объявляет свою философию «наукой о науке», «наукоучением», придавая ей, следовательно, более высокий статус, чем сама наука. Именно наукоучение даёт наукам (науке вообще) обоснование, объясняет, как она движется, с чего начинается, чем укрепляется. Кроме фи-

¹⁵ Кант И. Критика чистого разума. С. 29.

лософского обоснования, по Фихте, здесь не может быть никакого другого; оно исчерпывает всё человеческое знание и определяет всё, что человек может знать не только на теперешней стадии своего существования, но и на всех последующих ступенях. Тем самым он возводит свое учение в ранг вечного, и это, к сожалению, достаточно распространенное мнение о своей системе многих философов.

Кантом были выделены начала, источники научного и вообще всякого знания – созерцания и понятия, чувственность и рассудок. Фихте не принимает выделенных Кантом начал; в то же время он не может исходить из оснований, которые дает формальная логика, т. к. она, как показал уже Кант, берет свое содержание откуда-то извне, а требуется, чтобы речь шла о самом содержании. Оно отыскивается Фихте не в понятии и не в чувственности, а в интеллектуальном созерцании; с ним тесно связано сознание познающего субъекта, Я, точнее – самосознание. Обоснование первоначала, самого первоначального основоположения у Фихте ведется несколькими путями, чтобы показать, что они все ведут к одной цели.

Исходным для него становится действие Я абсолютного – присущее трансцендентальному субъекту; к признанию этого его привело убеждение в творческой силе человеческого духа, а также уверенность в том, что именно человек служит причиной всех изменений, происходящих в природе (как он выскажется в работе «О достоинстве человека»). Толчком к действию становится желание человека создавать новое, сначала, конечно, духовно, а затем и реально. Эта мысль прослеживается во многих сочинениях Фихте, в том числе в «Лекциях к немецкой нации», где утверждается, что каждый человек обладает собственными способностью и стремлением к творчеству, именно это позволяет воспитывать молодое поколение без всякого насилия. Все это побуждает Фихте искать такое основоположение, которое постепенно привело бы к признанию действия главной особенностью духа.

Зададимся вопросом: как открыть основание любой науки? Раз речь идет о научном мышлении, то как отыскать основу мышления вообще? Вероятно, с ней должен быть связан мыслящий субъект; но в какой форме представить такое свойство мыслящего субъекта, чтобы оно действительно было основой, основоположением? И Фихте предлагает путь от эмпирии к чистому мышлению. Эмпирические факты понятны всем; если мы возьмем, например, положение $A=A$, то оно считается бесспорным. При этом важный момент заключается в том, что здесь утверждается связь A и A , которая безусловна без всякого дальнейшего обоснования. Эту связь можно обозначить через X . Но судит об этой связи и о том, что она дана через наличие A , – сам познающий субъект. Из этого Фихте делает вывод: «Таким образом Я через посредство X полагает следующее: *A есть в наличности для судящего Я безусловно и исключительно в силу его положенности в Я вообще*, т. е. им полагается, что в Я – будет ли оно преимущественно полагающим, или судящим, или ещё каким – есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остаётся одним и тем же. И безусловно полагемое X можно выразить также следующим образом: $Я=Я$; Я есмь Я»¹⁶. Далее, по Фихте, следует вывод: Я есть Я, Я существует. И, по его мнению, именно это положение полагается первым безусловно. В отличие от $A=A$ $Я=Я$ имеет безусловное значение, поскольку именно познающий, мыслящий субъект мыслит и саму связь X , и $A=A$, в котором эта связь утверждается. Так мы приходим к утверждению субъекта, Я. Связь утверждается в Я, и Я также должно утверждаться. Но как Я существует?

¹⁶ Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 76–77.

Дальше следует тот вывод, который, по мнению Фихте, не высказывал никто до него, и это так и есть: Я не просто существует в виде наличного бытия; для того, чтобы оно могло существовать и судить, надо, чтобы оно полагало свое собственное существование.

Фихте повторяет: $A=A$ – это суждение, а суждение представляет собой некоторое *действие* человеческого духа. В основании же этого действия лежит X, связанный с «Я есмь». Теперь Фихте делает не совсем, на наш взгляд, доказательный вывод: следовательно, Я полагает само себя, и оно есть только благодаря этому самополаганию, т. е. деянию. Не совсем доказательно – потому, что Я может существовать изначально, не полагая самого себя, а только полагая нечто другое. Во всяком случае, у Канта было именно так.

По-видимому, к такому неочевидному выводу Фихте подталкивает изначальное убеждение в действенном характере человеческого духа – деяние есть его сущность, все возникает посредством деяния. И как раз исходя из этой философской предпосылки он выводит следствие: «То бытие, (сущность) чего состоит единственно в том, что оно полагает себя самого, как сущее, есть Я, как абсолютный субъект. Поскольку оно полагает себя, оно есть, и поскольку оно есть, оно полагает себя»¹⁷. На этом основании Фихте вводит понятие *дела–действия* – *Tathandlung*: Я совершает действие, оборачивающееся делом по созданию самого себя. Надо сказать, что к утверждению деятельности и самодеятельности в качестве первого основоположения всякого знания основателя наукоучения подталкивает также усмотрение в науке такого акта, как конструирование. Здесь Фихте идет вслед за Кантом, будучи убежден полностью (а не наполовину, как Кант), в том, что научный объект существует только тогда, когда он конструируется. Предвосхищая доказательства представителей Марбургской школы, философ уверяет: предмет мы имеем только тогда, когда создаем, конструируем его, хотя можем этого не осознавать. Кант обвиняется как раз в том, что для него предмет в такой же мере дается, в какой воссоздается. Фихте же считает, что предмет всегда воссоздается и без этого не существует для нас. Воссоздается предмет и в науке. Вследствие этого, согласно Фихте, не имеет смысла говорить о какой-то вещи самой по себе – предмет познания создается мышлением, для мышления и в мысленной же сфере, хотя затем выносится из неё в сферу чистого созерцания. То же относится и к самому создающему субъекту – он тоже создается, причем как создающий.

По этой же причине разум сначала выступает в своей практической, а затем в теоретической ипостаси; он вначале действует, а потом познает. В этом пункте Кант, по мнению Фихте, также был непоследователен. Ориентируясь на науку, Фихте утверждает, что ученый начинает вовсе не с ощущений – ощущения в системе Фихте появятся позже, как факты сознания – а с собственных конструкций, при сопоставлении их с предшествующими конструкциями более ранних мыслителей; и научная мысль движется вперед не под воздействием ощущений, а под влиянием собственной потребности создавать новое.

Наука – это потребность познавать новое; новое – результат желания субъекта создавать новые объекты, а в основе этого лежит потребность чистого действия по созданию абсолютного Я.

Немецкий философ категорически отрицает предположение о том, что, возможно, Я все же существует раньше своего действия: «Я возникает первоначально для самого себя впервые лишь через этот акт и только через него, через действия на само действие, каковому определенному

¹⁷ Фихте И.Г. Основа общего наукоучения. С. 79–80.

действию не предшествует никакого действия вообще»¹⁸. Этот тезис никак не доказывается, если не считать доказательством то, что таково оригинальное убеждение философа и что, по его собственным словам, оно не может быть доказано, поскольку основывается не на понятиях, а на интеллектуальном созерцании (интуиции). Постигание его в понятиях становится возможным лишь через противопоставление Я некоего не-Я и через определение Я в этой связи. Но это уже не первоначальный акт действия. Что же касается первоначального, то он – созерцание, или интуиция.

Описание и объяснение первоначального акта действия на себя дается множество раз и во многих произведениях, каждый раз подчеркивается, что доказать его нельзя. «Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я, я называю *интеллектуальным созерцанием (intellektuelle Anschauung)*. Оно есть непосредственное сознание, что я действую, и того, что я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу. Что такая способность интеллектуального созерцания имеется, этого нельзя доказать посредством понятий, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое. Каждый должен найти её непосредственно в самом себе, или же он не сможет познать её никогда»¹⁹. Почему же Фихте отрицает возможность доказательства?

Причина этого в том, что в ряде случаев Фихте сводит мышление к дедуктивным выводам всех следствий из имеющихся оснований, и в этом, несомненно, прослеживается влияние понимания мышления в науке; так выражается влияние логики науки на философскую логику. Дело в том, что основания в науке со времён Ньютона, как известно, считаются бесспорными началами, недоказуемыми аксиомами, о них не имеет смысла спорить, но раньше, в 40–60-е гг. XVII в. они вызывали большие споры. Нельзя ли все же обосновать фихтевское основоположение? Согласно самому Фихте, нам дается только то, что мы сами создали; разум – прежде всего практический разум, и любой предмет познания появляется благодаря его действию, действованию. Но для того, чтобы это стало возможным, надо создать, сконструировать сам созидающий разум, надо помыслить о нем (мышление и есть действование – здесь Фихте отходит от прежнего понимания мышления). Это и можно было бы считать доказательством.

Но создатель наукоучения часто рассуждает и в рамках логики науки, поэтому для него начало, первое основоположение недоказуемо, следовательно, его нельзя обосновать в понятиях. Тогда остается только интуиция. «Наукоучение как мы только что видели, исходит из интеллектуального созерцания – из созерцания абсолютной самодеятельности Я»²⁰. В связи с этим Фихте вновь останавливается на критике Кантом интеллектуального созерцания, доказывая, что его, фихтевская, философская система совершенно новая, а вовсе не продолжение кантовской.

Отрицая вещь саму по себе, Фихте откровенно подчёркивает, что его система – идеалистическая. Если под бытием, говорит он, в том числе под бытием Я, имеется в виду не чисто *идеальное*, а некое *реальное бытие*, то это «совершенно новое и неслыханное утверждение»²¹.

Когда же его упрекают в наделении Я произвольной деятельностью, которая вследствие этого не может быть объективной, он совершенно правомерно, с точки зрения идеалиста, указывает на нравственное учение, упрекая

¹⁸ Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 485.

¹⁹ Там же. С. 489.

²⁰ Там же. С. 497.

²¹ Там же. С. 522.

Канта за то, что, отрицая его, фихтевское, отношение к основоположению, признает интуицию и свободу в отношении к нравственному закону. Фихте пишет: первое основоположение «достигается исключительно указанием нравственного закона в нас, согласно которому Я представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями, согласно которому ему приписывается абсолютное, только в нем и решительно ни в чем другом не обоснованное действие, и оно характеризуется поэтому как нечто абсолютно деятельное. В сознании этого закона, которое, без всякого сомнения, не выведено из чего-либо другого, а есть непосредственное сознание, обосновано созерцание самодеятельности и свободы; Я дан себе через самого себя как нечто, что должно быть деятельно некоторым определенным образом, поэтому Я дан себе через самого себя как деятельный вообще; я ношу жизнь в самом себе и черпаю из самого себя»²². П.Бауманс пишет по этому поводу о том, что «различие между Кантом и Фихте фактически можно свести к противоположности “трансцендентального” и “практического” идеалиста. Эти виды идеализма, по мнению Бауманса, существенно отличаются друг от друга тем, что кантовский идеализм представляет собой осмысление теории (теорию теории), а фихтевский – осмысление морали (теорию моральной практики)»²³.

Становится теперь ясно, что для Фихте исходным все же является Я, в той мере, в какой в нем воплощается нравственный закон, требующий деятельности и данный свыше. Становится также ясно, что Фихте, действительно, философ действия и свободы. Можно было бы завершить рассмотрение основы наукоучения словами самого Фихте: «Интеллектуальное созерцание есть единственно прочная точка зрения для всякой философии. Исходя из неё и только исходя из неё, можно объяснить все, что происходит в сознании. Без самосознания нет вообще никакого сознания; самосознание же возможно лишь в указанном виде: я только деятелен»²⁴.

Обоснование второго и третьего основоположения совершается на базе первого и также в полном соответствии с экспериментальным характером науки: возникшее благодаря самополаганию Я должно сконструировать свой объект, поскольку ниоткуда извне он не получен. Кроме того, являясь субъектом, Я должно иметь объект, без которого оно – не субъект. Я и производит объект, не-Я, лишая себя некоторой доли присущей ему активности. Теперь, во взаимоотношениях Я и не-Я появляется мышление со своими понятиями, категориями, синтетами. Имеет значение то, что Фихте не просто вводит категории, а постепенно выводит их из синтеза Я и не-Я: первый их синтез дает категорию противоположности, второй – взаимодействия, третий – причинности, четвертый – субстанции. Правда, некоторое недоумение вызывает утверждение того, что «понятие или мышление о Я состоит в действовании самого Я на себя; и наоборот, подобное действие на самого себя дает мышление о Я и не дает абсолютно никакого другого мышления»²⁵. Ведь раньше такое действие признавалось постижимым только в созерцании. Скорее всего, мышление формируется на основе созерцания.

Интересным становится теперь толкование наукоучения, представленного в работе «Ясное, как солнце, объяснение широкой публике подлинной сущности новейшей философии». Излагая свои взгляды в популярной форме, Фихте доказывает, что идеалист вовсе не отрицает объективную дей-

²² Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение. С. 492–493.

²³ Baumanns P. Fichtes Wissenschaftslehre. Bonn, 1974. S. 217.

²⁴ Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 492–493.

²⁵ Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч. В 2 т. Т. 1. С. 551.

ствительность; просто природный и научный виды действительности различны. Научная действительность возникает тогда, когда ученый её создает, конструирует, и больше никоим образом она не получается. Принцип конструирования занимает в системе наукоучения такое же важное место, как в «Критике чистого разума». Согласно наукоучителю (по Фихте, представителю новейшей философии), «существуют два рода действительности, которые оба одинаково действительны, но из которых одна действительность создает себя, вторую же приходится создавать тому, кому её существование нужно, и она совершенно не существует без того, чтобы быть им созданной»²⁶. Та реальность первого рода, пусть даже она существует *в себе* (это намек на кантовскую вещь саму по себе), которая продолжает существовать без нашего участия и без отношения к нам, для нас не существует. Она начинает существовать *для нас* и как событие *нашей* жизни лишь тогда, когда мы обращаем на неё внимание, погружаем свою самость в неё. За этими словами скрывается следующее: реальность существует *для нас* в том случае, когда мы замечаем её, удерживаем её в своём сознании, т. е. как бы погружаем в неё свое Я. Без отношения к Я, к самосознанию она ничто.

Здесь же Фихте вновь разъясняет, что такое созерцание и связывает его с конструированием. В созерцании, пишет Фихте, я бы понимал и охватывал всю мою способность к конструированию сразу, с единого взгляда, через непосредственное сознание не этого определенного конструирования, но, безусловно, всякого моего конструирования вообще, и притом в качестве такового. «Созерцание было бы поэтому восприятием образа действий разума вообще, непосредственно само себя конструирующим как таковое и схваченным сразу единым взглядом и эта общезначимость для всех личностей также не возникла бы благодаря подведению многих под единство, а скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно различных личностей из единства того же разума. Можно уразуметь, как на этом созерцании, и только на нем, основывается непосредственная очевидность, необходимость и общезначимость как относительно всех, так и для всех, т. е. всякая научность»²⁷.

И, наконец, Фихте вновь доказывает, что единственно реальным является деяние Я.

Итак, влияние науки на философию Фихте проявляется, прежде всего, в том, что экспериментальное конструирование, превращённое в деятельность Я, вместе с созерцанием принимается за основу познания. И даже более того – за принцип созидания самих объектов научной действительности, которые должны возникнуть прежде, чем они станут объектами познания. Выступив как наукоучение, т. е. как учение об основоположениях науки, её критериях и развитии, философия Фихте вместе с тем выходит за эти границы. Тогда практическая деятельность в собственном смысле, уже не как технически-практическое действие, а как преобразование реальной действительности – служит обоснованием бытия вообще. Разумеется, её импульсом является идеальное изменение мира, обусловленное категорическим императивом, т. е. принципом свободы. Но надо вспомнить, что и, по Марксу, «самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, то есть идеально»²⁸. В связи с

²⁶ Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 585.

²⁷ Там же. С. 619.

²⁸ Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1955. С. 85.

этим надо сказать, что наибольшее влияние на формирование марксистской теории оказал именно Фихте, включая его убеждение в творческой сущности человека (вспомним его «Речи к немецкой нации»). Характеризуя значение деятельности для индивида и человеческого общества в целом, Т.Рокмор пишет о том, что индивид – «и агент, и продукт действия, и активность, и то, что активность создаёт. Но если Я, или личность, есть то, что она делает, и если благодаря активности она порождает продукт, с которым находится в отношениях тождества в фундаментальном смысле, то она развивается как личность благодаря своей активности, благодаря возможности взаимодействия со своим объектом... В марксовой концепции этот простой вывод подразумевается»²⁹. «Для Фихте отныне такое Я однозначно становится фундаментом наукоучения, и его следует мыслить не только как “дело-действие”, но и как Я, порождающее посредством себя в практическом действии реальность», – читаем мы у Мадера³⁰.

Таким образом, наукоучение Фихте перестаёт быть только наукоучением и превращается в своеобразное учение о человеке. «Отправляясь, как и Кант, от науки, Фихте, подобно Канту, приходит к человеку»³¹. Это путь всего немецкого классического идеализма, по которому пойдёт и Гегель.

Гегель и новоевропейская наука

Так же, как Кант и Фихте, Гегель ориентирует свою философию на науку; она выступает и для него как образец теоретического мышления, как образец мышления вообще. И хотя вершиной развития Духа является не наука, а религия, искусство и философия, все же исходным и главным пунктом философствования для Гегеля, как и для Канта, оказывается рефлексия над наукой. Гегелевская логика вследствие этого в значительной мере формируется так же как логика науки, как наукоучение. Размышления по поводу науки служат для Гегеля дополнительным аргументом в пользу признания *понятия* сущностью всего существующего. Ведь каждая наука представляет собой систему понятий, в основе каждой лежит одно-единственное понятие, в результате собственного движения разворачивающееся в систему. «В созерцании или даже в представлении предмет есть ещё нечто *внешнее* и *чуждое*. *В-себе-и-для-себя бытие*, которым он обладает в процессе созерцания и представления, превращается через постижение в *положенность*; Я проникает его *мысленно*. Но лишь таков, каков предмет в мышлении, таков он *в себе* и *для себя*; каков он в созерцании или в представлении, он есть *явление...*»³². Как будто Гегель совершенно прав: в любом понятии выражается суть вещи; то, что книга – это предмет для чтения, выражено в самом понятии «книга»; если не иметь в виду это предметное содержание, слово «книга» становится пустым звуком.

Поставив понятие в центр духовной жизни и действительности вообще, Гегель полемизирует и с Кантом, и с Шеллингом. Для Канта главная мыслительная форма – это суждение; понятие служит только атрибутом суждения, знание же выражается суждением. Акцент на суждении был сделан Кантом в соответствии с задачами научного познания, согласно которым значение приобретает не само тело (сила), а взаимодействие тел (сил). Результат этого и

²⁹ *Rockmore T. Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition. L., 1980. P. 70.*

³⁰ *Mader J. Fichte, Feuerbach, Marx. Wien, 1968. S. 65.*

³¹ *Baumanns P. J.G.Fichte. Bonn, 1990. S. 289.*

³² *Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 18.*

дан в суждении. Гегель обращает внимание на другие моменты существования и развития науки. Надо найти суть вещи, надо показать, как абстрактное её выражение сменяется конкретным; надо, далее, представить это развитие как саморазвитие; надо связать начальный пункт науки с её системой. Ни суждение, ни умозаключение, по Гегелю, не способны к саморазвитию; они выражают лишь уровень достигнутого знания, не сущность вещи, а её отношение с другими вещами, а умозаключение позволяет только сделать все выводы из посылок. Для того же, чтобы объяснить саморазвитие, которое мы видим на примере науки, надо отправляться от сути вещей. Или, как пишет Гегель, когда мы хотим говорить о вещах, их природу или их сущность мы называем *понятием*, которое существует только для мышления; «*природа, особая сущность, истинно сохраняющаяся и субстанциальное при всем многообразии и случайности явлений и преходящем проявлении, есть понятие вещи, всеобщее в самой этой вещи*»³³. Предметом логики в связи с этим становятся не суждения или умозаключения, а понятия вещей.

Всем известна критика Гегелем формальной логики, берущей свое содержание откуда-то извне, и критика здравого смысла, согласно которому истина основывается на чувственной реальности. Известны также постоянная полемика Гегеля с Кантом и присущая главным образом периоду «Феноменологии духа» критика Шеллинга. Последняя связана как раз с общественным признанием науки главной формой духовной человеческой деятельности. С точки зрения Шеллинга, истина открывается посредством вдохновения, озарения, и вследствие этого она предоставлена очень немногим, только тем, кто обладает таким даром. Для Гегеля наука – удел всех, кто хочет постичь её, потому что она дает всем желающим в руки способ своего постижения, постепенное восхождение от абстрактного к конкретному путём рационального мышления, свойственного всем людям. Изложение философии Шеллинга требует то, что «противно форме понятия», – пишет Гегель; абсолютное полагается здесь не постигать в понятиях, а чувствовать и созерцать; «прекрасное, священное, вечное, религия и любовь – вот приманка, которая требуется для того, чтобы возбудить желание попасться на удочку; не на понятие, а на экстаз, не на холодно развертывающуюся необходимость дела, а на бурное вдохновение должна-де опираться субстанция, чтобы все шире раскрывать своё богатство»³⁴. Странники Шеллинга отрекающиеся от науки, намеренно чуждаются понятия, необходимости и рефлексии.

Гегель указывает на то, что теперь наступает новое время, и это действительно так, поскольку он имеет в виду победное шествие науки. Наука обладает общепонятностью; «лишь то, что вполне определено, есть в то же время экзотерическое, понятное и годное для того, чтобы быть изученным и стать достоянием каждого. «Рассудочная форма науки – это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней; и достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания, которое приступает к науке, ибо рассудок есть мышление, чистое “я” вообще; и рассудочное есть уже известное и общее для науки и ненаучного сознания, благодаря чему последнее в состоянии непосредственно приобщиться к науке»³⁵.

Итак, благодаря тому, что наука – это система рациональных понятий, она доступна всем; философ, ориентирующийся на науку, ориентируется на массу людей, а не на немногих избранных. Вследствие этого философия, для

³³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 87.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 11.

³⁵ Там же. С. 13.

которой наука – образец, берет на себя «напряжение понятия». Это выражение означает: философия хочет обосновать и разъяснить смысл и удел самого понятия. Оно и объясняется – не просто как некая формальная, но пустая определенность мышления, не имеющая своего содержания, а как «собственная самость предмета»³⁶.

Наряду с критикой Шеллинга, Гегель критикует и Канта в связи с тем, что у того рассудочные понятия превращаются в пустые (без содержания), чисто субъективные формы, из которых нельзя «выколупать» реальность. В системе Гегеля формы понятия наполнены содержанием, непрерывно обогащающимся в ходе развития. Философия даёт постигнутое в понятии усмотрение того, как обстоит дело с реальностью чувственного бытия и предпосылает рассудку (и понятию) ступени восприятия и созерцания постольку, поскольку они превращаются в его предпосылки. Гегель специально останавливается здесь на соотношении исторического и логического, опять-таки благодаря установке на науку. Точно так же, как в науке достигнутые ранее результаты становятся условием возникновения последующих и более глубоких знаний (войдя в них в виде моментов), так и в философии исторически предшествующее становится логически последующим. Созерцание или бытие есть первое, или условие для понятия, но на самом деле в понятии снимается их реальность и самостоятельность. Начинаем мы, конечно, с созерцания и восприятия, но затем приходим к истине, заключающейся в том, что каждый чувственный предмет должен соответствовать своему понятию и что, значит, в стремлении к понятию состоит цель существования чувственных предметов, что чувственность есть лишь условие и момент рассудочного понятия. Когда мышление усваивает какой-либо предмет, этот предмет, по словам Гегеля, претерпевает изменение, он превращается из чувственного в мыслимый. Но это «изменение не только ничего существующего в нем не изменяет, а, напротив, он *истинен* именно в своем понятии; в непосредственности, в которой он дан, он есть лишь *явление и случайность...*»³⁷.

Познание для Гегеля всегда есть понятийное мышление. Вследствие этого и вначале, когда он говорил о бытии и сущности, имелось в виду *понятие* бытия и *понятие* сущности; понятие понятия означает уже *идею*, высшую ступень познания в чистой логической форме, дальнейшее представляет уже воплощение идеи в природу и прохождение пройденного пути ещё раз. Восхождение к идее не есть лишнее, т. к. на этом пути всеобщее (как понятие) из «в-себе» становится всеобщим «для-себя».

Вновь повторяет Гегель слова о том, что «предмет, каков он без мышления и без понятия есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*»³⁸.

В отличие от рассудка, присоединяющийся к нему в науке разум видит понятие в качестве сути вещи, как развивающее само себя содержание. Так как наука доступна всем, Гегелю кажется необходимым подчеркнуть: индивид овладевает наукой, он может освоить её достижения, но для этого он должен пройти определенный путь, и наука предоставляет каждому индивиду «подпорки», помощь для этого.

Гегель открывает здесь один из основных законов образования: тот путь, который всеобщий дух, т. е. наука, проходит за долгий период времени, индивид пробегает за сокращенное время (точно так же, как человеческий зародыш проходит за сокращенное время путь, пройденный человечеством).

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 37.

³⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 24.

³⁸ Там же. С. 298.

Так как субстанция индивида, т. к. даже мировой дух, пишет Гегель, имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу в мировой истории, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда, но «вместе с тем у него затруднений меньше», поскольку путь уже пройден и «сглажен» в своих результатах. «Поэтому то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познания, упражнений и даже игр мальчишеского возраста».

Великий философ не дает объяснения этому важному факту, он его просто констатирует, а между тем в объяснении скрыта одна из особенностей научного мышления: сглаживание пути, которым прошла наука, означает устранение её проблемности, сохранение достижений только в виде результатов, в виде «учебника». Особенно ясно это будет видно в период создания «Науки логики». В «Феноменологии» же, которая представляет собой как бы проект гегелевской системы, внимание уделяется установке философии на науку, развитию науки, построению философии как системы, движению к истине через противоречие, а также той критике Канта и Шеллинга, о которой уже шла речь.

Один из важнейших пунктов здесь – принцип саморазвития. Новшество, которое вводит Гегель, – превращение субстанции в субъект. Только благодаря этому можно говорить о самодвижении; духовное, составляющее суть всех вещей, развивается для того, чтобы предстать в своей конкретной полноте. Но тем самым оно из основы, из субстанции становится субъектом, а точнее – субстанцией-субъектом. Требуется «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*... Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления себя для себя иному»³⁹. В этих словах уже выражено убеждение Гегеля в том, что истинное бытие – такое бытие, которое прошло длинный путь развития, изменило себя, превратилось в иное (поскольку кроме субстанции-субъекта ничего и нет), устранило это иное и вернулось к себе, но к себе обогащенному и вобравшему в себя все богатство предшествующих стадий.

Признание саморазвития согласуется со стремлением Гегеля построить философию как систему по примеру науки. Точно так же, как каждая наука разворачивает свое исходное понятие в систему понятий, выводя из него все последующие, так и философия начинает с понятия как такового, проводя его по длинному пути превращения в иное, его обогащения и расцвета, где истинное и ложное находятся в сложном взаимодействии моментов. Истина вообще представляет собой научную систему; так и философия – система. Тот интерес к системному принципу, который Гегель проявлял, начиная с 1801 г., находит в «Феноменологии» более полное обоснование. «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система её. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*...»⁴⁰. «Истинное есть целое. Но целое есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном можно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что оно есть поистине; в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное или становление самим собою для себя»⁴¹. Гегель осмысливает то, что в науке, действительно, совершается обогащение знания – от абстрактного к конкретному.

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 15–39.

⁴⁰ Там же. С. 10.

⁴¹ Там же. С. 16.

Если мы теперь поставим вопрос о том, каким образом достигается целостность, или системность, в философии, то следует ответить, что она представляет собой совершающийся ход истории философии. Развертывание исходного понятия – просто понятия как такового – переход его в понятие более конкретное и в иное, осуществляется на пути движения философии, т. е. на конкретном материале истории философии. Гегель воспроизводит в сжатом и логически очищенном виде историю философии в её реальном и лично воплощенном движении. Как пишет известный российский философ В.С.Библер, «...история философии в её реальном движении и переходах воспроизводит – в контексте человеческой истории, со всеми отвлекающими случайностями и «ненужными» деталями – *изначальный*, логически чистый и истинно творящий процесс восхождения (самопознания) духа, от понятия бытия до идеи понятия...»⁴². Это означает, что каждая отдельная категория или понятие гегелевской логики имеет в истории философии свою нишу, именно в ней она развивается, подготавливая переход к более богатой категории. Собственно говоря, осмысление историко-философского процесса позволило Гегелю, благодаря его философской проницательности, выделить характеризующую именно данный этап категорию и понять её как центр тогдашнего философского мира. Так, например, понятию «бытия» соответствует система Парменида; понятию «становления» – учение Гераклита и т. д. Тогда и оказывается, что философия есть история философии, а история философии – философия.

По достигнутым результатам видно, что логика Гегеля есть *наукоучение*, т. е. она строится в установке на науку. Философия содержит в себе учение о началах и принципах научно-теоретического познания, о началах и основаниях науки, о месте в ней категорий; но она выходит, конечно, за пределы науки и её методов, в сферу оснований и начал бытия и мышления вообще. Особенно знаменательно то, что гегелевская логика строится по принципу теории науки, сокращая (спрямая) ход своей истории и вовлекая предшествующие результаты как «низшее», как «снятое» в орбиту движения «высшего». Логика становится своего рода «учебником» философии, где сконцентрированы итоги философского развития, подобно научным учебникам. Правда, с оговоркой, которая становится существенной: развитие философии совершает сознание, превращающееся в самосознание, а при этом главное есть не результат, а процесс, метод. Философия тем самым, оставаясь наукоучением, перестает им быть и подготавливает себя к тому, чтобы стать логикой не науки, а чего-то иного, но об этом – не в данной статье.

Уже говорилось, что в движении от «начала» к завершению гегелевской логики и, следовательно, от начала к самым вершинам Духа происходит восхождение от абстрактных, бедных, исторически неразвитых философских структур к завершению гегелевской системы, которая в его логике (и истории философии) признается самой высокой и конкретной. Но при этом оказывается – и на это впервые обратил внимание опять-таки В.С.Библер, – что все системы, предшествовавшие гегелевской, будучи включёнными в неё, становятся как бы одновременно существующими. Они образуют «узлы» единой категориальной сетки. То обстоятельство, что в гегелевской логике движение мысли совершается как восхождение от бытия к сущности и к понятию, как раз вполне соответствует действительному развитию научной мысли. В самом деле, учёный отправляется от непосредственного бытия

⁴² Библер В.С. История философии как философия // Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1997. С. 83.

изучаемого предмета; он наличествует как будто бы самостоятельно во-вне, и известны его качество, свойства, количество и мера. Более глубокое познание свидетельствует о том, что от простого наличного бытия вещи исследователь должен перейти к её сущности как основе вещи. Согласно Гегелю, категория сущности признается более высокой и важной, нежели категория бытия – потому, что и в науке сущность – центральное понятие. Фактически сущность – это представление о связи всех сторон и явлений в одно предметное целое. Все их можно объяснить на основе сущности, выводя из неё. Пока не найдена сущность предмета, нет возможности научного объяснения. Строго говоря, сущность уже есть не что иное, как понятие о предмете, но не осознавшее, по Гегелю, ещё своей понятийной природы. Вследствие этого главным в науке становится углубление понятия сущности, движение от менее глубокой к более глубокой сущности. Философ рефлектирует над этим, осмысливая сущность уже как понятие вещи, хотя ещё и не в чистом виде. Таким образом, и здесь гегелевская логика демонстрирует свою приверженность науке, говоря о переходе от бытия к сущности и к понятию как о всеобщем теоретическом движении. Гегелевская рефлексия проходит вполне в духе тогдашнего уровня развития науки; если говорить о развитии науки в пределах одной теории – а такой теорией и была, и казалась единственной – ньютоновская механика, – то истинным логическим путем признается как раз переход от бытия к сущности, дальнейшее углубление сущности. Но если считать, что в науке время от времени происходит превращение теорий, переход от одной научной парадигмы к другой, то необходимым становится требование помыслить обратное движение познания – от понятия к бытию через сущность. Так обстоит дело потому, что изменяется представление о бытии, т. е. о самом предмете. Микрообъект, например, обладает, совсем иными свойствами, чем макрообъект. К ним приходят благодаря движению от прежнего понятия о предмете и его сущности к прежнему понятию бытия и, далее, к его трансформации в новое бытие и обнаружению его новых свойств. Тогда выясняется, что прежние и новые свойства взаимосвязаны, определяют друг друга: так, масса покоя превращается в массу движения, пространство и время перестают быть пустыми местами тел, превращаясь в функции движущегося тела и т. д. Но наука дойдет до этого нескоро, у Гегеля такого понимания нет, хотя, может быть, признание повторного пути – от абсолютного Духа к Идее и от Идеи к природе – в какой-то мере свидетельствует о предвидении Гегеля в этом вопросе.

Последнее, что хотелось бы затронуть, это категориальная структура «Науки логики». В ней также, с одной стороны, видна настроенность Гегеля на науку, а с другой стороны, потребность науки в осмыслении пути своего развития. Последнее делает систему логики столь адекватной научному мышлению, что и по сегодняшний день некоторые физики-теоретики воспринимают её как актуальную. Гегелевская система категорий предстает как узловая линия развития науки; каждая категория свидетельствует о себе как об определенной стадии пути. Отправление от самого простого элемента и превращения его в момент более высокого при утрате самостоятельности происходит в логике так, как это имеет место в науке. Бытие – непосредственное, оказывающееся началом, началом чувственного познания снимается в сущности, далее – в сущности более глубокого порядка и, наконец, в понятии, богатом и расчлененном понятии об изучаемом объекте. Гегель раскрывает также и механизм развития, указывая на противоречие и триаду. И если во времена Гегеля развитие через борьбу противоположностей бы-

ло для естествоиспытателей чем-то непонятным и даже иррациональным, то двойственное определение света – и как частицы, и как волны – указывает на победу великого философа над метафизическим мышлением.

Из того факта, что логика Гегеля является логикой науки, следует, что главным движением мысли признается дедуктивное выводное движение. Если даны начальные принципы (аксиомы, начала), то из них можно вывести всю систему, продолжая её до бесконечности. Кант назвал такое выведение «обусловленным» движением и «путем вниз». Действительно, до тех пор, пока «начала» остаются неизменными – а это понималось именно так – движение мысли толкуется как движение от начал к следствиям. Так думал и Гегель. Кант предположил – правда, как гипотетическое движение – «путь вверх», к «началам» теории, когда хотят сделать сам опыт предметом опыта (хоть это и невозможно). У Гегеля также есть намек на это «возвратное» движение; тогда совершался бы выход за пределы прежних парадигм, и речь бы шла не о выводах, а о трансформации «начал». В этом случае совершался бы переход в другую теорию (в физике – в теорию Эйнштейна), и прежние «начала» соотносились бы с иными «началами». Прежний изучаемый предмет открывал бы свою «двойкую» (двусубъектную, если речь идёт о логическом субъекте) природу. У Гегеля есть намёк на такую двойкость, но хотя он говорит о движении вперед как об одновременном возвращении назад, к началам, для него такое обратное движение – круг, повторение пройденного, а не появление чего-то нового. В рамках его логики существует только один всеобщий разум – Дух, нет противоречия, не появляются новые начала, и движение мысли прекращается. И тем не менее Гегелю следует воздать должное за его глубокую проницательность в построении логики, внутри которой логическое движение воспроизводит самые главные моменты теоретического движения мысли.

В современном гегелеведении установке логики на науку уделяется чрезвычайно малое внимание – все поглощает анализ развития и саморазвития, диалектики, отчужденных форм, философии права и многому другому. Но как нам кажется, вся немецкая классическая философия была наукоучением – и гегелевская философия не была исключением.

Нашей задачей и было показать внутреннюю связь европейской философии XVIII–XIX вв. с научным знанием. В каждый определённый период существования философии она нацелена на главную духовную структуру своего времени. В XVII–XX вв. – **на развитие науки как важнейшей формы общественного сознания, обслуживающей промышленное производство.** Наука признается образцом теоретического мышления, образцом мышления вообще, и философия видит одну из своих целей в том, чтобы объяснить существенные моменты развития науки и её движение. Философия заимствует у науки её материал, её способ рассуждения, её логику; это касается соотношения исторического и логического, абстрактного и конкретного, высшего и низшего, установки на эксперимент. Но будучи наукоучением, философия сохраняет собственную специфику, обсуждая не только начальные моменты движения науки и её принципы, но и начала и принципы развития вообще. Тем самым она сохраняет возможность своей установки не на науку, а на иную форму человеческого духа и, возможно, начинает развиваться в XXI в. как логика культуры⁴³.

⁴³ См. об этом: *Библер В.С. От наукоучения к логике культуры.* М., 1991.