

1. XIX ВЕК — СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

(А. Ф. Зотов. Современная западная философия. Изд. 2. М.: Высшая школа, 2005. С. 11–25.)

Сам язык, которым говорят европейские философы середины XIX века, понуждает датировать начало современной философии с *послегегелевского периода*. Как по форме, так и по содержанию гегелевская философская система предстает как *последняя классическая философская концепция*. Все, что появилось непосредственно после нее, в тот исторический период, о котором у нас теперь пойдет речь, выглядит либо как радикальная критика «гегельянщины», после которой эту философскую концепцию предлагается просто отбросить как негодный хлам, либо как попытка коренным образом переработать эту философскую конструкцию, критически преодолеть ее. В том и другом случае создается впечатление, что философские оппоненты Гегеля «светят отраженным светом» гегелевских идей: их собственные труды предстают чем-то вроде «негатива» этой философской системы. Возникает впечатление, что если бы не было Гегеля, предмета их критики, то у них самих просто не было бы материала для философских рассуждений.

Но это впечатление обманчиво, поскольку суть исторического развития, конечно же, не в противоборстве философских идей, а в радикальных переменах в обществе, культуре, мировоззрении, что и выразилось в «конflikте поколений» европейских философов. Об этом свидетельствуют «стандартные оппозиции», которые обсуждают все послегегелевские философские школы: метафизика — наука; теория — практика; философия — жизнь. Это ведь не что иное, как разметка границы, которая разделила две системы мировоззренческих, культурных и этических ценностей: по одну сторону оказались представители нового поколения философов, а по другую — защитники классической философской традиции. С точки зрения нового философского поколения, именно они олицетворяли социальный и культурный прогресс, а их оппоненты, сторонники классической традиции, соответственно были реакционерами и ретроgrадами.

Традиционная, классическая философия претендовала на то, чтобы быть именно *метафизикой*, т.е. знанием, более глубоким, чем самые фундаментальные естественно-научные («физические», в самом широком смысле этого термина) теории. Она, подобно античным философам, ставила «логику» выше «физики», теоретическую истину — выше практического достижения, философию — выше повседневной жизни. Все это было в какой-то мере свойственно и гегелевской философии, за что она и была подвергнута критике.

Впрочем, гегелевская философия уже была «философией перехода». Ее базовый принцип «абсолютного идеализма» был призван если не ликвидировать, то смягчить противостояние полюсов названных оппозиций: «абсолютная идея» не образует у Гегеля особого «царства», застывшего в собственном божественном совершенстве и противостоящего грешному и изменчивому земному миру — она предстает как всеохватывающий диалектический процесс, а всю Вселенную, включая человека и его сознание, Гегель трактует как момент процесса саморазвития (самопознания) Абсолюта. Природа предстает как «инобытие» Духа, как преходящий момент развития духовного начала; несовершенное оказывается моментом процесса совершенствования; неполное и включающее ошибки знание — моментом познавательного процесса (сама истина у Гегеля есть процесс).

Отсюда и внутренние противоречия гегелевской философии (например, системы и метода), на которые непременно указывали ее критики, и свойственное самой этой философии

оправдание особого вида противоречий — диалектических. В результате гегелевская философия предстает как ослабленная, потерявшая прежнюю чистоту, совершившая грехопадение (поскольку она обратилась и к земному, человеческому, несовершенному) классическая метафизика. Поэтому она была «философией компромисса», которую можно было критиковать и «слева» (например, за «излишнюю» приверженность к созиданию универсальных все объясняющих систем), и «справа» (например, за признание относительной истины, что, конечно же, означает не что иное, как несовершенство истины).

Немаловажно и то, что гегелевская философия была «официальной» философией — т.е. предметом, который преподавали в университетах страны, которая в политическом отношении оставалась еще полуфеодальной, отстала от других стран Европы, значительно продвинувшихся по пути создания индустриального (капиталистического) общества и соответствующих этому обществу демократических институтов. Учебные программы по философии утверждались в Германии государственными чиновниками; для того чтобы занять профессорскую должность, требовалось решение государственной администрации. Понятно, что философы, придерживавшиеся новой ориентации, были «диссидентами», если использовать современный термин.

В плане содержательном гегелевская философия, конечно же, была идеализмом; но в ряде существенных моментов идеализм «абсолютный» выглядел как «перевернутый» (по выражению Маркса, «поставленный на голову») материализм. Гегелевская философия была идеализмом, поскольку ее проблематикой было исследование движения духовного начала, которое лежит в основании мироздания как его сущность — процесса самопознания Духа. Законы, по которым совершается мыслительный процесс, понятно, есть логические законы; поэтому логические законы в концепции Гегеля обрели статус универсальных законов мироздания, будучи как законами бытия, так и законами мышления. Следовательно, философию Гегеля можно определить как *панлогизм* — логика здесь предстает как наука о наиболее общих законах бытия и мышления, а природа трактуется как «прикладная логика». Вот относительно этого тезиса, посредством которого Гегель попытался смягчить, «снять» характерную для прежней метафизики оппозицию «духа» и «природы», «философии» и «жизни», и развернулись основные споры.

Для того чтобы понять многие существенные моменты в движении мысли критиков Гегеля, полезно обратиться к некоторым историческим предпосылкам появления грандиозной и сложной гегелевской панлогистской конструкции. В нововременной философии последний камень в основание этого здания положил Лейбниц своим «законом основания» (*Nihil fit sine ratione* — ничто не происходит без основания), который был включен им в состав законов логики. Но, поскольку речь здесь может идти как об основаниях логического вывода, так и о причинах тех или иных событий, совершающихся в природе или общественной жизни, получается, что и весь комплекс логических законов (коль скоро в него входит в качестве полноправного члена «закон основания»), можно истолковать как фундаментальные законы всякого бытия. Так метафизика стала *панлогизмом*. В том, что такое превращение в философии свершилось сравнительно легко, немаловажную роль сыграла идеология Просвещения, со свойственным ей великим доверием к человеческому разуму, особенно в его рафинированной форме — форме теоретической науки, выводы которой основаны на доказательствах, а система доказательств подчиняется законам логики. То, что наука уже перестала быть служанкой теологии, что главным предметом науки стало исследование природы, отнюдь не подорвало

доверия к логике: то, что теоретическое естествознание стало «математическим» (пример тому — механика Ньютона) — неплохое тому свидетельство. Но при этом важно иметь в виду, что теоретическое естествознание эпохи Просвещения, также, как и метафизика, было устремлено к постижению основ мироздания: механика Ньютона была «картиной мира», а механицизм стал мировоззрением. Так получилось, что в одной точке, в признании фундаментальности логических законов, оказались согласны друг с другом и приверженцы традиционной метафизики, и ее противники. В теоретическом естествознании, кстати, доверие к логическому выводу было в ту эпоху куда большим, чем к наблюдению или эксперименту. Отсюда же проистекает и общераспространенное тогда мнение, что-де «природа любит скрываться», и что именно разум, руководствуясь логикой и собственным внутренним критерием «ясного и отчетливого знания», позволяет *раскрыть тайны природы*, проникнув за внешний покров явлений к ее сущности, т.е. к законам. Поэтому критики оснований гегелевской панлогистской конструкции вряд ли могли черпать вдохновение в достижениях тогдашнего естествознания — у него был другой источник. Попробуем его обнаружить.

Очевидное разложение прежней философской парадигмы начинается с разделения гегелевской философской школы на право— и левогегельянцев (за которым последовали и более мелкие членения). Примечательно, что сначала спор велся о *верном толковании* учения Гегеля, но материал, в котором тема эта обсуждается, выводил далеко за границы чистой философской теории — им был тезис Гегеля «Все действительное разумно и все разумное действительно». В принципе, это, конечно же, декларация идеалистической установки, которая означает лишь то, что все, что есть, имеет свое основание в идее, в «Разуме» (или, говоря гегелевским языком, либо есть сама Идея, либо ее Инобытие). Но важнейшим аспектом обсуждения этого тезиса очень скоро стал вопрос: является ли этот тезис философским оправданием всякого (прежде всего, социально-политического) *консерватизма*, или же в нем следует видеть также (а может быть, и в первую очередь) оправдание перемен («революции»). Отсюда выросла марксова трактовка гегелевской философии как *идеологии классового компромисса* и его же стремление превратить ее «рациональное зерно» (т.е. то ее содержание, с которым согласен разум революционера) в «революционное учение». В споре, ядром которого вначале были проблемы метафизики, принимали участие К. Маркс, Ф. Энгельс, Л. Фейербах, братья Бауэры, М. Штирнер и множество других философов и политических деятелей. Не стоит упускать из виду, что споры эти шли в центре Европы накануне и во время буржуазных революций, которые сами были только моментом глубочайших перемен в экономике, науке, культуре, формах жизни, ценностных установках сознания европейского человека.

Казалось бы, тезис о разумности всего сущего противоречит очевидным фактам, и потому его следовало отбросить без всякого обсуждения. Но так мог бы рассуждать человек другой эпохи, культура которой признает первостепенно важным именно «фактический» (или, лучше сказать, наличный) состав бытия — то, с чем человек имеет дело в его повседневной жизни. Однако европейская философская (и связанная с нею научная) традиция, как уже было сказано выше, пренебрегала эмпирической, чувственной очевидностью по сравнению с очевидностью рационального, теоретического рассуждения. И в философии, и в науке — не говоря уж о теологии — очевидность истины не была тождественна истинности эмпирического факта. Гегель говорил: «Тем хуже для фактов», когда ему указывали на несоответствие его трактовки исторического процесса очевидным историческим фактам. (Заметим, что *исторической науки* в современном смысле в то время тоже еще не существовало: факты эмпирической истории,

мыслителей (а тогдашние люди культуры были, прежде всего, мыслителями) либо просто не интересовали, либо использовались как иллюстрации «метафизики исторического процесса». У Гегеля была именно «философия истории»; этим она отличалась, с одной стороны, от античной традиции, которая видела в событиях прошлого набор назидательных примеров, а с другой — от взгляда религиозных мыслителей, для которых жизнь «на этом свете» — лишь подготовка к Страшному суду и наступлению вечного царства Божия (отсюда их «хроники» — это прежде всего «жития святых», а все прочее — не более, чем фон для их деяний). Исторический процесс для Гегеля — сфера воплотившейся Логики: он хочет представить «истинную историю», или историческое действие Духа, т.е. «царство обоснованного» в жизни людей. Кстати, по сходной причине французские академики той эпохи не признавали эмпирического факта «небесных камней» — метеоритов. Следуя просвещенческой традиции, такие разные люди, как Беранже, Маркс, Штирнер, именно в *идее* (религиозной, правовой, наконец, научной) видели важнейшую силу, способную преобразовать мир. Знаменитый гегелевский тезис о разумности всего действительного не случайно содержится в предисловии к его «Философии права». Не менее примечательно и то, что тезисы, которые относятся к *сфере права*, Гегель иллюстрировал в этом сочинении примерами — аналогиями *из естествознания*: для панлогизма дихотомия природного и социального была бы уж вовсе нелогичной.

Тогда откуда же выростала угроза панлогизму? Дело в том, что критике подверглась и *старая форма детерминизма*, сплошь да рядом переходившая в фатализм. Эта критика была уже камнем в огород логики! Восхваления разуму, столь характерные для века Просвещения, стали сменяться дифирамбами в адрес творческой активности, «дела». Гетевский Фауст, переводя канонический библейский текст, уже не мог согласиться с тезисом, что «в начале было Слово», и его перевод весьма вольный; «В *деянии* начало бытия!» А как издевается Гете над логикой! Ведь Мефистофель в «Фаусте» советует студенту «начать с логики» — потому, что она высушит его ум настолько, что его можно будет загнать в испанский сапог. Философская мысль все больше стала склоняться к исследованию «дела», человеческой активности, жизни, практики, отдавая всему этому приоритет перед созданием стройных логических конструкций метафизики. Общим лозунгом всей и всякой критики идеализма классического образца (а часто и всей предшествовавшей философии) стал призыв отказаться от «игры понятиями» и «созидания систем», которые «не соответствуют опыту». Этот аргумент, который так легко отводил Гегель¹, теперь уже принимается теоретиками всерьез.

Вначале радикализм такого требования был, можно сказать, умеренным. Один из первых критиков гегелевской панлогистской системы, В. Гумбольдт, философ и ученый, выступая против «чисто логической дедукции понятий», подчеркивал, что нельзя безоглядно доверяться и «опыту», нельзя сводить науку к наблюдению и собиранию фактов, а теорию к классификации. Симптоматично, что у него (как и у многих критиков панлогизма после него) критика гегельянства предстала как возвратное движение к Канту: «неразвитый», двойственный панлогизм, в котором признавалась и «человеческая» логика «мира для нас», и непостижимая для человеческого рассудка, божественная логика «мира в себе», предстал как средство преодолеть панлогизм радикальный и последовательный. Солидаризируясь с кантовской идеей активности познающего человеческого (т.е. не абсолютного) сознания, он развернул

¹ Когда ему заметили, что некоторые тезисы его философии истории не соответствуют историческим фактам, он спокойно ответил: «Тем хуже для фактов».

следующую схему критики панлогизма: по его мнению, в европейской идеалистической традиции гегелевскому понятию «абсолютного субъекта» соответствует понятие субстанции, т.е. такого сущего, которое не нуждается ни в каком ином сущем для своего существования. Исток его — в образах *греческого* (натурфилософского) понятия *мира*, имевшего двойственный смысл Фюзиса и Космоса, и в *христианском* понятии *Бога* (который есть Слово). Оба эти понятия Гегель-де соединил в своем Абсолютном Субъекте, одновременно освободив категорию субъекта от внешней ему субстанциалистской базы: теперь *субъект* (который есть сразу и «дух», и «мир») не нуждается для своего бытия в чем—то ином: он основание себя самого. Высшим основоположением метафизики теперь предстает картезианский принцип *Cogito ergo sum*: субъект перманентно становится объектом в процессе самопознания, которое вместе с тем есть и его «самоопределение», и его самоосуществление. Субъект оказывается последней несущей конструкцией для любой *системы знания, связанной отношением обоснования* — как в философии, так и в науке. Поэтому смысл бытия постигается тогда, когда процесс *сознавания сопровождается очевидностью*. В качестве высшего знания, полностью обоснованного, и притом не на внешних сознанию фактах, а на собственных принципах разума, являющихся «первыми принципами», выступает, разумеется, философия, которая по сути своей есть не что иное, как наука о Духе. Так обстоит дело у Гегеля. Этот последний тезис — что философия может быть построена как наука не только окончательно обоснованная, но и, более того, как обосновывающая саму себя в ходе саморефлексии, и к тому же как «самоотдача» сущности мироздания человеческому разуму, Гумбольдт оспаривает. Он считает, что реальный процесс познания совершается не абсолютным, а человеческим духом, и, познавая самого себя в качестве духа, человек имеет дело с «инобытием» *собственного* духа, продуктами собственной духовной деятельности, воплощенными в материи *языка*. Язык для человека — изначальный и неизбежный «посредник» между ним, субъектом и любым его объектом — т.е. между человеком и миром, человеком и другим человеком, человеком и самим собою в качестве предмета, человеком и Богом. Поэтому исконное «поле» философии как науки о духе — языковые конструкции, связанные с жизнью людей. Понятно, что предметный мир человека, опосредованный языком, — это «мир для нас» (в стиле идей Канта). Непосредственное знание должно было бы быть «безъязыковым» — и эту область одновременно можно было бы назвать «чисто—физической реальностью». Но такое постижение, если даже оно возможно, не было бы постижением мыслью *противостоящего* ей предмета: это было бы «бытие в...», а не «знание о...» Поэтому философия по сути своей — непременно «*метафизика*», ведь она, занимаясь «духом», всегда есть и знание того, что языком опосредовано. Знание о духе воздвигнуто не на фундаменте каких-то «чистых», «абсолютных» понятий — оно строится на том «материале», который подвергнут языковой «обработке» в ходе образования предметов. Это значит, что философия неизбежно выступает как исследование *человеческой интерпретации* мироздания, как *толкование* связей между природой и языком; она — *рефлексия оказывания*, которое и есть опосредование мира человеком. По этой причине философия *не может быть законченной системой чистого знания*, не может даже определять все науки, согласно собственному универсальному методу, поскольку слова живого языка *открыты в пространство опыта* — ведь все их смыслы коренятся в опыте.

Под таким углом зрения, например, подлинная «действительность» уже не всеобща — она *индивидуальна*. И потому ее нельзя дедуцировать из общих оснований с помощью рационально построенной науки о принципах. А это значит, что действительность не нужно пытаться

обосновывать (или, говоря иначе, *подлинная действительность не имеет основания*).

Соответственно, как нетрудно понять, меняется онтологический статус *всеобщего*, поскольку оно перестает служить базисом знания; а потому меняется и статус философии в системе наук — она уже не «в начале», а «в конце» научных исследований, она сама должна опираться на достижения «опытных» наук, а не «чистой математики» или «чистого естествознания».

Конечно, предлагаемая В. Гумбольдтом трактовка не была единственной; в трактовке действительности (и прежде всего в деталях этой трактовки — например, касательно онтологического статуса законов природы) критики Гегеля существенно расходились друг с другом. То, в чем, однако, они оказались близки — это *защита примата индивидуального перед всеобщим*: в этом, а вовсе не в замене идеализма материализмом, суть «переворачивания» гегелевской философской конструкции «с головы на ноги», хотя и это не для всех критиков Гегеля было очевидно. Поэтому общей их целью было все-таки *«разоблачение тайны»* гегелевской спекулятивной конструкции, выявление ее «реальных основ», и как следствие — замена его Абсолютного Духа чем-то более «земным», другой «субстанцией».

Но вот что интересно: у А. Шопенгауэра в роли такого претендента на освободившееся место основы мира выступает «воля», у К. Маркса — «труд», у Л. Фейербаха — чувственность человека, у ряда младогегельянцев — «дух народа», и т.п., т.е., во всяком случае, не логически организованный, холодный, пусть даже уже человеческий, разум.

Пожалуй, крайнюю позицию в этом длинном ряду критиков панлогизма занимал датский философ С. Кьеркегор, считавший базисным началом *экзистенцию*, некий аналог *species* средневековых онтологий, и вместе с тем *поток индивидуальных, неповторимых моментов человеческой жизни*.

Таким образом, другой стороной «переворота в философии», и даже своеобразной мерой оппозиционности идеалистическому миропониманию, слитому у Гегеля с панлогизмом, стала та или иная *степень иррациональности*, допускаемой «новыми философами» как в знание о мире, так и в саму действительность. И в этом плане С. Кьеркегор тоже был наиболее «продвинутым», хотя в той или иной степени иррационалистические моменты нетрудно обнаружить в философских рассуждениях всех представителей критической философской волны, не исключая и К. Маркса. Здесь важно отметить, что именно кьеркегорова экзистенция исключает прежнюю оппозицию сущности и существования как всеобщего и единичного, и тем самым как глубинного и поверхностного, важного и второстепенного, свойственную, якобы, по природе своей всем областям бытия и знания. Разумеется, при этом предпочтение отдавалось всеобщему, закону, стабильному — как сущности, определяющей переменчивый и мимолетный мир явлений: Кьеркегор радикально меняет систему ценностей, переворачивая прежнюю их иерархию на противоположную, и предпринимает попытку освоить средствами философии то, чем пренебрегали прежние, по его оценке «абстрактные», философы — неуловимое логической мыслью «вот-это-здесь-и-сейчас», которое, по его мнению, как раз и является подлинной сутью действительности.

Разумеется, такое постижение действительности не может быть ее «отражением»: ведь, с одной стороны, «отражать» мимолетное и неповторимое не только бессмысленно, но и невозможно — не успеешь «схватить» что-то сознанием, а его уж нет! В этот «Гераклитов поток» нельзя войти не только дважды, но даже и единожды. С другой стороны, *отражение* по смыслу своему предполагает отношение «отражающего» к «отражаемому» как к чему-то

«внешнему», и поэтому результатом отражения будет *преобразование* внешнего во «внутреннее», т.е. в нечто отличное от того, чем оно было «само по себе». Так, например, наука превращает любой «факт действительности» в «научный факт», который есть *пример закона*. Постигание действительности *как таковой*, как она есть «сама по себе», т.е. как «потока жизни», в ее подлинности, должно быть не рациональной реконструкцией данного, а его *переживанием*. А потому совершается оно скорее сердцем, чем умом. Тогда *исчезает граница* между Я и Оно, вместе с отношением между ними.

Такая установка стала характерной чертой *герменевтики*, которая в XX веке превратилась в самостоятельное и весьма влиятельное течение. Однако характерные ее моменты нетрудно найти уже и у Кьеркегора, и у Шопенгауэра, и у Дильтея, и даже у современника Гегеля — Ф. Шеллинга (который именно потому и ставил искусство выше философии).

Вывод касательно самой философии, который следует из таких преобразований, был весьма серьезным: получается, что философия вообще имеет право на существование только вследствие ее герменевтической связи с подлинной действительностью человеческой жизни. Значит, ей вовсе не «приходит конец», поскольку она *переняла* ценное содержание у мифа и религии, которые не рефлектируют жизнь, а полноправно входят в ее состав — ведь верующий *живет верою*, а не *рассуждает об основах веры*; религия или миф, ставшие предметом рефлексии, перестают быть мифом или религией в собственном, исконном, интимном смысле. Как писал Кьеркегор, *знать, что веришь — это уже значит не верить!* И даже если Шеллинг, подобно Гегелю, пытался синтезировать философию с религией, то ведь он делал это совсем другим, нерационалистическим, способом: он отнюдь не рационализировал религию, подобно Гегелю, превращая ее в раздел или в несовершенный полуфабрикат философии, во что-то похожее на гадкого утенка из сказки Андерсена, который еще не понял, что он прекрасный лебедь. И под этим углом зрения можно даже сказать, что Шеллинг шел впереди своего времени — ведь его взгляды ближе шопенгауэровским, нежели гегелевским, которые были своеобразным «стандартом» философской мысли его времени.

С шеллингианской программой реформы в философии (которую позднее осуществляли А. Шопенгауэр и В. Гумбольдт) соперничала другая, главными представителями которой можно считать, помимо Кьеркегора, также Фейербаха и Маркса. Эти две программы различались, прежде всего, оценкой традиционной христианской религиозной метафизики. Если для Шопенгауэра, Гумбольдта и Шеллинга метафизика эта (как и ее рафинированная форма, гегелевская философская конструкция) представлялись скорее *ошибкой рационального, теоретического мышления*, которую можно и нужно исправить, подвергнув спокойной, рассудительной, рациональной, теоретической критике, то с точки зрения Маркса и Фейербаха и религия, и идеалистическая гегелевская философия были *отчужденным образом человека, искажением, порожденным самой действительной, практической жизнью*.

Фейербах утверждал, что Гегель «смешал субъекта с предикатом» — у него, у Гегеля, получилось, что Абсолют (он в гегелевской философской конструкции и есть «субъект») определяет весь ряд логических *категорий*, которые одновременно являются и онтологическими определениями. Категории тем самым трактуются не формально, а «содержательно». Что это такое, в самом деле, как не «перевертывание» *действительного* отношения в знании, где дело обстоит прямо противоположным образом, т.е. где субъект (подлежащее) определяется при помощи операции перечисления его предикатов?! Поэтому, по мнению Фейербаха, нужно восстановить в философии подлинную картину познавательного

процесса, «перевернув» гегелевскую конструкцию. А поскольку гегелевский Абсолютный дух есть не что иное, как «философски переряженный» Бог христианской религии — то нужно искать истоки и того, и другого в реальной жизни реальных людей: *«тайна» гегелевской философии заключена в теологии, а «тайна» последней, в свою очередь, коренится в антропологии.*

В том же стиле размышляли и К. Маркс, понимавший сознание как отражение бытия, и С. Кьеркегор, отдавший приоритет единичному перед всеобщим.

Итак, во всех этих случаях, и в самом деле, перед нами своего рода *«переворот в философии»*. Но следует заметить, что при всей его радикальности (ведь базисное отношение гегелевской метафизики заменяется на противоположное) связь с метафизической традицией отнюдь не разрушается полностью. И если Гегель был «последним метафизиком», то и антигегельянские философы, в некотором смысле, «светят отраженным метафизическим светом». Их собственные философские рассуждения жестко детерминированы их оппозицией гегельянству — не потому ли «основной вопрос» их философии остается прежним, и даже вообще расценивается как основной вопрос *всякой философии вообще* (это, напомним, вопрос об отношении сознания к бытию, духа к природе)?!

Категориальный аппарат философской конструкции, а вместе с ним и структура картины мира, в ряде важных моментов тоже остаются прежними. Маркс, к примеру, писал, что гегелевская философия есть «метафизически на голову поставленный материализм» — но разве это не значит, что и его собственный материализм тоже есть «перевернутый» гегелевский идеализм?

Разумеется, здесь можно говорить только о тенденции. Так, уже Кьеркегор вряд ли согласился бы с утверждением, что основной вопрос *его* философии — это *«отношение сознания к бытию»*: ведь «системы категорий» в его философских трудах нет и в помине, а изложение мало похоже на обоснование важных философских тезисов посредством их логической дедукции из немногих общих принципов. Маркс, кстати, в этом плане тоже непоследователен: с одной стороны, он брал прежнюю философию за умозрительное конструирование «систем», ставя на ее место философию «научную», которая должна быть ни чем иным, как теоретическим обобщением достижений конкретных наук (Энгельс писал, что материализм должен *менять свою форму с каждым эпохальным естественно-научным открытием*); с другой стороны, он пользовался всем категориальным аппаратом Гегеля и трактовал логику в качестве *науки о наиболее общих законах бытия и мышления*, т.е. вполне в духе гегелевского панлогизма. И вообще, в этот период развития европейской философии стремление философов строить свои системы как «картины мира» не исчезает. К тому же и научная — «физическая» — картина мира часто получала все права прежней «метафизической», и потому понятие *«физической реальности»* становится чуть ли не тождественным понятию реальности вообще. Не значит ли это, что физике приписывается исключительная способность постигать самую глубокую сущность мироздания, что прежде считалось привилегией философии?

Показательна в этом плане и *социология*. Например, тезис об определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания, базовое положение марксистской теории общества — это частный случай его ответа на «основной вопрос философии», противопоставленного гегелевскому в части учения об обществе (разумеется, это противопоставление относится к гегелевской философии истории). Уже поэтому марксова

наука об обществе — вовсе не «опытная», а скорее «метафизическая» концепция: в ее основание положен философский тезис об отношении *категорий* сознания и бытия. Все начинается с того, что в глазах социолога *категория* бытия предстает как *основание категории* сознания, а само отношение между первым и вторым предстает как отношение *обоснования*. Правда, под одним углом зрения это обоснование «рациональное», логическое, а под другим — причинное, выражающее связь самого мира вне сознания. Важное отличие марксизма от позитивизма, основоположник которого, О. Конт, считается также и «отцом социологии», состоит в том, что позитивизм *в принципе* трактовал научные законы как разновидность *научных фактов*; законы, следовательно, отличны от фактов не своим онтологическим статусом (как в марксизме), а только степенью общности. Наука об обществе, в трактовке позитивистов, была знанием «действительного», трактуемого как совокупность явлений без «сущности», «субстанции» или «субъекта» — без «вещи в себе». В марксизме все последнее сохраняется: его основоположники признают за «общим», т.е. законами общественного развития, особый онтологический статус — «общее» *лежит в основании* «конкретного», набора единичных *социальных фактов* (это *общее* — «способ производства материальных благ»); остался в марксистской социологии и надличный «субъект» — это трудящиеся массы, классы и классовые отношения; в языке марксистских сочинений мелькают такие термины, как «*классовое сознание пролетариата*», «*классовые предрассудки буржуазии*» — и это не просто знаки, указывающие на соответствующий фактический материал, а научные *понятия*, претендующие на то, что они выражают *глубинную сущность* социальных процессов.

Конт в качестве базового принципа собственного подхода формулирует тезис об *относительности всех явлений к чувственным восприятиям*. Это куда более радикальный отход от прежней метафизической традиции, нежели у Маркса. Но его последователь, Дж.- Ст. Милль, не столь радикален: он говорит о *принципе осознанности*, который предстает в его концепции как субститут прежнего метафизического «закона основания»: этот миллевский принцип гласит, что все действительное должно подчиняться требованию быть сознанным. К тому же позитивисты нередко колебались «в сторону материализма», хотя в этих колебаниях не шли дальше определения материи как «постоянной возможности ощущений», что далеко не то же самое, что признавать объективное существование материи в роли всеобщей основы мира.

Специфическим феноменом и порождением этой переломной эпохи в европейской философской мысли стал также *теоретико-познавательный идеализм*, который предстает как своеобразный компромисс между классическими идеалистическими онтологиями «абсолютного идеализма» и философскими учениями, которые отвергали такой идеализм с позиций приоритетности индивидуального и относительного по сравнению со всеобщим и абсолютным.

Суть компромисса состояла в том, что место феноменологии Абсолютного духа заняла картина деятельности человеческого разума. Раньше «духовное начало» исследовала философия — теперь его стали изучать наукоучение, теория познания, история и методология науки, а также психология (границы между всеми этими дисциплинами, кстати, были сначала очень неопределенными). Такая перемена породила специфическую вариацию «кантианской» проблемы: *как возможно опытное естествознание?*¹ Именно этой теме, главным образом, было посвящено учение *неокантианства* о предмете познания, которое было посвящено

¹ Кант, напомню, ставил вопрос, как возможно *чистое* естествознание.

конструктивной деятельности научного ума. Особенно интересными были исследования неокантианцев, относящиеся к методологическим проблемам истории (которая в этот период только начинает складываться в особую науку, отличную и от летописания, и от философии истории на гегелевский манер). Неокантианцы, выступая против гегелевского понимания истории, предприняли «критику исторического разума», позитивным продуктом которой стала концепция конструирования научных объектов истории и исторических понятий («метод индивидуализирующей абстракции»).

Правда, наиболее впечатляющие успехи на этом пути все же были достигнуты философом, который не принадлежал ни к одной из неокантианских школ — *В. Дильтеем*. Он развивал свои идеи в дискуссиях с профессиональными историками, организовавшимися в так называемую «историческую школу». Наиболее видными представителями ее были Бертольд Георг Нибур, Леопольд фон Ранке, Якоб Буркхард, Теодор Моммзен, Карл Лампрехт. Дильтей упрекал этих историков за то, что в их трактовке исторического процесса недостаточно логического *опосредования понятием*, без которого история либо превращается в «логику» исторического процесса (становясь тем самым «метафизикой истории»), либо рассыпается в пыль неповторимых индивидуальных фактов. По Дильтею, историческое бытие (или, то же самое, бытие человека в истории) должно включать также *опыт инобытия*, т.е. сознание возможности *другого существования* человека, которую человек предвосхищает и стремится превратить в реальность или же не допустить. К тому же история состоит из «со-бытий», т.е. бытийных моментов, *связанных* друг с другом; она — совместное бытие, причем такое, для которого важна процессуальность, историческая связь, преемственность и целостность.

Дильтей отнюдь не был гегельянцем, как могло бы показаться вследствие используемой им терминологии — ведь у Гегеля «понятийное опосредование» исторической фактичности подавляло индивидуальность фактов и тем самым превращало «действительное» историческое знание (знание исторических фактов) в *философию истории*. Кроме этого, Дильтей подчеркивал, что история осознается иначе, чем природа (в этом плане он был близок неокантианцам), и что историческая действительность «сопротивляется» схематизации или «логизации», теоретическому «освоению» с помощью понятий (иначе говоря, историческая действительность не нацело разумна). Поэтому историческая наука — коль скоро она вообще возможна как такое знание, которое включает теоретические моменты — не может быть инобытием метафизики и удовлетворять логическим требованиям. Но как тогда она может претендовать на роль науки? Пытаясь справиться с этим противоречием, Дильтей заменил гегелевское логическое *обоснование* применительно к истории «духовно—научным» *пониманием* (специфической для «наук о духе» процедурой). В этой «сфере духовного бытия» мы понимаем нечто только тогда, когда это *переживаем*. Переживание, которое приводит к пониманию, есть *процесс*, единство тождества и различия, в котором субъект и объект слиты. «Абстрактное мышление», по мысли Дильтея, сначала омертвило этот процесс, развело друг от друга то, что было его компонентами, а потом превратило их в противоположность разума и действительности. *Непосредственность жизненного переживания* связывает разномоментные ситуации жизни куда лучше рациональных реконструкций исторического процесса. Поэтому, в стиле уже упоминавшегося раньше Гумбольдта, на место *логического* освоения исторического материала Дильтей ставил *герменевтическое*. Правда, если у Гумбольдта герменевтика — скорее индивидуальное *искусство* истолкования, то Дильтей старался превратить ее в *метод*: только в таком случае герменевтическое постижение духовных (культурных) феноменов

способно стать наукой. Основание такой науки — сама ткань человеческой *жизни*, «*связь переживания*». Нет сомнения, что основа эта «субъективна» (как, впрочем, субъективна «предметная сущность» человека с точки зрения Маркса или экзистенция у Кьеркегора). Но эту субъективную основу истории не следует толковать как *субстанцию* исторического бытия, в духе традиционной идеалистической метафизики.

Завершает период становления современной западной философии *Ф. Ницше*. В словах его «Заратустры» — «Бог умер, и это мы его убили!», читается разве что слабый след той критики, которой подвергали религиозную метафизику его непосредственные предшественники и старшие современники, поскольку главным противником Ницше считает уже не «Логос», а «Этос» христианства. Подобно Шопенгауэру, Ницше оценивает предметный мир как «ничто», поскольку «действительность» этого мира не имеет не то, что абсолютного, а даже сколько-нибудь твердого и устойчивого основания — в этом суть «европейского нигилизма» со свойственным ему отрицанием смысла бытия. Проявлением нигилизма Ницше считал и позитивизм — ведь позитивистская редукция бытия к фактичности есть ни что иное, как *обесмысливание бытия*. В качестве средства преодоления нигилизма Ницше предлагал своеобразную новую метафизику — идею Сверхчеловека и концепцию «воли к власти».

Таковы некоторые, наиболее репрезентативные, действующие лица этого периода в становлении современной европейской философии. Эпоха перелома, перехода, переворотов, философской критики и «критики оружием» была одновременно эпохой и отторжения прошлого, и формирования новых философских программ, и даже, пожалуй, нового философского мышления. Через эту эпоху, ее концепции и ее язык, философия XX века связана с прошлым: было бы просто глупо отрицать связь *философской антропологии XX* века с идеями Фейербаха, социальной критики 60-х годов с марксизмом, экзистенциализма с Кьеркегором, нового рационализма с неокантианством, феноменологии с позитивизмом и эмпириокритицизмом. Не познакомившись с этой эпохой хотя бы в самых общих чертах, нельзя понять не только современной западной философии, но и вообще современного «западного» мышления и современной западной культуры: при всей информационной открытости западного мира он так и останется отделенным от нас невидимым барьером органического непонимания, который сегодня сменил «железный занавес» и стену идеологической цензуры. Человек русской культуры (и его частный случай, «постсоветский» человек) без понимания *смысла* западной культуры вряд ли станет полноправным участником (или даже «младшим партнером») сообщества современной мировой цивилизации, которая в основе своей, хотим мы этого или нет, есть «западный мир». А наиболее эффективный и скорый способ добраться до его культурных смыслов ведет через его историю, и, прежде всего, через историю западной философии.

Теперь, познакомившись с общей картиной той «драмы идей», которую представляет нам первый период истории современной философии, период ее формирования, познакомимся с некоторыми из ее действующих лиц. И начнем мы с представления философии *Артура Шопенгауэра*.