

Российская Академия Наук  
Институт философии

Т.Б.ДЛУГАЧ

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ  
В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И СОВРЕМЕННОСТЬ

Москва  
2002

УДК141  
ББК 87.3  
Д–51

В авторской редакции

Рецензенты:

доктор филос. наук *В.Б.Кучевский*

доктор филос. наук *Л.А.Маркова*

Д–51      Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. — М., 2002. — 222 с.

Монография посвящена рассмотрению решений проблемы бытия, какими они были даны в философских системах Канта, Гегеля и оригинального, хотя недостаточно хорошо известного российской философской публике, яростного оппонента Гегеля А.Тренделенбурга.

Внимание автора сосредоточено на основной логической трудности, связанной с необходимостью воспроизведения в мышлении и его же средствами, т.е. в понятиях, независимого от мышления и автономного бытия, выходящего за рамки мышления. При этом учитываются различия в решениях этих трех указанных мыслителей и прослеживается диалог между ними по данной проблеме.

В монографии раскрывается также актуальность историко-философского исследования, предполагающая разбор современного понимания проблемы бытия в сравнении с новоевропейским ее пониманием.

ISBN 5–201–02084–4

© Длугач Т.Б., 2002  
© ИФ РАН, 2002

*Памяти Владимира Соломоновича Библера*

## Оглавление

Постановка проблемы .....	5
<b>ГЛАВА I. ИММАНУИЛ КАНТ: ПРОБЛЕМА БЫТИЯ КАК ГЛАВНАЯ ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ .....</b>	<b>26</b>
§ 1. Синтез знания и задача получения знания о бытии .....	31
§ 2. Конструирование математических понятий как конструирование объектов математики .....	40
§ 3. Объективность знания и объективность бытия .....	48
§ 4. Бытие в зеркале трансцендентального идеала .....	55
§ 5. Философский синтез как «прорыв» к бытию .....	63
<b>ГЛАВА II. СНЯТИЕ ГЕГЕЛЕМ АВТОНОМИИ БЫТИЯ. ПОЛЕМИКА С КАНТОМ .....</b>	<b>68</b>
§ 1. «Феноменология духа». Подход к проблеме .....	73
§ 2. Доказательство тождества мышления и бытия и требование обоснования начала логики .....	80
§ 3. Сведенье бытия к сущности. Сущность как центральная категория теоретического научного мышления .....	88
§ 4. К объективности бытия через субъективность понятия. Значение абсолютной идеи .....	103
§ 5. Представления Гегеля о векторе логического движения. Самообоснование как круговорот? .....	113
§ 6. Автономия бытия или его окончательное «снятие»? .....	121
<b>ГЛАВА III. УЧЕНИЕ А. ТРЕНДЕЛЕНБУРГА О БЫТИИ .....</b>	<b>136</b>
§ 1. А. Тренделенбург об эффективности кантовских принципов априоризма и дуализма .....	140
§ 2. Движение как основа соответствия априорного объективному .....	145
§ 3. Критика А. Тренделенбургом позиций формальной логики и оценка ее роли в познании .....	150
§ 4. Критика А. Тренделенбургом гегелевского учения о бытии .....	153
§ 5. Оценка А. Тренделенбургом гегелевской системы категорий. Новая таблица категорий и ее новое основание .....	167
§ 6. Категория цели и ее значение для правильного понимания соотношения мышления и бытия .....	173
§ 7. Функции неполного суждения в обосновании автономии бытия .....	182
Вместо Заключения .....	194
Примечания .....	207

## Постановка проблемы

Проблема бытия, разработанная в немецкой философии примерно в середине XVIII века, просуществовала в заданном немецкой классикой виде почти 200 лет и инициировала постановку многих других важных, даже фундаментальных проблем философии; к ним принадлежат вопрос об отношении мышления к бытию, идея активности мышления, тема противоречий в мышлении и бытии и т.д. В середине XVII — начале XVIII вв. понятие бытия еще не сформировалось; философское внимание в этот период было сосредоточено на понятии природы. Необходимость его осмысления была задана сменой на рубеже XVI—XVII вв. культурных и философских парадигм, изменивших прежние установки. Сначала это была природа, тесно связанная с актом божественного творения, вследствие чего зачастую сливалась с Богом, как, например, Бог-природа у Спинозы. Однако допущение такого нераздельного единства позволило уже ввести в природу самодвижение, признать развитие ее по имманентным законам.

Природа как *causa sui*, природа как единство *natura naturans* и *natura naturata* — важнейшие завоевания новоевропейского философского мышления. Со временем природа освобождается от теологической оболочки, превращаясь в автономную природу, характеристики которой полностью отделены уже от характеристик Божества. Теория двойственной истины заменяется теорией одной истины: в том, что касается природных явлений и их познания, дело решают наука и философия; к религии же отходят чудеса откровения и вера в сверхъестественное. Особенно много на этом пути отделения божественного от природного удалось сделать французским и американским просветителям, чье отношение к природе как к самостоятельной субстанции во многом базировалось на достижениях естествознания, отноше-

ние к которому как к главному способу познания природы было задано еще Ф.Бэконом. Итак, XVII—XVIII вв. приближают философию к природе; она становится единственным миром человека, его экзистенцией. Кроме того, она его экспериментальная мастерская, склад материалов и кладовая продуктов.

С середины XVIII в. понятие природы трансформируется в понятие бытия. Экспериментальная наука ищет в философии свою методологию — способ адекватно познавать истину; в то же время философия, по собственному признанию многих философов (таких, например, как Фихте), складывается как «наукоучение», т.е. как методология и логика науки. Но даже в том случае, когда этот факт не осознается, философия XVIII—XX вв. существует как рефлексия над научным знанием (всегда в то же время выходя за эти рамки, что видно уже на «Критике практического разума» и «Критике способности суждения» Канта).

Именно разработка философского мышления в виде наукоучения выдвигает в центр философской проблематики категорию бытия. Дело заключается в том, что коль скоро философия становится «учением о науке», она исходит из того, что вместе с наукой как всеобщей формой знания формируется познающий теоретический разум. Природа в связи с этим как бы раскалывается на собственно природу и несобственно природу — разум; место первой начинает занимать бытие, так или иначе взаимодействующее с мышлением (разумом).

Бытие — это не то существование (Existenz), в котором все возможные различия сняты и погашены, т.е. куда включено абсолютно все, в том числе и мышление (как это и было у просветителей). Это — бытие (Sein), которому мышление противостоит и по отношению к которому оно может обнаружить свою активность, демиургическую и одновременно познавательную силу.

Без превращения природы в бытие мышление не могло бы быть понято как теоретический, познающий разум, а философия — сформироваться как логика науки.

Длительный этап развития философии в форме немецкой классики задан выяснением сложного двустороннего отношения мышления и бытия. Бытие как будто дано — само по себе, вне и независимо от всякого познания, а мышление только отображает его. Но не забудем, что такая интерпретация развивается в русле материалистической философии. В философских же системах Канта и Фихте, например, отношение мышления к бытию выглядит иначе. Бытие, конечно, признается существующим вне и до всякого мышления о нем. Но в познании, убеждены они, речь идет не об этом; как пояснит позже Фихте, «это абсолютно имеющееся налицо в действительной жизни (бытие — *Т.Д.*) можно *трактовать и обсуждать, как будто бы* оно возникло благодаря первоначальной конструкции, подобной той, которую производит наукоучение»<sup>1</sup>. Фихте имеет в виду то обстоятельство, что для философа имеет значение не только бытие, которое существует вне мышления (в котором человек просто живет), но и то, которое воспроизводится в мышлении под именем бытия. Такое бытие отлично от реального бытия, ибо это — понятие, но оно также отличается от мышления о нем, потому что это не *знание* о бытии, а *содержание* знания. У Гегеля и реальное бытие зависит от духа. Конструирование, дело-действие, синтезирование, деятельность — вот те средства немецкой классики, за которыми скрывается одно: активная сила разума по воссозданию бытия. Чтобы получить бытие для познания, надо придумать предмет для познания предмет, надо создать этот предмет как бытие, которое, являясь своего рода мыслительной конструкцией, в то же время представляет бытие *само по себе*. Для этого требуется превратить то, что как-то дано (то ли посредством ощущений, то ли еще каким-то образом), в содержание знания.

Здесь надо остановиться на нескольких важных для философского понимания бытия моментах. За истекшие два десятилетия в основном работами известного отечественного философа В.С.Библера было установлено, что в той же мере, в какой можно подразделять философскую культуру на исторически-своеобразные ее типы, то же можно делать и по отношению к философскому разуму. В различные эпохи он принимает разные формы, выявить специфику которых помогает анализ различных культурно-исторических ситуаций. Так, в отличие, например, от античного (эйдетического, преобразующего Хаос в Космос) или средневекового (осуществляющего причащение, причастие всех вещей к Божественному творящему разуму) новоевропейский разум должен быть охарактеризован по преимуществу как разум познающий, теоретический, выясняющий объективные характеристики предметов. Одним из самых важных вопросов на этом пути является вопрос об адекватности теоретического знания; в общей форме он звучит как вопрос об отношении мышления к бытию.

Логическая ситуация состоит в следующем: в том случае, когда цель разума познание (ведь он может быть не познающим, а эстетическим, или нравственным, или обыденным рассудком), т.е. когда разум становится познающим (в идеале — теоретическим), ему требуется иметь предмет *вне* себя как нечто объективное, как *независимое* от него бытие. Только тогда разум может отнестись к предмету *со стороны*, значит, получить возможность познать его. Сначала предмет должен существовать *вне* мышления. Но *так* осмыслить его и, следовательно, поместить внутри мышления должен сам разум.

В то же время акт познания предполагает не только разведение бытия и мышления, но и их отождествление — ведь надо включить закономерности существующих предметов в закономерности движения мысли. Этот парадокс обозначил еще Декарт — отделив бытие от



мышления как протяженную субстанцию от мыслящей, он затем попытался соединить их на основе правильного метода. Таким образом он отразил двоякое требование познающего разума.

В середине XVIII в., когда стало ясно видно, что теоретический разум находит свое адекватное воплощение в науке, а она становится экспериментальной, этот тезис о двойственности прозвучал в следующей формулировке: несмотря на экспериментальное воздействие (т.е. вмешательство субъекта в «жизнь» объекта), экспериментатор должен элиминировать свое воздействие из теории и признать теоретическое знание знанием об объекте *самом по себе*.

Ученый, безусловно, понимает, что он изменяет предметы и в эксперименте, и создавая идеализованные модели; однако он молчаливо исходит из того, что модели совпадают с самими предметами. Он не осмысливает ни противоречивости реального и идеального предметов, ни их взаимодействия. Осмысливает это философ, ставя вопросы о том, как возможно бытие (несмотря на то, что оно существует) и как возможно мышление о нем. Вопросы эти пересекаются в точке отношения мышления к бытию.

Трудность возникает потому, что представленность бытия как чего-то независимого от мышления должна быть дана *внутри* самого мышления и *его же* средствами; значит, независимость бытия может быть выражена в мысленных же формах. Это, скажем, такое понятие, которое в строгом смысле слова понятием не является — таково, например, кантовское понятие вещи самой по себе, имеющее отрицательное значение. Гегель же, напротив, уже в самом начале логики сводит бытие к *понятию* бытия, которое имеет положительный смысл, особенно на стадии наличного бытия. Кант стремится сохранить автономию бытия (внутри мышления), Гегель стремится ее устранить, но оба решают одну и ту же задачу, абсолютизируя каждый по-своему один из ее моментов.

Фактически кантовская и гегелевская интерпретации являются двумя равнозначными, хотя и совершенно различными полюсами философствования Нового времени, когда бытие выступает как необходимо соотнесенный с мышлением предмет познания — в качестве содержания мышления — и не совпадает с последним. В кантовской философии внимание сосредоточено на не-понятности и в этом плане загадочности бытия; в гегелевской философии — на его понятности, понятийной представленности. Другой аспект тем не менее включен в рассуждения каждого. Только Кант, предположив неустранимую нетождественность бытия и мышления в начальной и конечной точках своей трансцендентальной логики, в «середине» ее, шаг за шагом пытается осуществить их синтез. Гегель, напротив, в начале и при завершении диалектической логики исходит из абсолютного тождества мышления и бытия, хотя постоянно воспроизводит их противоречивость на протяжении «срединного» пробега мысли. Взаимодополнительность кантовского и гегелевского подходов — условие самого существования философского мышления Нового времени.

Предлагаемая монография, кроме детального рассмотрения обоснования, данного Кантом и Гегелем проблеме бытия, включает в свой текст ответ, предложенный мало известным русскому читателю, хотя и глубоко оригинальным немецким мыслителем Фридрихом Адольфом Тренделенбургом, этим ярким оппонентом Гегеля. Вследствие учета его «поправок» и кантовская, и гегелевская трактовки углубляются. Но дело не только в этом — возникает новое понимание проблемы.

Как известно, с новым поворотом и витком философского движения оно не только уходит «вдаль», но и возвращается к своим истокам; в данном случае это означает, что проблема бытия не перестает для нас быть проблемой, а обретает новые и весьма существенные

для настоящего и будущего очертания. Подобная трансформация вновь обусловлена изменением типа культуры и места в ней человека, изменением места теоретического разума и видоизменением способов его взаимодействия с другими типами разумения, в том числе и с такими, которые еще только рождаются. Иными словами, трансформация проблемы бытия определена новой культурно-философской ситуацией, требующей нового прочтения, скажем, Канта, внимания к его решениям, но в их установке на иной, чем в XVIII веке, способ понимания. Таким образом осуществляется диалог философских культур, когда Кант ставит вопросы, на которые должны ответить мы, но и мы ставим ему вопросы, на которые он пытается, хотя в своеобразной (может быть, отрицательной форме) дать ответ нам. То же относится и к Гегелю (да и вообще ко всем великим мыслителям прошлого). Без диалога с ними не сформируется наш ответ-запрос. Возьмем, например, известную всем антиномию конечности и бесконечности мира в пространстве и во времени. Для Канта эта антиномия (как и все другие) была свидетельством ограниченности теоретического знания. Но мы сегодня, принимая во внимание кантовский ответ, дополняем его анализом того специфического цивилизационного поворота, который совершается в канун XXI века.

Во-первых, становится совершенно очевидно, что даже если предположить, что Мир, Универсум существуют вечно и бесконечно, человек своей сегодняшней, направленной на удовлетворение его нынешних нужд и потребностей деятельностью может оказать непредсказуемое влияние на Галактику (космические полеты, авария в Чернобыле и других местах и т.д. Человек своей деятельностью нередко создает угрожающие условия для собственного бытия. Оно может завершиться, прекратить свое существование именно по причине такой деятельности. И выглядит это так, как будто дело

касается конца или начала бытия (так и есть на самом деле), его возникновения или прекращения во времени. Все более углубляющийся экологический кризис подталкивает к такому ответу.

Имея дело с бесконечным миром, люди, конечно, исходят из бесконечного и достаточного для жизни каждого, а также многих последующих поколений, запаса земных богатств, неисчерпаемости материалов и т.д. Земля, Мир не могут истощиться, они вечная, полная обитель человека, так же как и неисчерпаемая совокупность объектов его потребления и познания. Но парадокс теперь выражается в том, что к Миру, который бесконечен, надо подходить так, **как если бы** он был конечен. И вне рамок такого противоречия Мир понять вообще нельзя.

Во-вторых, современная социальная, далеко не устойчивая ситуация, выбрасывая человека из привычных и обычных мест обитания и превращая в невольного бродягу (не только бомжа), заставляет его тем самым заново осмысливать свое место в Мире и смысл жизни, а также характер самого бытия. Что тоже косвенным образом становится изобретением бытия, его начинанием. Особенно следует при этом учесть тот факт, что, изобретая для себя бытие, индивид перестает быть рабом любой заданной ситуации, подчиненным жестко заданным и потому неизменным свойствам бытия, внутри которого он только и может быть человеком. Напротив, бытие становится гибким, переменчивым, изменяющимся **в зависимости** от отношения к нему человека. Бытие и дано человеку, и лишь намечено, оно иечно, и конечно.

Самое важное, однако, обстоятельство состоит в том, что из склада материалов и бесконечного множества предметов познания (что было главным направлением философского поиска и, безусловно, имело свои резоны на протяжении последних 250 лет) бытие, Мир пре-

вращается в «произведение культуры» — по аналогии с произведением искусства. Специфика отношения человека к Миру теперь — в изобретении бесконечного Мира каждый раз заново, как это и бывает с каждым произведением (искусства), каким бы оно ни было законченным. Собственно говоря, в искусстве каждое поколение и внутри него каждый отдельный индивид открывают «вечный мир», «вечное и бесконечное бытие», рассматривая его как бы в первый раз своим собственным взором. Бесконечные возможности искусства, бесконечное разнообразие толкований его созданий обуславливают отношение к ним как к бытию, созидаемому каждый раз заново. Так каждый прочитывает Шекспира по-своему — соответственно своей эпохе и своим индивидуальным особенностям; каждый видит в полотнах Монэ, Гогена или Пикассо то, к чему подталкивает его время, высвечивая, как через особый прибор, их и его неповторимые черты. И все это несмотря на то, что произведения культуры уже созданы, живут своей самостоятельной жизнью<sup>2</sup>. Но в том-то и суть такой сокровенной самостоятельной жизни произведения, что она «отзывается» не только в ближнем, но и в дальнем, даже через века. Так же — с философией: философское произведение (как завершенное, законченное произведение) всегда рассчитано на нового читателя, (рождает его), более того — рассчитано также на читателя, который появится очень нескоро. Но его уже ждет загадка-разгадка бытия. Содержание слов «хитрый Эдип, разреши!», может быть, никогда еще не получало такого точного, строго направленного смысла.

И осуществляется рождение читателя только в диалоге с создавшим данное произведение автором, «погибшим» в нем, ибо всегда затребован новый соавтор-читатель (собеседник), т.к. произведение адресовано именно «неизвестному» ему. Это и есть одновременно вечное бытие и рождение заново предмета культуры.

«Так в искусстве (шире — в культуре — *Т.Д.*) мы формируем возможного Собеседника, проецируем возможного читателя наших произведений как основного героя. Мы проецируем этого Собеседника в далекое будущее. Я ухожу из дома, из жизни, но в произведении продолжаю общаться с самым далеким собеседником... В обычном мире общение нам дано, предназначено. В мире культуры мы это общение сами из-обретаем»<sup>3</sup>.

Получается странная вещь: настоящий автор произведения как бы «стусшевывается» перед будущим, да и настоящим также, читателем, короче, перед тем, кто будет воспринимать его; передавая тому в руки свое творение, он как бы рассчитывает на его соучастие, на то, что тот заметит глубоко скрытые внутри произведения, хотя и содержащиеся в нем черты<sup>4</sup>. Так что новый процесс прочтения (восприятия) будет по сути дела и новым *бытием* произведения (несмотря на то, что оно уже существует). Вот в этом парадоксе и таится смысл культуры.

Произведения культуры, таким образом, относятся к особым созданиям человеческого духа — автор может исчезнуть, уйти, в конце концов умереть, но поставленный им вопрос, обращенный к возможному собеседнику (который насущен настолько, что без него он не смог бы быть автором), не снимается: не исчезает стимул для появления нового соавтора-читателя (слушателя и т.д.) и самого нового бытия предмета.

Вот эта-то особенность как раз и есть «создание» мира — вечного мира — впервые. «Произведение всегда есть некий способ воссоздать мир «впервые» — из готовых звуков, из красок, но так, чтобы читатель из этого «ничто» творил «все»<sup>5</sup>. Автор и читатель постоянно обмениваются в этом процессе своими функциями, своей деятельностью, превращаясь друг в друга (хотя, конечно, такое превращение не до конца симметрично).

Фактически это и есть новое понимание бытия, рождение его нового понятия — как произведения, которое вследствие этого, несмотря на его бесконечность,

каждый раз, в каждую другую эпоху, при взаимодействии с иными типами разумения, при вхождении каждой новой культуры, начинает новую жизнь, открывается заново. Не только *бесконечность*, но и *начинание* — вот какие новые характеристики бытия выдвигаются на первый план в канун XXI века. И диктуются они включением в философскую культуру, более того, выдвиганием в ее центр такой важной черты как *произведение*. Эта категория уже достаточно ясно указывает на переориентацию философии: не наукоучение, а логика культуры<sup>6</sup> — вот чем становится философия.

Легко убедиться в том, что новому пониманию бытия — как вечного и как впервые обретаемого (что ориентирует ее на становление бытия человеческой личностью) соответствует понимание предмета в современной науке. Если прежде задача науки состояла в том, чтобы исключить из определения предмета все субъектное, то сейчас ученый осознает необходимость включения в исследование антропного фактора; в нем перекрещиваются воздействие от предмета и воздействие от субъекта<sup>7</sup>. Предполагается, что взаимодействие ученого с объектами познания протекает таким образом, что «само человеческое воздействие не остается чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз область ее возможных состояний. Интенсивное применение даже в точных науках вероятностных методов, случайных и возможных интерпретаций создает образ «многомерного мира», который не просто познается, но интерпретируется, а, значит, изобретается. Истина одна, но она многолика, и эта многоликость создает возможность диалога различных личностей, разных логик, разных способов понимания.

Если жестко-однозначные парадигмы характеризовали однолинейную связь состояний с неизбежностью наступления одного определенного события, то случайность и вероятность олицетворяют собой гибкое нача-

ло Универсума, что сопряжено с неоднозначностью, хаотичностью, непредсказуемостью и т.д. Оба начала в Универсуме, по-видимому, равноценны, однако прежде последнему отводилось второстепенное место либо же оно вообще исключалось из рассмотрения. Напротив, сегодня «постнеклассическая наука осознает себя в качестве междисциплинарной. Она видит предпосылки своего подлинного единства не в редукции образующих ее дисциплин к одной-единственной, а в их коэволюции, осуществляемой посредством многостороннего перекрестного диалога или даже полилога между ними»<sup>8</sup>. Диалог, конечно, осуществлялся всегда, но именно сейчас он осмысливается как существенная черта не только художественного, но и научного постижения мира.

В связи с новым подходом (в науке и в философии) изменяется понимание соотношения *бытия* (предмета знания как содержания мышления) и *понятия* о нем (внутри самого знания). О трудностях, возникающих сегодня на этом пути, говорят логические построения некоторых крупных философов, в том числе логика диалога отечественного философа В.С.Библера и логика смысла французского философа Ж.Делеза.

Размышлений первого из них о бытии как *произведении* мы уже немного коснулись. Библер полагает также, что бытие как нечто немыслительное, следовательно, *не-логическое*, а, значит, *непонятное*, может воспроизводиться каждый раз внутри особой логики только в виде другой логики, нелогичной для первой, в виде особого понятия, непонятного с точки зрения «нормального» понятия. «Надо — *в контексте логики* — обосновать логику бытием как внелогическим началом! Но задача кажется абсурдной»<sup>9</sup>. И все же она выполнима: обоснование должно выглядеть как «соотношение мышления с мышлением, логики с радикально иной логикой»<sup>10</sup>; «иная логика (логика бытия) воспроизводится в моей «работающей логике» в форме логики не-знания,



не-понимания»<sup>11</sup>. В этой странной истине скрывается парадоксальный смысл. «Знание предмета, как не входящего в мое знание, есть *знание о его бытии вне моего знания*, о его (предмета) нелогичности в свете наличной, развиваемой мной актуальной логики»<sup>12</sup>.

Внутри приведенного парадокса, продолжает свою мысль В.С.Библер, скрывается вполне понятная мудрость: «Познавать предмет — значит реализовать, актуализировать (практически и теоретически) его бытие в контексте определенной логики, определенной идеализации, скажем, в качестве материальной точки,двигающейся (перемещающейся) в абсолютно пустом пространстве... Но так актуализировать бытие предмета — значит актуализировать и его небытие (в контексте другой логики), скажем, в качестве предмета, превращающегося, действующего на самого себя,двигающегося в эйнштейновском «интервале»<sup>13</sup>. Речь, таким образом, идет о логике как «диалоге логик»; каждая включает в себя другую (другие), так как бытие входит в нее понятием (главным, фундаментальным) другой логики. В кантовской трансцендентальной логике это особое отрицательное понятие вещи самой по себе, непонятное для опыта, хотя и обуславливающее сложным опосредованным образом формирование позитивного понятия возможного опыта. Фихте раскрывает вне-логическое содержание понятия бытия с помощью достаточно определенного понятия не-Я, продуцированного Я, и посредством описания их сложной диалектики. У Гегеля не-понятное бытие превращается в *понятие бытия*, тождественное *понятию понятия*, через чистое бытие и через постепенное восхождение к Абсолютной Идее. Диалог внутри каждой логики (взаимодействие бытия как не-понятного и понятия о нем), следовательно, — обратная сторона диалога между ними (между кантовской, фихтевской, гегелевской и т.д.).

Для В.С.Библера воспроизведение бытия в логике возможно только через взаимодействие, диалог различных логик. Действительно, для одной логики доказательства другой логики будут непонятными (будет оспариваться то, что признается критерием истинности, началом познания, способом его развития и т.д.). Рассуждения другой логики тем самым все же учитываются, но как такие, которые выходят за пределы первой (трансцендентальная логика Канта и диалектическая логика Гегеля), одновременно оказываясь «на границе». Как известно, пограничное понятие всегда противоречиво, распространяясь сразу в обе стороны. Поэтому фундаментальное понятие одной логики включается в другую, но не как ее собственная принадлежность, а, если можно так выразиться, как ее «начало». Являясь *«началом»* другой логики, оно (для нее) нелогично; тем не менее, оказываясь *ее* «началом», оно входит в ее структуру, обозначая некоторый предмет для логики. Два исходных (фундаментальных, раскрывающих сущность) понятия различных логик и отталкиваются друг от друга, и обосновывают друг друга. Еще раз поясняем: апофатическое определение вещи самой по себе (и в понятии, и в системе суждений — как сущности всех сущностей, как причине самой себя и т.д.) обретает позитивное содержание, например, в Идее.

Вне-логичность и есть не что иное, как *бытийность*, и когда предполагается, что одна логика обосновывает другую (одновременно отрицая ее), то это означает, что бытие обосновывает логику.

Бытие, по Библеру, воспроизводится внутри каждой логики как вне-логическое, каковым является для нее основное понятие другой логики. Или: бытие возникает как особое понятие в точке пересечения (диалога) двух (и больше) логик. Бытие как бы проглядывает в «просвет» между логиками.

Ж. Делез рассуждает совершенно по-другому. Он хочет выразить не-мыслительный, вне-логический статус бытия с помощью совершенно иррациональных (с позиции прежних рациональных толкований) понятий. Оно — Бездна, Хаос, вторгающийся в Космос; оно — Эон, характеризующийся абсолютно ненормальным течением времени, когда нельзя говорить о векторе движения от прошлого через настоящее к будущему, а следует сосредоточиться на «растягивании» настоящего одновременно в прошлое и будущее с превращением последних друг в друга. Такому странному пониманию времени соответствует определение тел не в их статичности, не в их «глубине» (когда они сохраняются), а в непрерывном изменении, в результате чего они как бы «сплющиваются», скользя *по поверхности*. Да при этом еще, раз тела (это уже и не тела вовсе) скользят по поверхности, настоящее исчезает, дробясь на бесконечно-малые отрезки (вводится своего рода бесконечно-малая, а также бесконечно-большая величина). Это — не «бытие» бытия, а скорее его «мятежное становление», задача которого «ускользнуть от настоящего»<sup>14</sup>; оно «всегда избегает настоящего и заставляет будущее и прошлое, большее и меньшее, избыток и недостаток слиться в одновременности непокорной материи»<sup>15</sup>.

Чтобы подчеркнуть всю нелогичность бытия, Делез, далее, определяет его с помощью понятия *эффекта*, мысль последний не как качество (нечто прочное, статичное), а как *атрибут* какой-либо вещи. Это не сама вещь, а ее атрибут, существующий *на поверхности* вещи. Появляющееся затем понятие «сверх-бытия» (иногда «минимума бытия») предназначено еще раз натолкнуть на мысль о бытии, выходящем не только за границы логики, но, как это ни загадочно, за границы бытия (в его прежнем философском толковании). «Атрибут — не бытие, Он не определяет бытие. Он — сверх-бытие. «Зеленое» обозначает качество, смесь вещей, смесь дерева и

воздуха, когда хлорофилл сосуществует со всеми частями листа. Напротив, «зеленеть» — не качество вещи, а атрибут, который высказывается о вещи»<sup>16</sup>. Хотя атрибут как бы указывает на бытие, в этом понятии уже просматривается связь с логическим, поскольку атрибут описывается и как эффект, который есть нечто бестелесное. Но об этом ниже.

Несмотря на то, что бытие в определениях Делеза абсолютно нелогично и даже иррационально, оно тем не менее в виде *перечисленных понятий* должно (внутри самого мышления о нем) соотноситься с логическим, особым логическим (ибо и бытие это-особое). И такое логическое появляется — это логика смысла. Смысл соответствует обозначаемому как атрибут бытию; в свою очередь, атрибут, будучи абсолютно нестатичным, обуславливает переменное значение смысла и выражается в нем.

В самом деле, в отличие от *значения смысл* не имеет закреплённости в каких-либо прочных качествах, выражаемых существительными или прилагательными. Он меняется в зависимости от контекста предложения, а также от бытийной ситуации, которую можно охарактеризовать как «событие». Именно событие — потому что «нечто происходит», а не «нечто есть». Например, «дерево зеленеет», а не «дерево зеленое»: «зеленеет» вроде бы относится к дереву, но не определяет его, а указывает на нечто с ним происходящее. Еще более наглядно: когда Муравей в басне Крылова говорит Стрекозе «Так пойдй же попляши!», он не приглашает ее танцевать. *Смысл* слова «попляши» (в отличие от его постоянного *значения*) переменчивый, переносный; он указывает на событийную ситуацию, но не определяет бытие; он выражен в слове, хотя это не его значение.

По Делезу, логика смысла имеет своим содержанием понимание бытия, но в особом непонятном статусе — оно выражено глаголом. Отглагольные формы понятием быть не могут, но все же они конституируют

логику. Смысл не существует вне предложения, но нельзя сказать, что он существует в предложениях; смысл — не в вещах, но и не вне них. «Смысл это и выражаемое, т.е. выраженное предложением, и атрибут положения вещей»<sup>17</sup>. Он исключает «здравый смысл», т.к. смысл, по Делезу, как бы мимолетное и непрерывное исчезновение, наподобие улыбки чеширского кота.

Смысл выражается глаголами, наверное, потому, что прежде всего инфинитивная форма глаголов дает представление о «мятущемся становлении», о вечном превращении бытия, суть которого в бесконечном дроблении и ускользании от настоящего. «Важно понять, что каждое событие в Эоне меньше мельчайшего в Хроносе; но при этом оно же больше самого большого делителя Хроноса»<sup>18</sup>. Поэтому «вечно инфинитив»<sup>19</sup>. Как напишет Фуко, поясняя Делеза, «смысл привязан к глаголу (умирать, краснеть, жить). Глагол, понятый таким образом, имеет две принципиальные формы, вокруг которых распределяются все остальные (формы): настоящее время, утверждающее событие (событие — это атрибут вещи — *Т.Д.*), и инфинитив, вводящий смысл в язык...»<sup>20</sup>. Инфинитивная форма глагола понадобилась Делезу еще и потому, что, как мы полагаем, она принципиально отлична от формы понятия, посредством которого выражалось прежнее, статичное бытие. Глагол же указывает на неопределенное бытие, «сверх-бытие».

На первый взгляд, кажется, что Делез все время говорит не о логике, а только о грамматике, однако не стоит забывать о том, что язык выражает мысль и что книга Делеза, рассказывающая обо всех этих вещах, называется «Логика смысла» («...вот почему *Логика смысла* могла бы иметь подзаголовок: Что такое мышление?»<sup>21</sup>, — замечает Фуко).

Хотелось бы также отметить, что логика Делеза — вполне определенная, конкретная логика, которая, будучи таковой, может и должна вступать в диалог с дру-

гими логиками (как это полагает В.С.Библер), в том числе и с библеровской. Казалось бы, они совсем непохожи и все же сходство есть, и принципиальное, свидетельствующее о том, что и та, и другая вызваны к жизни новыми философскими обстоятельствами, возникшими в конце XX века в результате смены философских парадигм. Уже упоминалось о том, что Библер обозначил происходящие в философии коренные изменения как переход от «наукоучения» к логике культуры. Еще одна существенная для философии особенность, появляющаяся в связи с этим, — задача **самообоснования** философской логики. Тогда как логика Нового времени складывающаяся как наукоучение в связи с логикой науки, была нацелена на выведение всех возможных логических следствий из принятых в качестве бесспорных предпосылок «начал» логики (классический пример этого — логика Гегеля), то тогда, когда логика формируется как логика культуры<sup>22</sup>, ее главной задачей становится обосновать свои собственные «начала». Это требование перекликается с требованиями самообоснования в современной науке, выраженного в парадоксах теории множеств, «брадобрея» и т.п. Здесь и возникают логические парадоксы.

И Библер, и Делез достаточно часто обращаются к понятию парадокса, более того, они с удивительным единодушием приводят одни и те же примеры — парадоксы теории множеств и расселовского «брадобрея». Для Библера парадокс настолько важен, что он употребляет его для другого названия своей логики: логика диалога это логика парадокса. Парадокс толкуется Библером так: обоснование «начала» логики, ее самообоснование парадоксальным образом ведет к обоснованию другой логики и далее к их взаимному обоснованию. Парадокс в том, что чем логичнее (аргументированнее) мы доказываем истинность одних логических «начал», тем с большей неизбежностью «упираемся» в истин-

ность других «начал» («начал» другой логики). Парадокс самообоснования обусловлен тем, что когда логически исходное понятие само себя обосновывает, оно выходит за свои границы (в сферу другой логики, представляющейся для первой нелогичной, о чем мы уже говорили выше). «Логическое обоснование логики (ее исходных положений, «начал») требует, чтобы логик взглянул на свое мышление «со стороны» (а что тут «сторона»? Какое-то другое мышление, что ли, не мое?). Очевидно, здесь может быть только один рациональный выход: моя логика должна (но может ли?) быть освоена мной как диалогическое столкновение двух различных культур мышления, сопряженных в единой логике — логике спора (диалога) логик»<sup>23</sup>. Выход в другую логику фактически указывает на такое положение вещей, когда, обосновывая свое «начало», логика парадоксальным образом обосновывает бытие (как «начало» другой логики).

У Делеза речь идет об этом же; парадокс он называет также *nonsens*'ом и подчеркивает, что парадокс это «мучение мысли», поскольку оно является «открытием того, о чем можно только помыслить (вспомним Канта: вещь саму по себе можно только помыслить, но познать ее нельзя — *Т.Д.*), что можно только высказать, вопреки тому, что фактически и невыразимо, и немислимо — ментальная Пустота, Эон»<sup>24</sup>. Заметим: надо выразить невыразимое, понять не-понятое; этим может быть только бытие. Парадоксально то, что это происходит: Эон, во-первых, выражается определенными понятиями (хотя бы понятием «Эон»), во-вторых, оборачивается понятием смысла, которое, как уже говорилось, собственно понятием не является. И в то же время является пониманием, но в новой логике Делеза. «Смысл неотделим от нового вида парадоксов, которыми отмечено присутствие нонсенса внутри смысла»<sup>25</sup>.

Вводится еще одно понятие — событие, но и оно парадоксально: оно и «бестелесный эффект», и «смысл». Внутри него телесное (бытийное) превращается в бестелесное (логическое), да еще так, что каждое, превращаясь в другое (обосновывая другое?), становится ни тем и не иным, а нейтральным (содержа, значит, возможность любого). «Следующий фрагмент показывает на примере двух переплетенных женских фигур, — пишет Делез, — уникальную линию *События*, которое, всегда находясь в неравновесии, представляет одну из своих сторон как смысл предложения, а другую — как атрибут положения вещей»<sup>26</sup>. С одной стороны, смысл не существует вне выражающего его предложения. То, что выражено, не существует вне своего выражения. Вот почему мы не можем сказать, что смысл существует, но что он, скорее, упорствует или обитает. С другой стороны, он не сливается полностью с предложением ибо в нем есть нечто «объективное», всецело отличающееся от предложения»<sup>27</sup>.

Парадокс в том, что по обе стороны границы-поверхности возникают атрибуты (бытийное начало) и смысл (логическое начало); они и отрицают друг друга, и вместе с тем непостижимым образом превращаются друг в друга (атрибуты это и бестелесное, и одновременно свойства тел, а смысл это логическое, хотя и такое, которое имеет отношение к положению вещей). «Мы видели, что хотя смысл и не существует вне выражающего его предложения, тем не менее он является атрибутом положения вещей, а не самого предложения. Событие наличествует в языке, но оживает в вещах. Вещи и предложения находятся не столько в ситуации радикальной двойственности, сколько на двух сторонах границы, представленной смыслом... Сравнивая события с туманом над прериями, можно было бы сказать, что туман поднимается именно на границе — там, где вещи соединяются с предложениями»<sup>28</sup>. «На стороне вещей —



физические качества и реальные отношения, задающие положения вещей, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений — имена и определения, *обозначающие* положения вещей, но есть еще и глаголы, *выражающие* события и логические атрибуты»<sup>29</sup>.

Можно было бы продолжить разбор основных положений логики смысла и логики диалога, но детальное их изложение потребовало бы написания нескольких монографий, нам же важно было лишь наметить главные пути поиска сегодняшнего решения проблемы бытия. Мы попытались показать, что оно обусловлено иным толкованием взаимодействия «бытия» и «мышления» внутри мышления и, далее, иным, чем прежде, пониманием самих бытийного и логического «начал».

Целям более глубокого осмысления проблемы может послужить анализ ее генезиса. История философии представляет нам в данном случае не просто эмпирический материал: «Выводы М.М.Бахтина и Г.Г.Гадамера о плодотворности для всякого понимания временной вненаходимости и «исторической дистанции» склоняют к предпочтению иных ориентиров, нежели задача воспроизведения учений прошлого, какими они были сами по себе»<sup>30</sup>. Дело не в том, чтобы попытаться представить философские идеи прошлого во всей их самостоятельности, и не в том, чтобы продемонстрировать достижения (и недостатки) прежних философских систем; дело в том, чтобы вступить с ними в плодотворный контакт, чтобы попробовать отыскать у них ответы на волнующие нас сегодня вопросы и соотнести их с нашими ответами. Великие мыслители прошлого остаются нашими Собеседниками, потому что философия в собственном смысле слова это история философии.

К рассмотрению работ некоторых замечательных представителей немецкой философии мы сейчас и переходим. Начнем с Канта.

ГЛАВА I.  
ИММАНИУЛ КАНТ: ПРОБЛЕМА БЫТИЯ  
КАК ГЛАВНАЯ ПРОБЛЕМА  
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ

Одним из первых, кто в Новое время понял все значение принципа автономии бытия, был Иммануил Кант. Будучи прекрасно осведомлен о достижениях ньютоновского естествознания, он попытался провести своеобразный эксперимент разума (по аналогии с экспериментами в естествознании), чтобы выяснить, что разум может познать и что он познать не в состоянии. Проблема, вставшая перед Кантом в связи с объяснением задач научного познания, обозначилась прежде всего как задача адекватности знания. С ней были связаны вопросы о началах (источниках) познания, о формах научной объективности, о всеобщем и необходимом характере научного знания и т.д. Самым важным был вопрос о *содержании* знания. В отличие от формальной логики, которая изучает лишь формы правильного мышления, Кант осознает задачи новой логики как требование обосновать его истинность, т.е. доказать соответствие знания его же содержанию. Содержание знания должно отстоять от познающего разума, даже противостоять ему как раз для того, чтобы к предмету знания, к тому, что мышление познает, (как содержанию) можно было *отнестись*, в данном случае — познать его. Содержательная сторона мышления, отличающаяся от его формальной стороны, должна поэтому обладать известной самостоятельностью, независимостью от мышления, т.е. существовать как бы вне мыш-

ления. Иными словами, мышление должно иметь свое предметное содержание вне себя; тогда оно формируется как мышление. С этого противопоставления мышления и бытия начинается вся проблематика немецкой классической философии.

Первоначально термин «бытие» еще отсутствует в работах Канта; в докритических сочинениях в 60-е годы употребляется понятие существования; под ним подразумевается независимое от мышления существование предмета познания. Кант подчеркивает, что существование не является просто еще одним признаком, выводимым аналитически из понятия о предмете. Напротив, нужно сначала предположить независимое существование предмета, чтобы затем из его понятия вывести все свойства. Кант подчеркивает, что суждение «S есть P» не тождественно суждению «S есть», что для обоснования существования *предмета* понятия, отличного от *понятия* предмета, нужно осуществить полагание первого, т.е. произвести процедуру, выходящую за рамки простого выведения всех признаков (свойств) субъекта (предмета) определения. Постепенно понятие существования трансформируется у Канта в понятие бытия<sup>31</sup>.

Трудность для Канта заключалась в том, что автономия бытия в качестве независимого содержания знания, отличного от самого знания, должна быть выражена в знании, внутри него и его же средствами. Или: бытие должно быть представлено в мышлении и его средствами, т.е. должно быть образовано такое понятие, которое указывало бы на вне-мыслительный, бытийный статус. Или еще: мысля о бытии, мы, конечно, имеем в виду мысль о бытии, *понятие* бытия, но тем не менее это должна быть такая мысль и такое понятие, которое обозначает не-мыслительное, вне-понятийное содержание знания.

Кант решил эту трудность следующим образом: отождествил знание, мышление с суждением (суждение объявляется полномочным представителем мыш-

ления), в то время как вне-логическое, немыслительное, следовательно, бытийное содержание мышления он выразил с помощью понятия, имеющего не позитивный (как все другие понятия, являющиеся функциями суждения), а только негативный смысл — с помощью понятия вещи самой по себе. Именно посредством этого понятия в логике — в трансцендентальной логике — определяется бытие, вне-логическое, выступая как особая логическая форма, которая, включаясь в мышление, в логику, все время непременно указывает на внеположенность, вне-логичность познаваемого предмета, на его бытие само по себе. Подчеркиваем: в нашем исследовании мы ведем речь не о бытии, на которое достаточно просто показать пальцем, — речь идет о **понятии** бытия, но при том надо объяснить, как может сформироваться внутри мышления такое понятие, которое указывает на нечто вне-понятийное, не-мыслительное<sup>32</sup>.

Кант продвигается к понятию вещи самой по себе достаточно медленно, вступая в полемику, с одной стороны, с представителями немецкого Просвещения, в особенности с Х.Вольфом и Х.Крузием, а, с другой стороны, с Лейбницем, каждый из которых по-своему абсолютизировал значение формальной логики. Для немецких просветителей ее функции сводились к доказательству тождества реальных и умственных сущностей. Для них не было никакого сомнения в том, что то, как предмет познается, таков он и на самом деле. Согласно Лейбницу же, имеет право на существование все то, что обладает достаточным основанием, а также то, в существовании чего нет никакого противоречия.

Кант ставит под вопрос все эти утверждения: он убежден, что как много мы ни знали бы о предмете, сколько различных его свойств-предикатов мы бы ни узнали, реальное существование предмета отсюда не выводится. Такое представление сказывается у основателя немецкой классики еще в докритический период.

Уже в работе 1755 г. «Новое освещение первых принципов метафизического познания», как и позже в работе «О реальных и логических основаниях» он пытается доказать, что основания бытия не тождественны основаниям мышления и что, следовательно, существование нельзя каким-либо образом вывести из понятия о предмете или же приписать этому понятию.

Сомнения одолевают Канта и по поводу закона достаточного основания, и закона противоречия: может случиться так, что для какого-либо события будет найдено в мысли достаточное основание и не будет никаких противопоказаний к его существованию, но это не означает, что оно наступит. Так что основания реальности следует поискать в какой-то другой логике, нежели формальная. Вообще те правила, которым она учит, необходимы, но еще вовсе не достаточны для получения знания о действительно реальном (внемыслительном) содержании, о бытии самом по себе. Формальная логика абстрагируется от всякого содержания знания, отвлекается, значит, от оснований бытия; она не обладает, далее, никаким эмпирическим материалом и поэтому вновь не имеет дела с содержанием познания. «Общая логика отвлекается... от всякого содержания познания, т.е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т.е. формы мышления вообще»<sup>33</sup>. Но поскольку философия все же решает проблему «что есть истина», то ее задача «найти всеобщий и верный критерий для всякого знания»<sup>34</sup>, следовательно, решить вопрос не только о форме, но и о содержании знания.

Поэтому-то и требуется построить какую-то новую логику — Кант назовет ее трансцендентальной, которая, в отличие от общей, занималась бы проблемой держательного знания, включая в себя и то особенное, что Кант охарактеризовал как чистое знание. «Если истина — в соответствии познания с его предметом, —

пишет он, — то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов: в самом деле, знание заключает в себе ложь, если оно не находится в соответствии с тем предметом, к которому оно относится, хотя бы и содержало нечто такое, что могло быть правильным в отношении других предметов. Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знания и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. ...Итак, один лишь логический критерий истины, а именно соответствие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, *conditio sine qua non*, стало быть, негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания»<sup>35</sup>.

И все же такой критерий существует — его дает или, точнее, о таком критерии ставит вопрос иная, нежели формальная, логика, определяющая происхождение, и объективную значимость знаний, и это — трансцендентальная логика.

Внутри нее, следовательно, выделяется в качестве самой важной проблемы — проблема истинности в содержательном плане, а на этом пути как средства решения данной задачи должны быть выделены, согласно Канту, также вопросы:

- 1) о данности познания бытия,
- 2) о синтезе знания и суждениях *a priori*,
- 3) о чистом знании по сравнению с эмпирическим,

- 4) о всеобщем значении знания,
- 5) о конструируемости предмета познания,
- 6) о его неконструируемости,
- 7) об объективности знания и объективности бытия,
- 8) о бытии самом по себе.

Все они очерчивают границы новой трансцендентальной логики. Ответив (или попытавшись ответить) на них, мы, как полагает Кант, сможем понять, что такое бытие. Правомерна ли вообще задача его обоснования, чему она служит и как соответствует нашим поискам истины?

Поставив эти вопросы, Иммануил Кант задал новое философское направление — немецкую классическую философию, рассмотревшую как проблему именно движение мысли к бытию, без обоснования которого сам разум Нового времени теряет свой логический статус, т.е. перестает быть познающим, научным, теоретическим разумом.

## **§ 1. Синтез знания и задача получения знания о бытии**

Глубокая философская оригинальность Канта состояла в том, что он дал собственное решение каждому поставленному вопросу, в том числе вопросу синтеза чувственности и рассудка в знании. Как известно, в отличие от Лейбница, определившего чувства всего-навсего как низший вид знания, Кант утверждает автономию чувственности. Чувственность — это одно, рассудок — совсем другое начало познания (позже мы увидим, что разум — третье, хотя и не в смысле конституирования, а в смысле ограничения знания), и требуется задуматься над тем, как их объединить и каким образом в совокупности они дадут знание о предмете.

Слово «синтез» в данном случае указывает на два момента: на соединение различных чувственных ощущений в одно представление. Кроме того, синтезируют

вание осуществляется не только благодаря чистым созерцаниям — пространству и времени, — но и благодаря рассудочным формам — опять-таки как эмпирическим, так и чистым — категориям. В итоге знание окажется синтезом двух видов синтеза — фигурного (чувственного) и интеллектуального (рассудочного).

Итак, сначала синтез ощущений в пространстве и времени, а затем синтез в понятиях и категориях. Как говорит Кант, посредством чувственности предметы нам даются, посредством же рассудка они мыслятся. Например, мы знаем, что такое роза, объединяя все ее полученные благодаря чувственному (как эмпирическому, так и чистому) восприятию свойства с понятием о розе, в основе которого лежат еще чистые категории сущности, причинном существовании, необходимом произрастании и т.д. Мы видим, что, различая чувственность и рассудок, Кант выделяет внутри каждого источника чистое и эмпирическое знание, а затем ставит вопрос об их объединении<sup>36</sup>.

Наше представление о розе, конечно, эмпирично, т.е. основано на ощущениях, но в его основе всегда лежит пространственно-временное представление, а вот оно-то неэмпирично.

Представления об априорных, чистых чувственных знаниях были настоящим «коперниканским переворотом», ибо от них как раз и начинался путь к «чистому знанию», что разрывало мышление с бытием и превращало последнее либо в вещь саму по себе, либо в идеал разума. Так что знаменитую кантовскую фразу «всякое наше познание начинается с опыта», но не всякое знание целиком «происходит из опыта»<sup>37</sup>, можно считать своеобразным кредо кантовской философии. Оно определило деление философской системы великого Мастера на «трансцендентальную эстетику» (учение о чистой чувственности) и «трансцендентальную логику» (учение о чистой рассудочности). «Чистота» характери-



зует рассудочное знание также: наше представление о цветке, конечно, эмпирично; но вот наше о нем понятие кроме того включает в себя признание *необходимости* его произрастания в определенных условиях, понятие о его *сущности* и т.д., что, согласно Канту, не выводимо из опыта и характеризует особое, так называемое априорное, устройство нашего мышления, нашего рассудочного знания.

Изложенное достаточно общеизвестно, так же как общепонятна задача синтеза чувственности (эмпирической и чистой) с рассудком (понятийным и категориальным), но вот последующие вопросы очерчивают круг тем, не столь уж известных.

Чтобы двигаться дальше по пути к бытию, нужно выяснить еще один принципиально важный для нас вопрос: зачем Канту вообще нужно было включать в познание чистое знание?

Ответ не столь очевиден и непосредственно связан с рефлексией Канта над ньютоновским экспериментальным естествознанием. Прежде всего об эксперименте вообще как таковом. С момента своего возникновения наука Нового времени начинает экспериментировать, т.е. ставить объекты в такие искусственные условия, в каких они никогда не бывают в действительности. Но делается это, как ни странно, для того, чтобы познать их такими, какими они существуют на самом деле, сами по себе, вне и до каких бы то ни было экспериментов. «Изменить предмет для того, чтобы понять его в виде объекта, независимого от изменений», — таков принцип науки, над которым, вообще-то говоря, ученый не задумывается (оставляя подобные раздумья на долю философа) и довольствуется просто постановкой эксперимента. Между тем анализ последнего убеждает в том, что и само бытие изучаемого предмета обосновывается только философом (вопрос «как возможно бытие?» перед естествоиспытателем не встает, он вполне

удовлетворен его действительностью). Естествоиспытатель не задумывается и о самой сущности эксперимента, который, однако, обладает рядом важных особенностей. Во-первых, как было сказано, он дает ученому понятие о вещах, какими они никогда не только не бывают, но и не могут быть в действительности — например, понятия абсолютной пустоты, идеального газа, материальной точки и т.д. Всегда в реальном пространстве существуют препятствия, тело всегда обладает протяженностью и т.д., и тем не менее, во-вторых, лишь вводя подобные, если можно так выразиться, идеальные конструкции, теоретик получает возможность объяснить реальные свойства тел — их взаимодействия, передвижения предметов в пространстве с препятствиями и т.п. А построение таких конструкций — дело мысленного эксперимента. Именно поэтому в эксперименте ученый фактически имеет дело с двумя его видами — мысленным и реальным. Первый представляет собой как бы проекцию на бесконечность тех свойств предметов, которые открываются во втором. В-третьих, в мысленном эксперименте мысль проявляет свою творческую силу, цель которой — представить любое бытие в возможности, благодаря чему, как это ни парадоксально, воспроизводится сама действительность (например, свойства тела через характеристики точки). В-четвертых, реальный эксперимент невозможен без мысленного (и наоборот), они необходимо дополняют друг друга. В-пятых, ученый должен, с одной стороны, внести в воздействия на объект свои субъективные определения, с другой же стороны, он должен элиминировать из подобного воздействия все субъектное, чтобы понять объект так, как он существует сам по себе, именно как *объект*.

Короче говоря, экспериментальная деятельность, один из существенных признаков новой 'науки, несет в себе множество черт, требующих объяснения. Задумы-

вается о них опять-таки вовсе не сам ученый, а философ, будучи «наукоучителем», или же логиком (методологом) науки, и обдумывая парадоксальные «пары»: бытие-мышление, объект-субъект и т.д.

У Канта, например, способность мышления изменить предмет до такой степени, какая ему не соответствует нигде в действительности, превращается в демиургическую силу чистой мысли, мысли а priori, т.е. силу, как будто никак не связанную с эмпирией — хотя этого не может быть, потому что мысленный эксперимент (создающий необычные конструкции) всегда обусловлен реальным экспериментом, есть его продолжение в бесконечность. Не осмыслив такую двойственную зависимость, Кант вынужден прийти к априоризму. И одна из априорных форм, развитых в его философии, — пространство. В действительности же за таким представлением скрывается итог развития естествознания XVIII в., вследствие чего, философия, тесно связанная с наукой, объявляет пространство присущей человеческому восприятию чистой формой, вне которой предметы для познания вообще не существуют, но которая не является эмпирическим продуктом.

Вспомним здесь о том, что пространство, протяженность, начиная с XVII в., выступает как эквивалент материальности, или предметности. Протяженность воплощает в себе предметность, отождествленную с пространственностью, и кажется неотъемлемым свойством предметности. По Канту пространство априорно, точнее пространство, воплощающее предметность, не выводится ни из каких чувственных данных, напротив, можно удалить из представления о предмете все эмпирическое, но представление о пространстве останется<sup>38</sup>. Из этого Кант делает вывод о том, что пространство — субъективная форма восприятия предметов, не принадлежащая им самим. «Пространство вовсе не представляет свойства каких-либо в себе, а также не

представляет оно их в отношении друг к другу, иными словами, оно не есть определение, которое принадлежало бы самим предметам и оставалось бы даже в том случае, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания»<sup>39</sup>.

Одна из причин, по которой пространству приписывается «чистота», т.е. статус «чистого созерцания», во многом объясняется тем огромным значением для научного знания, которое имеют так называемые объекты «третьего мира», т.е. математические. Числа, геометрические фигуры и т.п., бесспорно, существуют, но, так сказать, в особой реальности. И это — пространство, которое Кант называл чистым, или пространством чистого созерцания. Кроме того, пространство обладает еще одним важным моментом, заключающимся в признании некоторого «зазора», существующего между субъектом и предметом: оно как бы разделяет их, не дает сливаться, не позволяет отождествиться субъекту и объекту, предоставляет субъекту возможность относиться к объекту *со стороны*, в том числе познавать его.

Для Канта, однако, самым важным было бы обстоятельство, что пространство представляет предмет в виде созерцаемого «очами разума» предмета. Вот эмпирически бытие нам дано, но дано оно, так сказать, лишь «в обрывках» — в показаниях разных чувств, в ощущениях; для получения же целостной предметности требуется придать ощущениям пространственную (и временную — но об этом позже) форму, а это уже — дело чистого, а не эмпирического созерцания.

Кант во множестве вариантов одних и тех же, по сути, высказываний пытается обосновать априорность (чистоту) пространства. Пространство не восприятие, а именно представление предмета, которое вследствие этого — чистое. Но «каким же образом может быть присуще нашей душе внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их мо-

жет быть определено a priori»<sup>40</sup>? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если пространство находится только в субъекте как его форма восприятия предметов, как созерцание, существующее таким образом как форма внешнего чувства вообще (в данном случае *внешнее* означает отнесение ощущений к *внешнему* предмету). «... созерцание должно находиться в нас a priori, т.е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим созерцанием»<sup>41</sup>. «Пространство есть не что иное, как только форма всех явлений внешних чувств, т.е. субъективное условие чувственности, при котором единственно и возможны для нас внешние созерцания»<sup>42</sup> и т.д.

Многие исследователи пытались объяснить кантовское представление о необходимости пространства для любого восприятия в качестве условия его, т.е. субъективной формы, исходя из наличия евклидовой геометрии, господствующей внутри ньютоновского естествознания. И, действительно, для такого объяснения есть основания: допустив в 1746 г. в работе «Мысли об истинной оценке живых сил» множество геометрий, Кант затем отказался от этого допущения, апеллировав к ньютоновскому естествознанию. Но главное все же не в этом — пространство, по Канту, дает *опытную объективность*, ту объективность, которая только и доступна, по его мнению, знанию, опыту — явлениям. И на заднем плане этой интерпретации скрывается мысль о конструировании, т.е. созидании познаваемой вещи. Но поскольку мы конструируем, конечно, не реальную вещь (тогда разум был бы законодателем в собственном смысле слова, между тем как в познании он создает лишь предмет познания, уже существующий в реальности, т.е. действует так, *как если* бы был практическим, хотя в познании он — теоретичен), именно поэтому речь может идти только об *образе* предмета, (а не о самом предмете). А раз это так, то дело касается не эмпирическо-

го, а чистого, хотя и чувственного, созерцания. Вот здесь мы и сталкиваемся с парадоксом: предмет *дан* (посредством чувств) — и в то же время вроде бы и не дан — его еще надо *создать* из этой «данности». С одной стороны, средство созидания — чувственный синтез, с другой стороны — в созидаании участвует и рассудочная способность — и как синтез, и как нечто другое. Кант называет это «другое» продуктивным воображением. Такое воображение, будучи чем-то почти иррациональным, с трудом укладывается в рамки логики, хотя, несомненно, относится к рассудку. Но и тут возникают трудности, так как создается-то все-таки предмет чувственности, хотя и чистой.

Чистое созерцание-пространство появляется там, где создается (из данных чувств и благодаря синтезу) образ предмета — мысленный образ предмета человеческого познания. Оно появляется там, где данность... конструируется. Ведь до тех пор, пока мы не поместили (реальную?) розу в мысленное пространство, т.е. не сделали ее мысленным, идеальным предметом, мы не можем ничего узнать о ней. Ведь мысль может иметь дело только с чем-то себе подобным, т.е. мысленным материалом. Но и это не совсем так, потому что речь идет не о понятии розы, а о ее идеальном *образе*.

Рассудок — в виде синтеза (или продуктивной способности воображения) — выходит в сферу чувственности, поскольку он создает *чувственный предмет* (его образ). Одновременно он остается в своей собственной, *рассудочной* сфере, т.к. занят своим делом — соединением, синтезированием. И в связи с синтезом как продуктивной деятельностью рассудка следует сказать немного и о *времени* — оно ведь является измерением, мерой, характеризующей деятельность субъекта по созидаанию. Принадлежит ей, а не самому предмету, время должно также определяться как *чистое*: «...я прибавлю только, что понятие изменения и вместе с ним понятие

движения (как перемены места) возможны только через представление о времени и в представлении о времени, если бы это представление не было априорным созерцанием... то никакое понятие не могло бы уяснить возможность изменения...»<sup>43</sup>.

Итак, мы имеем две чистые априорные формы — пространство и время, и обе они связаны как с предметом познания (являясь его представлением), так и с субъектом познания (относясь к его конструктивной, синтетической деятельности, обуславливающей это представление).

Налицо, таким образом, пересечение или взаимодействие нескольких важных для кантовской философии принципов, когда один не работает без другого, не заменяет его и одновременно в чем-то совпадает с ним. Это синтез, продуктивное воображение и конструирование. Причем мы хотели бы напомнить, что все эти принципы работают, так сказать, на два, а, может быть, и на три фронта: они все должны доставить познанию его собственный (т.е. мысленный) предмет, не совпадающий со знанием, как содержание знания; они должны в то же время дать некоторое, хотя и достаточно туманное представление об абсолютно внешнем бытии этого познаваемого предмета (о котором мы знаем наверняка лишь то, что он существует, так как действует на наши чувства). Наконец, с их помощью мы должны соотнести мысленное (познанное) бытие с реальным бытием, осознав нетождественность того и другого как нетождественность вещи самой по себе и явления.

И опять мы обращаем внимание на то, что хотя в чувству предмет дается, но не до конца: помимо синтезирования того, что возникает эмпирически и на основе эмпирического понятия, предмет еще и конструируется. Совпадает ли синтезирование с конструированием? Вроде бы да, так как в результате и того, и другого мы получаем *предмет* познания. И все же — нет, по-

сколько синтез мы можем разделить на фигурный и интеллектуальный, а к конструированию эти определения не прилагаются. Скорее к нему подходило бы определение продуктивной силы воображения; но и это неверно, ибо последняя слепа, а конструирование совершается вполне осознанно. Так, например, для того, чтобы мыслить прямую линию, мы, как известно, мысленно проводим ее из одной точки в другую, определяя окружность, мысленно чертим круг и даже, «если я, например, превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, ...я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве»<sup>44</sup>. Даже «понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*»<sup>45</sup>.

## **§ 2. Конструирование математических понятий как конструирование объектов математики**

Стоп! Где-то здесь зарыта та самая собака! И зарыта она как раз на месте всеобщего знания. Получается так: сколько бы ни было эмпирически воспринимаемых столов, домов, собак и сколько бы мы ни помещали их в пространство чистого созерцания, настоящее знание о них мы получили все же не тогда, когда известны чувственные данные о них, а только тогда, когда мы их... сконструировали сами (т.е. когда созерцание и рассудок действовали как бы практически, как бы создавая предмет совершенно свободно, но на самом деле не совсем, а исходя из смысла, или сущности уже наличествующего предмета). Мы должны, следовательно, предположить предметное бытие существующим, но так, *как будто* (als



ob) мы его создали — только в этом случае мы поймем его. Конструирование поэтому в чем-то совпадает с продуктивным воображением — с представлением о предмете без наличия его самого, с образом предмета.

Но и это не совсем верно — речь ведь идет не об образе — иначе это был бы образ какой-то единичной эмпирической собаки (дома и т.п.). Речь идет о некотором *всеобщем* образе — образе дома (собаки и т.д.) *вообще*. Кант называет его схемой, специально указывая на то, что в конструировании — продуктивном воображении — мы действуем по общему принципу мысленного построения вещи (сделан ли дом из соломы или кирпича, является ли собака лайкой или терьером и т.д.). Иными словами, схематизм продуктивного воображения есть наш всеобщий способ производства (созидания, конструирования) всех предметов данного вида. Продуктивному воображению нельзя научиться — и это неоднократно подчеркивается Кантом, — это некая специфическая человеческая способность. Может быть, потому что она совершается не по правилам, он называет ее слепой.

Мы оставляем пока в стороне связь понятия конструирования с временем и с *a priori*; для нас важно другое, а именно: показать, что «данность» предмета является одновременно его созиданием. Так дан он или нет? И как дано его бытие? Если предмет «дан», то зачем его конструировать? Тем более что конструирование осуществляется по какому-то странному условному наклонению — *als ob*; рассудок конструирует предмет так, как если бы он его свободно создавал, хотя при этом он отлично сознает, что это не так и что предмет существует сам по себе. Не является ли «данность» скорее «заданностью», как предположили представители Марбургской школы во главе с Г.Когеном, представив бытие предмета познания только как проблему, как некий *x*, который надо найти и который ищется, но никогда не отыскивается?

Но все же в отличие от марбуржцев «данность» у Канта имеет место — и именно в связи с признанием чувственности и чувственного созерцания, так как созерцание не сливается ни с рассудочной деятельностью (конструирующей понятия о предметах), ни с деятельностью разума (подводящей ум к пределам возможного опыта).

Именно это обстоятельство — противостояние чувственности рассудку, свидетельствует о том, что несмотря на продуктивное конструирование предмет *дан*. Дан — это кроме всего прочего означает: существует сам по себе, как *бытие*, выходящее за границы всякого знания.

Пройдем эти рассуждения по второму кругу, но более глубоко, стараясь распутать тесную связь между собой — и с бытием — принципов: синтеза, синтетического суждения а priori, продуктивного воображения и конструирования.

Мы увидели, что внутри каждого из этих понятий содержатся парадоксы, и главное для нас будет заключаться как раз в том, чтобы объяснить, почему это так, и можно ли обойтись без них. Начнем вновь с синтеза.

Дело в том, что хотя синтез как будто вполне однозначно определен, он подразделяется Кантом на интеллектуальный и фигурный, которые, несмотря на синтезирование в опытном знании друг с другом, все же друг с другом не сливаются. Мы знаем, что сначала, несмотря на то, что предмет «дан» именно как предмет, предметно он создается посредством фигурного синтеза. Благодаря ему из ощущений получается целостный предмет (представленный в чистом созерцании). «Этот *синтез* многообразного [содержания] чувственного созерцания, возможный и необходимый а priori, может быть назван *фигурным* (synthesis speciosa) в отличие от того синтеза, который мыслился бы в одних лишь

категориях в отношении многообразного (содержания) созерцания вообще и может быть назван рассудочной связью (*synthesis intellectualis*)»<sup>46</sup>. Итак, сначала должен осуществиться фигурный синтез, а уж потом настанет время синтеза интеллектуального: продукт фигурного синтеза, т.е. предмет чистого чувственного созерцания, должен соединиться с понятием (тоже продуктом синтеза, но интеллектуального), должен быть синтезирован с ним. В результате, казалось бы, и предмет, и понятие (прежнее) должны исчезнуть, раствориться в новом синтетическом понятии, оба должны полностью утратить свою автономию, ибо в принципе синтеза не содержится как будто ничего, кроме объединения чувственности и рассудка. И все же в «Критике чистого разума» дело обстоит не так: третье синтезирование, т.е. синтезирование чувственности с рассудком, происходит таким загадочным образом, что несмотря на то, что в результате синтезирования образуется знание о целостном предмете, автономия чувственности сохраняется. Это означает, что предмет чистого созерцания (шире — предмет чувственности) не сливается с предметом знания (опыта), фигурный синтез переводится в понятия, но не сводится к ним, а остается самостоятельным синтезом.

Иначе говоря, как ни пытается Кант доказать, что в предмете знания (опыта) «все сливается», несмотря на все его усилия и стремления отождествить мысленное и реальное бытие, *предмет* знания (как предмет чувственности) противостоит *знанию* о предмете (целостному знанию). Если бы это было не так, если бы в синтезе совпадали предмет с понятием, чувственность с рассудком, то тогда это был бы не Кант, а ...Гегель. Ну, а в противном случае: для чего вообще нужен синтез, если ничего не синтезируется, а каждое особенное остается на своем особом месте?

В действительности сама необходимость синтеза свидетельствует о расщеплении знания на собственно знание (рассудочное мышление) и несобственно знание (чувственное созерцание), фактически на предмет и знание о нем, а такое расщепление в свою очередь говорит о том, что вне сферы знания (ума, рассудка, разума, даже чувственности) существует предмет сам по себе, само бытие. О нем мы знаем только то, что оно существует на самом деле и воздействует на органы чувств, но в общем-то это не так уж мало, несмотря на всю и всякую критику в адрес Канта. Самое главное: бытие есть, оно автономно, оно существует само по себе; мы его познаем, включаем в познание, и все же оно выходит за границы знания. Иначе не будет и самого познания — мышление утратит свой предмет, ему не к чему будет относиться, нечего познавать. И зачем тогда говорить о теоретическом разуме? «Для познания, — пишет Кант, — необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет; ...и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств»<sup>47</sup>.

Как видим, сказано вполне четко и ясно. И далее: «В трансцендентальной логике мы обособляем рассудок (как в трансцендентальной эстетике чувственность) и выделяем из области наших знаний только ту часть

мышления, которая имеет свой источник только в рассудке. Однако условием применения этого чистого знания служит то, что предметы нам даны в созерцании, к которому это знание может быть приложено. В самом деле, без созерцания всякое наше знание лишено объектов и остается в таком случае совершенно пустым»<sup>48</sup>.

Вновь сказано предельно ясно, но все же из головы не выходит вопрос: дан предмет или же только задан? Почему синтез оказывается синтезом лишь наполовину? Или же все эти противоречия объясняются вполне реальными трудностями познания, т.е. определены тем, что мыслимый (познаваемый) предмет одновременно должен остаться предметом реальным, выходящим за границы познания, и о нем мы можем лишь мыслить, но не знать его?

Посмотрим, с какой стороны входит в познание бытие<sup>49</sup> благодаря принципам конструирования и продуктивного воображения. Прежде всего еще раз: чем они отличаются друг от друга? Если, говоря об интеллектуальном синтезе, мы имеем в виду, с одной стороны, последовательное интеллектуальное, дедуктивное, выводное движение одних понятий из других и в итоге — построение системы знания о предмете; если, говоря о фигурном синтезе, мы имеем перед собой предмет чистого созерцания, т.е. идеальный предмет в чистом пространстве чувственности, не сливающийся с рассудочным знанием о нем, вследствие чего идеальный предмет (образ предмета) прямо-таки указывает на реальный объект, более того — становится его представителем и заместителем, то не повторяет ли все же конструирование дело синтеза или продуктивного воображения? И все же следует ответить «нет», потому что в чистом виде конструирование имеет место, как уже говорилось, там, где, например, речь идет о чистой математике. Здесь вовсе нет «данного» предмета — предмет надо сконструировать, и только тогда он будет нам

дан. Например, все понятия чистой математики и многие понятия естествознания — пустое пространство, идеальный газ, идеальный треугольник и т.д. — через какие чувства они нам даны? Что они существуют в сфере чистого чувственного созерцания — об этом спору нет, но ведь эмпирией здесь не «пахнет», здесь нет «материала эмпирической чувственности», данного в ощущениях (или об этом можно говорить очень условно). Правда, Кант, как известно, упоминает и в данном случае о синтетических суждениях a priori; но, по крайней мере, он не вводит различие двух видов синтеза. Более того: мы понимаем не тот предмет, который синтезируем и который, стало быть, вначале хоть как-то дан. Нет, мы понимаем только то, что сами конструируем и что нам в принципе дано *только* через конструирование (хотя опять-таки в пространстве чистого созерцания). Напомним: «Мы не можем мыслить линию, не проводя ее мысленно» — иными словами, и это очень важно! — мыслю я то, что конструирую. Если я эту линию между двумя точками мысленно не провожу, — ее для меня нет, я не могу ее помыслить.

Конструирование, действительно, отчасти совпадает с фигурным синтезом — потому что; сконструировав предмет и подготовив его, таким образом, для познания, оно затем как бы выталкивает его из сферы собственной деятельности как внешний предмет, подлежащий познанию, но в действительности созерцаем мы («очами разума», т.е. в чистом созерцании) то, что сами сначала сконструировали. Причем подчеркиваем: как бы совершенно свободно, хотя разум действует здесь по принципу *als ob* свободно.

Еще ближе к кантовскому пониманию можно было бы представить предмет чистой чувственности находящимся как бы в точке перекрещивания противоположных лучей — от чувственности к мышлению, и обратно. Как «данный» предмет понимается только в свете

конструирования; но для того, чтобы его сконструировать, он должен быть дан в созерцании. А по отношению к математическим объектам или вообще объектам чистого эксперимента предмет дан в тот момент, когда он сконструирован (и наоборот).

Опять обратим внимание: двойственность «данного» и «заданного» не снимается.

(Мы оставляем здесь несколько в стороне вопрос об интеллектуальном синтезе, хотя он содержит те же парадоксы: выводя последовательно и непротиворечиво из сущности объекта всю систему следствий, мы и соединяем интеллектуальный синтез с фигурным — и оставляем автономным, понимаем как знание.)

Парадоксальность общей познавательной ситуации состоит в том, что мы синтезируем предмет, мы конструируем его, мы, наконец, пользуемся продуктивной силой воображения — и все для того, чтобы получить предмет познания, внешний познанию, т.е. *само бытие*. Множество этих отличающихся друг от друга принципов требуется Канту для того, чтобы уменьшить «зазор» между реальным и мысленным предметом, т.е. между бытием и мышлением, между вещью самой по себе и явлением. Но этот «зазор», как бы ни был он мал, тем не менее всегда остается (и не может исчезнуть), потому что иначе была бы утрачена возможность самого познания (т.е. отношения мышления к иному).

Особенно интересно в этой связи толкование продуктивной силы воображения. Если в процессе конструирования математик получает свои математические определения, или дефиниции, то при действии продуктивной силы воображения дело обстоит несколько по-другому.

Только математике, по Канту, принадлежат истинные определения, т.е. дефиниции. Этим она отличается от философии, т.к. только в ходе конструирования образуются дефиниции (и это, кстати, понятно, т.к.

лишь воспроизводя предмет, воспроизводишь и его понимание — по существенному признаку, или по его предназначению). Например, еще Спиноза определял круг как фигуру, которая образуется вращением стержня вокруг неподвижной точки. Математическое познание — это в основном конструирование, благодаря которому она достигает того, чего с помощью одних дискурсивных понятий никогда не смогла бы достигнуть. Здесь речь идет, в отличие от философии, не об аналитических, а о синтетических суждениях а priori. Математическое конструирование — это такое конструирование, «посредством которого я в чистом созерцании, точно так же, как в эмпирическом, присоединяю многообразное, относящееся к схеме треугольника (круга, линии и т.д. — *Т.Д.*) вообще стало быть, к его понятию благодаря чему должны без сомнения, получаться общие синтетические положения»<sup>50</sup>. В философии также имеются, конечно, дефиниции, они образуются иначе (позже мы увидим — как), но лишь «математические дефиниции *создают* само понятие, а философские — только *объясняют* его»<sup>51</sup>, как полагает Кант, строя эксперимент разума. Это как раз то, о чем мы говорили выше, — что математик понимает свой объект только в ходе конструирования.

Важно то, что, по Канту, именно конструирование (в математике) составляет основу и исходный пункт познания. Вообще-то говоря, скорее следует предположить, что конструирование лежит в основе всякого знания; поэтому математика и является основой естествознания, недаром охарактеризованного как «математическое».

### § 3. Объективность знания и объективность бытия

При обсуждении того, что такое продуктивное воображение, приходится вновь вернуться к принципу фигурного синтеза; сам Кант иногда отождествляет эти



две способности: «Этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения. Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда (? — *Т.Д.*) также *продуктивной* способностью воображения...»<sup>52</sup>.

Способность воображения — и об этом мы уже упоминали, принадлежит рассудку как раз потому, что ее сходство с синтезом приводит к признанию, что ее функции, подобно синтезу, могут относиться лишь к рассудку. С другой стороны, Кант считает, что этой способности научить нельзя, называет ее «слепой». Но может ли применение рассудка (да и сам рассудочный синтез) быть слепым? В кантовское объяснение, кроме этого, вклинивается понятие схемы, когда схематизм также иногда отождествляется с продуктивным воображением<sup>53</sup>, хотя, давая ей определение, Кант совершенно четко указывает на схему как на внутреннее чувство (фактически — на время как представление а priori, благодаря которому понятия могут прилагаться к созерцаниям). Иначе говоря, схема — это опосредующее звено между чувственностью и рассудком.

Из дальнейших разъяснений становится ясно, что благодаря схематизму предмет созерцания синтезируется, но затем «выносятся» в сферу чувственной данности как «сам предмет». Так «многообразное [содержание] чувственного содержания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого»<sup>54</sup>. И тут же, несколькими страницами ниже, Кант подтверждает те наши предположения, которые были высказаны несколько раньше: что продуктивное воображение в отличие от конструирования имеет дело не с единичным образом, а с всеобщим способом по «производству» предметов данного

вида (потому-то оно и есть время, — ибо все действия по продуцированию совершаются во времени). «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но так как синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа...»<sup>55</sup>. И далее, пожалуй, самое важное: «В действительности в основе чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника. В самом деле, образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам — прямоугольным, остроугольным и т.п. Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли»<sup>56</sup>. Это означает: в мысленном эксперименте, который у Канта совершенно отрывается от реального, превращаясь в сферу действия разума-демиурга. Не поняв этого, можно думать, что этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть «скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»<sup>57</sup>. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения.

Слово «монограмма» как раз и указывает на краткое обозначение всеобщего способа продуцирования предмета (а не построения его единичного, специфического образа); только исходя из общего способа становится возможным частный образ: «Прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем и

сами по себе они совпадают с понятиями не полностью. Схема же... есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу: она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства *на основе* понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения...»<sup>58</sup>.

Схема и есть в конечном счете то, что дает познанию смысл и значение его объектов; «...схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение*...»<sup>59</sup>.

В итоге получается следующее: посредством конструирования, но главным образом посредством схемы, предметы созидаются в их пригодном (предметном) для познания виде. Но если бы они только созидались, для познания это было бы недостаточно: чтобы они стали пригодны для познания, их надо *противопоставить* мышлению, так сказать, «вытолкнуть» из сферы созидания. Именно по этой причине и продуктивное воображение, и схема (и даже отчасти синтез) имеют двойственный характер: создать для того, чтобы воссоздать уже данное; образовать предмет в сфере мышления, чтобы вывести его в область чувственности и т.п. Именно поэтому и продуктивная способность воображения, и отчасти сам синтез объявляются «слепыми» — они принадлежат рассудочной сфере, но их задача — создать предмет чувственности (репрезентант предмета самого по себе). Именно поэтому, наконец, полное объединение чувственности и рассудка невозможно: при самом полном синтезе чувственность не сливается с рассудком.

Рассудок (шире — мышление), таким образом, сначала предуготовляет предмет для познания, конструирует, продуцирует его — и вместе с тем освобождает его от этих своих конструктивных действий, дабы он предстал как предмет, внешний для мышления.

Итак, относясь к предмету как его понятийное осмысление, теоретическое мышление выступает как рассудок, синтезируя предмет чувственности в общем виде, рассудок превращается в продуктивное воображение; под именем воображения рассудок и конструирует предмет, и выносит его вовне, так как во-образить — означает положить предмет в качестве внешнего, внеположенного по отношению к мысли<sup>60</sup>. Только так и дается, по Канту, предмет опыта. Парадокс бытия и заключается в том, что бытие предмета и дается, и созидается. Представители других философских направлений, например марбургского, о котором мы уже упоминали, совершенно устраняют из познания «данность», полагая, что коль скоро речь идет о мысленном предмете, т.е. о содержании, произведенном самим мышлением (содержание, по мнению марбургцев, не может быть иным), то ни о какой «данности» говорить нельзя. Ощущения не поставляют чувственность как необходимый для мышления материал, а лишь «лепечут» о чем-то, из чего вообще нельзя образовать никакое предметное знание.

Кант рассуждал совершенно иначе: он ясно осознавал, что без «данности» нет никакого предмета познания. Другое дело, что подобная «данность» непременно должна соотноситься с созиданием. И это была очень глубокая и верная по содержанию мысль: все, что человек знает, возникает на основе его собственной деятельности (практической или же духовно-практической). Идея практики как основы познания, которую позже развил и обосновал К.Маркс, на наш взгляд, совершенно верна. Все, что человеку дано извне, нужно переработать, причем он перерабатывает всегда в соответствии с требованиями своего времени и своих культурных, профессиональных (и прочих) установок. Так, и по Канту, образуется опытное знание, или совокупность феноменов, явлений. Но именно созидательная деятельность указывает на нечто несозидаемое, нечто данное, с чем (непонятно как) соотносится опыт.

Кант совершенно справедливо говорит в этой связи о бытии как о совокупности вещей самих по себе, которые не создаются, а уже существуют, — но потому и не познаются. Они вытаскиваются из сферы познания вообще, т.к., будучи неконструируемыми, не могут быть познаны. Более того, они в качестве бытия выходят за границы всякого познания, потому что, во-первых, кроме познавательных качеств бытие обладает многими другими — в том смысле, что имеет еще иные, кроме познавательных (эстетические, например), свойства<sup>61</sup>. А во-вторых, бытие вообще автономно, не зависит ни от познания, ни от человека, характеризуется самостоятельностью — это и есть то, что называется «бытие само по себе».

Если отвлечься от Канта, то можно было бы сказать, что мы знаем бытие таким, как оно существует *само по себе, не смотря* на продуктивную деятельность по его изменению. Более того, изменить бытие *для того*, чтобы понять его в виде неизменного и независимого — вот в чем парадоксальный, но истинный смысл человеческой, в том числе и мыслительной, деятельности.

Именно процесс изменения предмета служит своеобразным «прибором», позволяющим высвечивать свойства *самого* предмета; делая, например, из дерева скамейки или столы, мы постигаем сущность дерева и различные ее проявления, а вовсе не никак не соотносимые с сущностью явления.

По Канту же, признание активности мышления оборачивается другим выводом: с одной стороны, изменение предмета (в результате конструирования, синтезирования, работы продуктивного воображения) означает, что мы знаем *только результат изменения*, т.е. явление; а, с другой, что предмет, каков он вне всяких изменений, всегда остается за пределами нашего знания. В такой своеобразной форме Кант осмыслил реальные противоречия мышления акцентируя внимание на его трудностях и хитросплетениях.

Подобное «выталкивание» бытия за границы знания означает признание объективности бытия. Сначала кажется, что это совсем не так: термин «объективный» Кант употребляет как будто только по отношению к знанию, а знание — это результат синтеза чувственности и рассудка. И тем не менее, поскольку лишь в знании предмет не только познается как известный, но и мыслится как неизвестный (благодаря идеям разума), объективность относится и к предметам самим по себе также<sup>62</sup>. Слово «есть» глубинно характеризует бытие, а не является только фиксацией связи логического субъекта и предиката, т.е. не только указывает на логическую зависимость. Выражение «S есть» совсем не то, что «S есть P»; в первом случае, даже когда мы говорим, что вещи сами по себе недоступны познанию, мы утверждаем их существование. Здесь предмет выталкивается не просто из области рассудка в сферу чувственности как «данный» — он выталкивается за рамки познающего мышления вообще и предполагается существующим поэтому как абсолютно объективный, независимый. «Говоря о том, что вещь существует, я ничего не прибавляю к вещи, но саму вещь прибавляю к ее понятию»: Хайдеггер отмечает здесь, что в этом «онтическом» аспекте отражается отношение между Я и объектом; мнение, будто благодаря кантовской философии понятие бытия, как выражаются, «украдено», есть ошибка неокантианства... Доминирующий издревле смысл бытия (постоянного присутствия) в кантовском критическом истолковании бытия как предметности опыта не только сохраняется, но даже благодаря определению «предметность» снова выходит на передний план в особенно рельефном виде»<sup>63</sup>.

Это объективное значение бытия еще усиливается благодаря действию идей разума. Дело в том, что хотя идеи разума как будто не имеют и не могут иметь непосредственного отношения к самим предметам, все же именно они указывают на объективность последних.

И Кант не случайно связывает идеи со схемами, хотя это как будто *nonsens*. Ведь схема употребляется рассудком для чувственности, а в разуме речь идет о систематическом единстве всех рассудочных понятий. «Однако хотя для полного систематического единства всех рассудочных понятий нельзя найти никакой схемы в *созерцании*, тем не менее может и должен быть дан некий *аналог* такой схеме... Следовательно, идея разума представляет собой аналог схеме чувственности, но с той разницей, что применение рассудочных понятий к схеме разума есть... не знание о самом предмете, а только правило или принцип систематического единства всего применения рассудка»<sup>64</sup>. И все же Кант настаивает: «...основоположения чистого разума имеют объективную реальность также и в отношении этих (внешних — Т.Д.) предметов...»<sup>65</sup>.

Итак, мы видим, что философ не может отказаться от принципа объективности бытия. Она не снимается при переходе к идеалу разума.

#### § 4. Бытие в зеркале трансцендентального идеала

Мы уже подошли к такому пониманию автономии бытия, которое выразилось понятием абсолютной объективности, затребованной разумом<sup>66</sup>. Более глубоко содержание этого понятия раскрывается на разумной же основе сквозь призму трансцендентальных идей и трансцендентального идеала.

Они нужны Канту, как известно, для того, чтобы обосновать абсолютную безусловность и систематическое единство опыта. Без абсолютной безусловности и законченной систематичности знание — не знание. Но когда мы хотим обосновать безусловное значение нашего опытного знания, мы, как это, по Канту, ни парадоксально, выходим за рамки его условий — простран-

ства и времени, категориального синтеза и т.д. Это запрещено разумом и одновременно необходимо разуму: без осуществления такого выхода знание, опыт повисают в воздухе. Однако «выход» означает только соотнесение знания с тем, что находится за рамками знания и есть поэтому некий *x*, трансцендентальный объект, другими обозначениями которого является трансцендентальная идея и трансцендентальный идеал. Поясняя последний, Кант обращается к Платону с его идеей божественного рассудка: то, что мы называем идеалом, у Платона есть идея божественного рассудка, «единичный предмет в его чистом созерцании, самый совершенный из всех видов возможных сущностей и первооснова всех копий и явлений»<sup>67</sup>. Не наводит ли это сопоставление кантовских идей с платоновскими на мысль о том, что идея предмета указывает на бытие само по себе, служащее прообразом всех копий и подобий? «И у нас нет иного мерила для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которых мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравняться с ним»<sup>68</sup>. И еще дальше, самое важное для нас: «Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно; чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»<sup>69</sup>.

Получается довольно-таки странная вещь: согласно Канту, мы должны иметь перед глазами совершенное знание как идеал для того, чтобы ...сравнивать с ним несовершенное. Еще менее ясно выражается он, когда утверждает, что «безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем [т.е.] как в



вещах самих по себе...»<sup>70</sup>. Да можем ли мы вообще сравнивать известное с тем, чего не знаем? А, с другой стороны, для чего сравнивать известное с известным?

Вопрос этот представляет для Канта почти неразрешимую трудность и упирается в загадочность самого познания: изменить предмет (т.е. сделать его явлением), сделать понятным для того, чтобы не понять (?) его в форме вещи самой по себе. Вот это «для того, чтобы» у Канта исчезает, а остаются только необходимость изменения и продукт изменения, несовпадающий с самим неизменным предметом. Между тем вся эта двойственная ситуация обусловлена экспериментальным характером научного знания Нового времени: втянуть предмет в эксперимент для того, чтобы вытолкнуть его из эксперимента в сферу независимого бытия.

Изучим детальнее, как рассуждал сам великий Мастер, стремясь к идеалу чистого разума.

По его глубокому убеждению, знание — для того, чтобы быть таковым — должно быть полным. А это значит, что должно прекратиться бесконечное движение от одного понятия к другому в так называемую «дурную бесконечность», где-то оно должно завершиться. Но как знать — где и когда?

Кант говорит об этом принципе систематического единства только как о регулятивном (для чего, собственно, в систему трансцендентального идеализма и вводится разум). Разум стремится к завершению знания (половинчатое же знание — ничто), но как его завершить?

Нужно предположить факт достижения абсолютной полноты и целостности знания, но это означает полное соответствие знания предмету, о котором мы... ничего не знаем и можем только думать, что он — образец для знания, или идеал. Как таковой он имеет лишь регулятивное значение, а по сути дела только указывает на существование (ens) предмета (о котором знание составляется). Понятие трансцендентального идеала относится

к самому *существованию* предмета, к его *бытию*, а не просто к проявлению его сущности во взаимодействии предмета и мышления. Если бы понятие трансцендентального идеала не было регулятивным, то утверждать так было бы все равно, что «сказать, что все возможные рассудочные знания (в том числе и эмпирические) имеют достигнутое разумом единство и подчинены общим принципам, из которых они могут быть выведены, несмотря на все свои различия, — это утверждение было бы *трансцендентальным* основоположением разума, которое установило бы не только субъективную и логическую необходимость систематического единства как метода, но и его объективную необходимость»<sup>71</sup>.

Если мы попытаемся сравнить это место в «Критике чистого разума» с ньютоновскими раздумьями о силе, то увидим почти разительное сходство: и у Ньютона сила (тяготения, инерции и т.д. как прирожденная материи сущность) остается за «бортом» физического знания, но она — объективна; мы узнаем о ней только по ее проявлениям, хотя сама-то по себе она существует объективно и обуславливает все взаимодействия и движения тел. Эксперимент «чистого разума» ориентируется именно на нее: «Идея *первоначальной силы*, о существовании которой логика, однако, не дает никаких сведений, есть по крайней мере проблема систематического представления о многообразии сил...»<sup>72</sup>. Эта сила может по отношению ко всем другим явлениям называться первоначальной силой.

Вслед за Ньютоном, который убежден в том, что о самой силе мы не знаем ничего, постигая ее только по ее проявлениям, Кант также в возможности познания вещи самой по себе сомневается. Хотя убежден в ее реальном существовании: «...идея первоначальной силы вообще не только предназначается для гипотетического применения как проблема, но и претендует на объективную реальность...»<sup>73</sup>. Вот оно — слово сказано!

И это для Канта чрезвычайно важное указание, потому что без объективности самой по себе нет сравнения известного с неизвестным, обусловленного с безусловным и т.д., нет вообще знания. И хотя Кант все время повторяет, что разум действует здесь исключительно в регулятивном смысле, но подлинная объективность тем не менее ему необходима на-сущно. Мы видим, что неожиданно логические основания превращаются в реальные.

К ним он приходит дважды в ходе «Критики»; во-первых, начиная движение от некоторого воздействия, приписываемого предполагаемой объективной вещи самой по себе. Это одно из значений бытия: абсолютная вне-находимость, объективность и автономность. Во-вторых, завершая познавательное движение и устремляясь к идее и идеалу разума. Для этой цели разум требует от рассудка совершить обратное, так сказать «попятное» движение и вернуться от итога знания к его началу (от обусловленного к безусловному). В этом случае логическое движение как бы «сворачивается» как пружина» причем оба понятия — конечное (идеи-идеала) и начальное (вещи самой по себе) не просто оказываются рядом (рядоположенными), но — сопоставленными и оборачивающимися. Вся система разных понятий как бы сжимается в одно понятие, а оно превращается сразу в два (как это вообще бывает с пограничными понятиями). Тут и выясняется, что, во-первых, одно немислимо без другого, а, во-вторых в крайних точках пути от обусловленного и известного «стоят», как стражи, два безусловных и неизвестных; и тем не менее они известны настолько, чтобы указывать путь познанию, корректировать все его погрешности и даже служить ему критерием. Когда рассудок, достигший своего идеала, «сворачивается» в попятном движении «назад», *идея* предмета оборачивается идеей *предмета*; и пусть этот предмет также выглядит как непонятная вещь сама по себе, тем

не менее она отчетливо указывает на предметность, на бытие вне мысли. Ведь недаром Кант проводит в данном случае аналогию с чувственностью: «Идея разума, — пишет он, представляет собой аналог схеме чувственности»<sup>74</sup>, и «хотя для полного систематического единства всех рассудочных понятий нельзя найти никакой схемы в *созерцании*, тем не менее может и должен быть дан некий *аналог* такой схеме...»<sup>75</sup>. Иными словами, некое движение как будто прямо противоположное движению чувственности, а именно стремление к идеалу, заставляет Канта выходить из чувственности (хотя, конечно, весьма условно) к самим чувственным вещам, к предметности. Без них познание повисает в воздухе.

При этом очень важно отметить, что хотя Кант говорит об идеале разума и о вещи самой по себе в системе отрицательных, апофатических определений — ведь мы о них ничего не можем знать, — в то время не так уж они неопределенны. Кант даже приводит в связи с этим любопытный пример: «Нельзя мыслить отрицание определенно, не полагая в основу противоположного ему утверждения. Слепорожденный не может составить себе никакого представления о темноте, так как у него нет представления о свете; дикарь не представляет себе бедности, так как он не знает, что такое благосостояние. Невежда не имеет никакого понятия о своем невежестве, так как он не имеет понятия о науке и т.д. Таким образом, все отрицательные понятия производны, и реальности содержат в себе *данные* и, так сказать, материю, или трансцендентальное содержание, для возможности и полного определения всех вещей»<sup>76</sup>.

Таким образом, отрицательные определения выводят к позитивным, что означает очень многое: если все отрицательные понятия производны и содержат в себе материю для полного определения вещей, то такой субстрат (содержащий в себе все предметы), «есть не что иное, как идея всей реальности...» и «благодаря такому

обладанию всей реальностью понятие *вещи в себе* представляется как полностью определенное, а понятие некоторого *ens realissimum* есть понятие единичной сущности, так как из всех возможных, противоположных друг другу предикатов один, а именно тот, который *безусловно присущ бытию* (выделено мной — *Т.Д.*) всегда имеется в ее определении... Следовательно, в основе полного определения, необходимо присущего всему, что существует, лежит трансцендентальный *идеал*, составляющий высшее и полное материальное условие возможности всего существующего, к которому должна сводиться всякая мысль о предметах вообще касательно их содержания»<sup>77</sup>.

Мы убедились теперь в том, насколько важна для основателя немецкой классики идея, или идеал, разума. Парадоксально, но без этой, только лишь регулятивной, идеи невозможно никакое знание вообще; парадоксально, но только отрицательные определения ведут к положительным; парадоксально, но только сжавшись в точку своего начала, *понятие-идея* (понятие-идеал) показывает свою обратную сторону, а именно понятие бытия. Категории вещи самой по себе в этом случае, безусловно, присущ такой предикат, который и предикатом-то в собственном смысле слова не назовешь, потому что он характеризует не что иное, как бытие: «... идеал есть для разума прообраз (*prototypen*) всех вещей, которые как несовершенные копии (*естура*) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее, приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним»<sup>78</sup>. Так, вряд ли экспериментатор может найти в реальности «чистую землю, чистую воду, чистый воздух и т.п.», но «тем не менее их понятия необходимы (и, следовательно, эти понятия, что касается полной чистоты, имеют своим источником только разум), чтобы надлежащим образом определить участие этих естественных причин (даже естественных причин! — *Т.Д.*) в явлении»<sup>79</sup>.

Иными словами, знание соотносится, в том числе в поисках критерия истины, причем подлинного, а не половинчатого, с идеалом, с идеей, в связи с чем всплывает еще один трудный вопрос: развиваясь от исходного понятия посредством дискурсивных выводов (или же — интеллектуального синтеза), система знания должна была бы завершиться тем же самым понятием, но на более высокой ступени развития. Так было бы, например, у Гегеля; у Канта — не так. Высшее понятие — идея Бога (идеал) это вовсе даже и не понятие; не понятие в собственном смысле слова, — может быть, потому, что обусловлено безусловное не совсем «нормальным» понятием ноумена, о котором мы знания составить не можем. И тем не менее составляем некоторое понимание, хотя его мы должны не понять, но скорее просто помыслить.

Собственно говоря, на одном конце знания — логического, последовательного, непротиворечивого движения — стоит странное понятие «вещи самой по себе», а на другом его конце — такое же странное понятие-идеи, понятие-идеала. Одно из них указывает на вне-понятийную реальность в ее чувственной форме, другое — на вне-понятийную реальность в ее чисто умозрительной форме. Первое содержит материальный момент, второе — лишь указывает на трансцендентальный, умозрительный предмет как *x*. Оба понятия отрицательны, т.к. указывают на бытие, не входящее в начале и вытолкнутое в конце из сферы познания. И все же Кант утверждает это как бы даже вопреки своему желанию, т.к. без таких допущений в его философию нельзя ни войти, ни выйти из нее.

Здесь мы и переходим к такому логическому феномену, как философский синтез.

## § 5. Философский синтез как «прорыв» к бытию

Все это время на протяжении «Критики чистого разума» Кант подчеркивал, что синтез как вполне определенная логическая операция принадлежит преимущественно математике: математик синтезирует понятия в тот момент, когда он их конструирует. Иными словами, конструирование математического *предмета* (например, линии) является оборотной стороной конструирования *понятия* этого предмета; и одновременно это есть синтез, т.е. расширение знания, скажем, от 5 и 7 к 12.

Иное дело — философ: он не конструирует свои понятия, не синтезирует их. А, может быть, все же синтезирует? Как будто посредством идеи (и идеала) разум не расширяет знание, поскольку гипотетическая идея полагается только как мысленная сущность и регулятивный принцип. И все же разум расширяет здесь границы знания, представляя *предмет* идеи за своими пределами. Огромное внимание Кант уделяет как раз различию математического и философского синтеза, хотя последнего вроде бы и вообще не должно было быть, ибо философ свои понятия анализирует, в то время как математик синтезирует. При этом (вспомним то, о чем мы говорили ранее) математик «рассматривает общее в частном и даже в единичном, однако a priori и посредством разума, так что, подобно тому, как это единичное определено при некоторых общих условиях конструирования, так и предмет понятия, которому это единичное соответствует лишь в качестве его схемы, должен мыслиться в общей определенной форме»<sup>80</sup>. Математик ничего не может добиться одними понятиями, обращаясь преимущественно к конструированию; философ же, напротив, держится общих понятий и не спешит перейти к созерцаниям и таким образом осуществить конструирование в созерцании. У философии, как будто, нет такого средства и вдруг... Кант проговаривается: «Су-

существует, правда, трансцендентальный синтез из одних лишь понятий, который опять-таки удастся только философу, но он касается лишь вещи вообще (читайте: ее бытия — *Т.Д.*), при наличии которой восприятие ее может принадлежать к возможному опыту. *Но в математических проблемах речь идет не об этом и вообще не о существовании, а о свойствах предмета самих по себе, лишь поскольку они связаны с его понятием*<sup>81</sup> (выделено мною — *Т.Д.*).

И на этой странице, и на всех последующих Кант стремится обосновать именно синтез философский, речь в котором — о бытии: «Единственное понятие, представляющее а priori это эмпирическое содержание явлений, есть понятие *вещи вообще*, и априорное синтетическое знание о вещи может заключать в себе только правило синтеза того, что может быть дано восприятием... Синтетические положения о *вещах вообще*, созерцание которых не может быть дано а priori, трансцендентальны. Поэтому трансцендентальные положения могут быть даны не посредством конструирования понятий, а только при помощи понятий а priori»<sup>82</sup>.

Но — подчеркиваем — везде здесь речь идет о синтезе, о философском синтезе, который совершается не посредством созерцания и не путем конструирования, а путем синтезирования (объединения) предмета и его понятия, да так, чтобы они и синтезировались, и сохраняли автономию. Здесь не общее ищется в единичном, а, напротив, единичное находит свое место внутри всеобщего. «...трансцендентальное положение есть синтетическое познание разумом согласно одним лишь понятиям, и, стало быть, дискурсивное, так как только благодаря ему становится возможным всякое синтетическое единство эмпирического знания...»<sup>83</sup>.

«Итак, существуют два способа применения разума, которые, несмотря на всеобщность познания и его априорное происхождение, общие и тому, и другому,



весьма различны в своем развитии именно потому, что в явлении, посредством которого нам даются все предметы, есть два элемента: форма созерцания (пространство и время)... и материя (физическое), или содержание, которое означает нечто находящееся в пространстве и времени, стало быть, то, что *содержит в себе существование и соответствует ощущению*<sup>84</sup> (выдел. мной — Т.Д.). И Кант совершенно четко разъясняет, что определить, есть ли это содержание — первый субстрат, возможен он или действителен, существует или нет, — «все это вопросы *познания разумом*, посредством понятий, которое называется *философским*»<sup>85</sup>.

Конечно, над философами, говорит Кант, издевались по той причине, что они не могут сделать свои понятия созерцательными, но философы и не должны следовать здесь математике в вопросах дефиниции, определения, демонстрации и т.п. Казалось бы, математик создает все свои определения, конструируя их, а философ лишь объясняет их. И все же это не совсем так: «Синтетические положения чистого и трансцендентального разума бесконечно далеки от того, чтобы быть столь же очевидными как положение *дважды два четыре...*»<sup>86</sup>. И тем не менее философ также осуществляет синтез, особый синтез. Это — синтез знания с вещью. Синтезируется понятие вещи самой по себе (как содержание знания), о которой никакого знания вроде бы быть не должно, но которую нам необходимо хотя бы помыслить, — с понятием ее же, когда мы ее уже не мыслим, а познаем. И Кант все время колеблется между желанием объявить «вещь саму по себе» только лишь понятием разума, т.е. желанием сохранить ее лишь *внутри* теоретического знания, — и желанием вывести ее *за границы* теоретической системы знания, связать с определением того, *что* находится за пределами опыта.

Именно философ синтезирует явление, как ни странно, с... абсолютно неконструируемой вещью самой по себе. Опять — парадокс, и опять — без него

невозможно было бы само знание. Только философ ставит вопрос о бытии, но не как о действительно существующей реальности, а о том *как оно возможно* в качестве этой реальности, каким образом оно может существовать и какими логическими средствами *возможно* обосновать его. Поэтому лишь философ задается проблемой бытия самого по себе, а именно — синтезируя знание (явление) с неконструируемой (несинтезируемой, находящейся всегда во-вне) вещью самой по себе.

Это означает, что один только философ связывает теоретическое знание с реальным предметом, потому что только философ синтезирует (конструирует?) предмет в качестве независимого от разума объекта. И каким бы немислимым это не может показаться — потому что «ведь закон, т.е. принципы необходимости того, что относится к существованию вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании»<sup>87</sup>, — такое утверждение все же является для Канта незыблемым.

Философии не стоит притязать на регалии математики — ей достаточно своего собственного достоинства. Речь идет о безусловном расширении знания — ведь соотнести явление с вещью, обусловленное — с безусловным и означает подобный синтез, но синтез — философский: его задача не дефиниция, не определение по ряду различных признаков, а установление предиката *существования*, которое и предикатом-то назвать нельзя<sup>88</sup>, ибо он гораздо шире, чем простое свойство предмета. Автономия, самостоятельность, независимое от познания существование — вот этот «предикат» и есть, собственно, не то, что присоединяется к другим предикатам ради «полноты картины» явления, а то, что отыскивается ради утверждения самостоятельности бытия в качестве автономного и независимого объекта.

Этот один предикат превосходит все другие, ибо дело касается существования, бытия. И добывается он в ходе философского синтеза.

Собственно говоря, пытаюсь охарактеризовать вещь саму по себе посредством 2-х взаимодополнительных определений (в смысле «дополнительности» Н.Бора), Кант то настаивает на том, что она — только идея, только понятие разума, то выносит ее за границы знания в область независимой предметности. И это полностью соответствует, как уже говорилось, двойственным устремлениям экспериментального научного знания Нового времени и неустранимым и в дальнейшем задачам теоретического, познающего разума.

Но, безусловно, кантовская философия, как всякая философия, выходит за границы наукоучения, ибо именно в ней ставится вопрос о синтезе того, что, казалось бы, синтезировать невозможно — опыт с вещью, знание с предметом, причем синтезирование осуществляется таким способом, что предмет — хоть о нем мы можем только помыслить (но не познать) — остается за границами собственно *логической*, и тем не менее внутри логической сферы — для этого Канту и потребовалось «пространство» чистого созерцания<sup>89</sup>.

Итак, бытие в философии И.Канта не снимается; многообразными, противоречивыми и хитроумными средствами оно восстанавливается, все вновь и вновь подтверждая и оригинальность кантовского мышления, и созвучность его философии своей и одновременно нашей эпохе. Кантовская трактовка дает основу для последующих размышлений.

## ГЛАВА II. СНЯТИЕ ГЕГЕЛЕМ АВТОНОМИИ БЫТИЯ. ПОЛЕМИКА С КАНТОМ

Задача данной главы — рассмотреть и проанализировать, в чем состоит отличие гегелевского понимания соотношения мышления и бытия от кантовского в контексте теории познания. Вообще проблема воспроизведения в мышлении того, что мышлением принципиально не является и тем не менее воспроизводится не иначе, как его же средствами, — т.е. бытия, это кардинальная философская проблема всего Нового времени. По-своему решаясь каждым великим мыслителем, ориентирующимся на науку, начиная с Декарта, она у каждого принимает собственную форму постановки и решения.

Гегель в этом плане дает прямо противоположное, чем Кант, осмысление всех выделенных трудностей и в то же время свой, дополняющий кантовский, ответ. Без того четкого вида, который данная проблема приняла в системах этих двух философских гигантов, новоевропейская философия осталась бы для потомков не до конца понятной. Стремление обоих философов продумать процесс научного познания в контексте отношения мысли к бытию (без чего философия не смогла бы стать наукоучением) можно представить в итоге как своеобразную «отливку» двух сторон медали, противоположных и вместе с тем дополнительных относительно друг друга. В чем же гегелевская трактовка не совпадает и расходится с кантовской?

Вспомним, что Кант ориентировал свою философию на науку, в этом его запросы совершенно совпадают с гегелевскими. Но познающий субъект, трансцендентальный субъект Канта всегда единичен, индивидуален и не включается ни в какой социальный круг познания. У Гегеля, как мы увидим, важное значение начинает приобретать процесс образования: благодаря этому индивид включается в социум и как бы «перематывает» на свою «кассету» индивидуального знания «кассету» знания всеобщего.

Последнее также приобретает в системе Гегеля несколько иное значение. Для Канта знание носит всеобщий характер в той мере, в какой оно подлинное, т.е. научное познание (факты существования чистой математики и чистого естествознания доказывают это); существование всеобщего знания обусловлено как бы присущей всем человеческим индивидам априорной способностью души. Так уж она устроена, такова ее «априорная структура», что единичное восприятие вещей «пропускается» сквозь «априорную сетку», на выходе из которой образуется всеобщее знание. И задача философии — выявить эту сущность познания, выделить основные философские характеристики не просто такого мыслительного акта, но его же в виде особой, неформальной, трансцендентальной логики.

В связи с ее формированием встает задача обоснования бытия: бытие как содержание познания, по Канту, это то, что всегда находится за пределами логического мышления, путь к чему извне долог, труден и знание чего в позитивном плане не достигается. Бытие — это нечто совершенно иное, чем познающее его мышление; в начальном и конечном пунктах логики у Канта это различие видно очень отчетливо. Весь процесс логического развития знания поэтому выглядит как непрекращающаяся попытка Канта «снять» не-тождественность, принципиальное несовпадение мышления

и бытия. Достигается это с помощью различных видов синтеза — фигурного, интеллектуального, синтеза чувственности с рассудком, научного синтеза с философским и т.д. И все же цель достигается не до конца — «на выходе» из сферы логики, так же как «на входе» в нее, несводимость бытия к мышлению, следовательно, автономия бытия сохраняется. В начале — благодаря признанию вещи самой по себе, чувственного предмета, аффицирующего человеческую чувственность; в конце — благодаря признанию трансцендентального объекта, на который указывают идеи разума, этой высшей именно в смысле обоснования независимости бытия человеческой мыслительной способности.

Гегель по всем этим вопросам не согласен с Кантом. Он полемизирует с ним относительно того, что содержание познания дается познающему мышлению извне; он убежден в том, что мышление должно само сформировать свое содержание<sup>90</sup>. Спор идет по всем аспектам данной проблемы — по поводу роли чувственности, по поводу отличия явления от вещи самой по себе, по поводу «вех» логического пути и, наконец, самое главное, по поводу автономии, т.е. неснимаемости бытия в мышлении, в познании, в понятии (ибо для Гегеля эквивалентом познающего мышления является понятие). Чувственность Гегеля, конечно, не отрицает, но считает ее начальным моментом познания только в историческом плане; в логическом же она — момент развития понятия, мышления. Что касается различия между явлением и вещью, то его, согласно Гегелю, нет и не может быть, так как мышление познает то, что оно само же формирует в качестве собственного (мыслительного) содержания, и бытием для него оказывается именно этот мыслительный предмет. Следовательно, уже в начале логики вопрос о тождестве мышления и бытия решается положительно.

«Истиной бытия является понятие» — это утверждение станет «ариадниной нитью» всех гегелевских рассуждений. При этом решающее для Гегеля значение приобретает понимание знания не просто как акта познания, но как его процесса, в итоге которого возникает разветвленная структура знания, структура научного знания. В ней и выражена структура бытия. Знание — это знание о бытии, а бытие есть ничто иное, как знание о нем. Таким образом утверждается тождество мышления и бытия. Полемизируя с Кантом, Гегель начинает с тождества, проводит принцип тождества через всю логику и заканчивает им же<sup>91</sup>. В начале задача формулируется именно как задача «начала» логики. Только теперь это уже логика не трансцендентальная, а диалектическая, суть которой Гегель видит в том, что, отправляясь от «начального пункта» тождества мышления и бытия, для того, чтобы вернуться к нему же, но обогащенному конкретным движением мысли, на протяжении всего пути логика «заявляет» о себе как о диалектическом, т.е. развивающем любой момент, любую промежуточную точку, любое определение, движении.

Слово «диалектика», причем именно в том значении, которое придал ему Гегель, известно со времен античности. И Платон, и Аристотель, и софисты, а раньше Демокрит и досократики представляли Космос как раздвоение единого — на добро и зло, темное и светлое, Космос и Хаос и т.д. У Гегеля диалектика демонстрирует свою силу в процессе познания, переходящего от абстрактного к конкретному, от исторического к логическому, от явления к сущности, от формы к содержанию и т.д., она представляет бытие именно посредством такого расчлененного познания, когда само бытие развивается. По сравнению с Кантом, таким образом, противоречием между бытием и мышлением описывается «срединный» пробег мысли познавательного процесса, но не его «начало» и не его «заверше-

ние». Гегелевское решение, следовательно, «дополнительно» кантовскому и формируется, как мы увидим, в непрерывном споре с Кантом.

Гегелевская трактовка распадается как бы на две части: в первой, «Феноменологии духа», Гегель хочет доказать, что то, что представляется познающему индивиду как непосредственная данность и чувственно воспринимаемое, на самом деле лишь кажется таким, являя собой момент духа, мышления. «Феноменология духа» (1807 г.) — первое значительное сочинение Гегеля, выдвинувшее его в число самых оригинальных мыслителей того (и будущего) времени, можно считать своеобразной «кухней» гегелевской диалектики. В кипении ее «котлов» чувственное восприятие «переваривается» во всеобщее знание, демонстрируется зависимость чувственных восприятий от понятия. Непосредственность «данности» бытия тем самым ставится под вопрос. Задача теперь — обосновать бытие с помощью сложного опосредования.

Вторая часть гегелевской философии — «Логика» (1812—1815 гг.) — иллюстрирует эффективность сформировавшегося способа философствования, внутри которого знание как всеобщее знание «поставляет» нам бытие в единственно возможной для него форме — в виде структуры знания, структуры науки. Как ни странно, но объективность бытия доказывается в самой субъективной части гегелевской «Логики» — в учении о понятии — и позже мы попробуем объяснить, почему дело обстоит таким образом. Заканчивается процесс познания тем не менее, несмотря на всю его диалектичность и видимую объективность бытия, «снятием» бытия, т.е. устранением его само-бытийности<sup>92</sup>. Истинная, хотя и скрытая причина этого — в установке Гегеля на разум только как на научный, теоретический разум, что исключает какой бы то ни было диалог с другими типами разума (сохраняющийся у Канта) и, следовательно, реальное диалек-



тическое раздвоение, действительный фактор развития в сфере самой логики. Это главный упрек, который немного позже предъявит Гегелю его современник Фридрих Адольф Тренделенбург. Тождество мышления и бытия, несмотря на некоторые важные оговорки Гегеля, окончательно завершится познание, и автономия бытия будет утрачена.

Нам предстоит детальнее рассмотреть представленное Гегелем решение и продумать его существенное отличие от кантовского. Если двигаться последовательно, то начинать надо с «Феноменологии духа».

## **§ 1. «Феноменология духа». Подход к проблеме**

Что представляет собой реальный предмет? Каково его бытие? Каким образом мы получаем знание о нем? На эти вопросы Гегель в «Феноменологии духа» отвечает: «Только духовное есть действительное»<sup>93</sup>. Сначала, как он говорит, кажется, что действительное есть чувственное, непосредственное (обыденное сознание, в отличие от научного таким его воспринимает). Сознание познающего индивида в этом случае представляется чем-то чуждым вещи, а бытие кажется существующим вне мышления, как бытие само по себе. Но такое бытие, по словам Гегеля, еще только бытие-в-себе; чтобы сделаться бытием для себя, т.е. истинным бытием, оно должно отказаться от противостояния сознанию, обнаружить свою зависимость от него, свою внутреннюю сущность как духовную. Все эти моменты обосновывает наука как целое, как система, и поэтому и как истина; обыденное же сознание, опирающееся на чувственность, может дать только разрозненные и вследствие этого неистинные или истинные лишь частично элементы. «Феноменология духа, — пишет Гегель, — и излагает возникновение науки вообще или знания. Зна-

ние как оно выступает сначала, т.е. непосредственный дух, есть бездуховное начало, чувственное сознание. Чтобы сделаться действительным знанием или вступить в сферу науки, которая сама представляет собой ее чистое понятие, оно должно пройти длинный путь. Это возникновение в том виде, как оно развернется в своем содержании и обнаружившихся в нем формах, нельзя понимать в виде того, что представляют обычно под введением ненаучного сознания в науку, оно не будет и обоснованием науки, а равно и вдохновенным трактатом...»<sup>94</sup>.

И Гегель поясняет, чем же должно быть истинное знание, поднявшееся до уровня науки и ушедшее от простого, непосредственного, обыденного сознания (покоящегося на чувственности): оно должно стать системой.

Мы видим здесь совершенно отчетливо, что несмотря на то, что Гегель не заявляет, подобно Фихте, о своей философии как наукоучении, что он не признается, подобно Канту, в том, что ставит эксперимент разума, в действительности она есть как раз наукоучение. Проблема соотношения мышления и бытия решается Гегелем именно в этом ключе: задачу развития науки Гегель видит в том, чтобы «довести индивид от его ненаучной точки зрения до научного знания»; всеобщий индивид, самосознающий дух «должен быть рассмотрен в его образовании»<sup>95</sup>. Особенный индивид, т.е. единичный дух, по выражению Гегеля, представляет собой несовершенный дух, где господствует только какая-то одна определенность, а все другие можно сравнить со «стертыми следами». На самом деле, то, «что прежде было самой вещью, то теперь только след»<sup>96</sup>.

Образование единичного индивида, включение его в контекст всеобщего знания заключается в том; что он «должен пройти ступени образования общего духа, но как формы, уже покинутые духом, как этапы пути, ко-

торый уже разработан и выровнен»<sup>97</sup>. «Это прошлое составляет уже приобретенную собственность всеобщего духа, который образует субстанцию индивида и его неорганическую природу, являющуюся для него внешней. Образование в этом отношении, рассматриваемое с точки зрения индивида, состоит в том, что он приобретает это наличное бытие, поглощает для себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя»<sup>98</sup>.

Нельзя не увидеть достижения Гегеля в том, что, подобно Гегелю, он открыл «биогенетический закон» познания: индивид должен пройти тот же путь, который прошло человечество, но сделать это в «сокращенной форме». Иными словами, и индивид, который индивидуален, и бытие, которое эмпирично и единично, должны доказать свою всеобщую сущность: индивид — включаясь во всеобщее знание посредством образования; бытие — посредством обнаружения своей всеобщей духовной сущности. Бытие — уже не наличное бытие в форме бытия в себе, не первоначальное, погруженное в наличность существования, но — переходящая в бытие для себя, открывающая «в себе понятие» данность. По Гегелю, способ подобного превращения должен быть рассмотрен особо<sup>99</sup>. Так, Гегель делает здесь акцент на том, что по сути дела все, с чем мы сталкиваемся — это знание. Сначала оно — сознание. Непосредственное наличное бытие духа, сознание имеет два момента: знания и предметности. Таким оно выступает на первый взгляд, когда кажется, что бытие совершенно самостоятельно. Но постепенно становится ясно; что бытие «непосредственно является собственностью «Я», обладает характером самости (selbstisch), т.е. является понятием»<sup>100</sup>. Этим, по Гегелю, и заканчивается феноменология духа, т.к. «дух приготовил в ней для себя элемент знания»<sup>101</sup>, когда моменты духа раскрываются в той простой форме, в которой дух знает предмет как самого себя. Бытие и знание больше не распадаются на

противоположности, «дух становится предметом, так как он и есть это движение, направленное на то, чтобы сделаться другим, т.е. предметом самого себя, и это инобытие снять»<sup>102</sup>.

Гегелевское объяснение со времен «Феноменологии» стало широко известным: предмет это то, что он есть в понятии, через понятие, поэтому содержанием его и является понятие. Так, когда мы составляем знание о человеке, то его смыслом (и смыслом его бытия) является понятие о том, что такое человек. Значит, делает вывод Гегель, бытие в своей истине есть понятие. Только по видимости оно нечто первое, чувственное и непосредственное. По истине оно — вторично, духовно, опосредованно. В истинном знании исчезает противоположность между бытием и сознанием, и последнее предуготовляет себе предмет, как собственное инобытие.

Противоположность их в виде положительного и отрицательного моментов не уничтожает истины. «Неравенство, которое в сознании существует между «Я» и субстанцией как его предметом, представляет собой различие, отрицательное вообще. Оно может рассматриваться как недостаток обоих, но оно-то и составляет их душу, т.е. то, что приводит их в движение..., дух становится предметом, так как он и есть это движение, направленное на то, чтобы сделаться другим, т.е. предметом себя самого, и это инобытие снять»<sup>103</sup>. Подобное движение составляет истину и подготавливает ее, в отличие от догматического мышления, рассматривающего все только как нечто устойчивое и непреходящее.

Впервые Гегель в «Феноменологии духа» объявляет диалектику не просто учением о раздвоении предмета или явления, не только движением противоположностей друг к другу, но и их взаимопроникновением. Философия приближается не к несущественным, но к существенным определениям; «ее сферой и содержанием

признается не абстрактное и недействительное, но действительное, само себя утверждающее и живущее в себе, наличное бытие в его понятии»<sup>104</sup>.

Итак, чтобы познать истину бытия, данного как будто вначале как непосредственное духу, надо было открыть истину в виде духовной и после этого представить бытие в виде инобытия, в виде собственного отрицательного момента духа, без которого тем не менее немислимо само понятие. Это есть самодвижение духа, это его способ развития. Так рождается философский метод, являющийся основанием научного метода, дающий истину и противостоящий, как говорит Гегель, кантовской «безжизненной схеме» познания. В полемике с нею и возникает знаменитое гегелевское определение «Бытие есть мышление» и утверждение «Здесь имеет корни понимание, обычно отходящее от обыденного, не постигающего в понятии способа выражения тождества мышления и бытия»<sup>105</sup>.

Критикуя того же Канта, Гегель подчеркивает, что для привычки мыслить посредством представлений (как называет ее Гегель, «материальной привычки») вторжение понятия ненавистно, но ведь только благодаря мышлению в понятиях то, что казалось «отрицательным», т.е. бытие, выглядит теперь как принадлежащее самому мысленному содержанию и в конечном счете представляет собой не только отрицательный, но и положительный момент знания, будучи имманентным движением и определением самого понятия (мышления).

Теперь ясно, что мышление и его полномочный представитель понятие проложили путь истинному знанию, которое есть знание о себе в той же мере, в какой знание о бытии: структура знания — и наша задача организовать ее — выражает структуру бытия. Конечно, вновь подчеркивает Гегель (намекая на слова Евклида об отсутствии «королевской дороги» в геометрии), более удобным для человека был бы здравый человечес-

кий рассудок, однако «истинные мысли и научное понимание приобретаются только в работе понятия. Только оно может породить всеобщность знания, которое не представляет собой обычной неопределенности и скудости человеческого рассудка, но есть развитое и совершенное познание; оно не является также и необычайной всеобщностью, порожденной разумом, испортившимся вследствие инертности и высокомерия духа, но представляет собою истину, развитую до ее собственной формы, истину, которая способна стать собственностью всякого сознающего себя разума»<sup>106</sup>.

И вновь великий немецкий философ подчеркивает, что основу существования науки он видит в самодвижении понятия. Здесь же, в «Феноменологии», Гегель вводит понятие «абсолютного», отождествляя его с истинным. Истина же в свою очередь определяется как процесс, хотя и завершающийся на определенной высокой ступени, поскольку речь идет об абсолютном: понятие достигает такой ступени, на которой ему больше нет необходимости выходить за пределы самого себя и определять бытие как нечто принципиально иное.

Лишь сначала сознание, как мы помним, отличало от себя нечто, к чему вместе с тем оно и относилось; другими словами это можно выразить так: «нечто существует для сознания»<sup>107</sup>. Вновь отчетливо видна ориентация Гегеля на научный, теоретический разум: это для обыденного сознания бытие существует как бы вне и независимо от сознания, для научного разума имеет значение только тот предмет, который дан самим мышлением, который составляет его собственное содержание, следовательно, представляет собой выражение его сути, его инобытие. Возможно, конечно (и даже наверняка), что предметы существуют сами по себе; ученый об этом не ставит вопрос. Но для философского мышления они тождественны мышлению, об их строении и свойствах мы узнаем по его структуре. Так от сознания

мышление переходит к знанию, от противопоставления предмета сознанию к их тождеству. Так понятие подготавливает себе предмет для познания. И Гегель завершает подготовительную работу, намеченную в Предисловии и во Введении к «Феноменологии»: именно сознание отличает от себя нечто, к чему оно относится, другими словами, это можно выразить так, что «нечто существует для сознания, а определенная сторона бытия чего-либо для сознания есть знание»<sup>108</sup>. Бытие, таким образом, различается как «бытие-в-себе» и «бытие для знания». Или иначе: «сознание; с одной стороны, есть сознание предмета, а, с другой, — сознание себя самого; сознание того, что для него является истинным, и сознание его знания об этом»<sup>109</sup>. Если оба существуют для сознания, то оно сравнивает их.

Не соглашаясь с Кантом, Гегель полагает, что предмет для сознания существует таким же, как и «в-себе», и что кантово мнение относительно того, что невозможно исследовать предмет, как он существует не в сознании, а сам по себе, неверно. Истина «именно в том, что в сознании вообще о предмете, уже находится различие: нечто является для него как сущее в себе, а другой момент есть знание или бытие предмета для сознания»<sup>110</sup>. Если оба момента не соответствуют друг другу, то сознание считает необходимым изменить знание о предмете, но при изменении знания меняется и сам предмет. «Вместе со знанием он также становится другим, так как он по существу принадлежал этому знанию»<sup>111</sup>. «Следовательно, — делает исключительно важный вывод для своей философской системы великий немецкий философ, — то, что для сознания было сущим в себе, теперь не существует в себе, другими словами, оно только для него (а не для себя — *Т.Д.*) было сущим в себе»<sup>112</sup>.

Повторим еще раз: предмет — это ничто иное, как знание о предмете. Приходит к этому выводу сознание; и очень важно отметить, что пока для Гегеля сознание

не совпадает со знанием, это еще две разные формы «духа», поэтому можно говорить еще о двух различных типах разумения — о сознании и о знании. Первое стремится ко второму, но достигает оно его лишь на стадии «Логики»; тогда же устанавливается и окончательное тождество мышления и бытия. «Стремясь к своему истинному существованию, сознание достигает точки, на которой отбросит иллюзию, будто оно имеет дело с чуждым материалом, который существует только для него и является по отношению к нему другим, т.е. такой точки, где явление равно сущности...»<sup>113</sup>.

С этого начинается логика — она начинается с сознания, обратившегося в знание, с бытия, превратившегося в инобытие понятия. Но это еще надо обосновать. И Гегель доказывает этот ставший для него бесспорный факт посредством обоснования начала логики.

## **§ 2. Доказательство тождества мышления и бытия и требование обоснования начала логики**

Мы видели, что сознание теперь подготовлено к тому, что оно должно стать знанием. Соответственно этому бытие должно обнаружить себя как инобытие знания, как такое «для-себя-бытие», которое выражается в структуре знания.

Знание пустилось в длинный путь как раз с той целью, чтобы от абстрактного, бедного, неразвитого еще знания перейти к конкретному богатому, развитому; и предмет также развивается от «бытия-в-себе» — через сущность — к «бытию-для-себя».

Гегелевская логика знаменует собой переход от логики бытия к логике сущности и, наконец, к логике понятия. Все это части единого логического движения мысли, т.е. разделы логики, и именно посредством них — и никак не иначе — представлено бытие. Таким



образом, Гегель вслед за Кантом убеждается в необходимости реформы логики, хотя логика, как известно, у него совсем другая — не трансцендентальная, а диалектическая. Гегель разделяет убеждение Канта относительно того, что неудачно уже утверждение, что логика абстрагируется от всякого содержания, что она только учит правилам мышления, не имея возможности вдаваться в рассмотрение мыслимого и его характера.

Но он совершенно не согласен с Кантом в том, что предмет мышления, его содержание, что «материя познания существует сама по себе вне мышления, как некий готовый мир, что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне, наполняясь ею, лишь в ней обретает некое содержание»<sup>114</sup>. Кантовское желание реформировать логику, придав ей содержательный, а не формальный характер, было, по Гегелю, вполне правильным; однако то, что Кант принял за содержание познания, было неверным.

Мышление должно само создать, а не извне получить свое содержание. Но встает задача — с чего начинается мышление, к какому содержанию оно относится? С самой мысли, с самого понятия, в чем убежден Гегель, оно начаться не может — потому что последние должны к чему-то относиться — чтобы быть познанием(этого «чего-то»). В то же время такой внешний предмет не может быть и совершенно чуждым мысли, иначе как же тогда мышление сможет познать его?

Здесь Гегель хочет рассуждать иначе, чем Кант: бытие только по видимости независимо, таковым оно кажется, будучи в действительности знанием, но не осознавшим себя как знание. В «начале» логики его также надо представить не как вещь, но как знание, мышление, но, так сказать, совершенно абстрактное знание, мышление как бы ни о чем. Может быть, можно сказать, что это — простое существование мышления?

Задача, по-видимому, должна решаться так: «в начале» логики не может стоять ничто иное, как логическое же по своему характеру содержание — ведь оно составляет «начало» *логики*. Но одновременно, будучи «*началом*», это содержание выходит *за границы логики* — ведь с него логика только начинается формироваться. Сложность заключена в ответе на вопрос: в какой мере то, что еще не является логическим, то, что, если можно так выразиться, составляет *канун* логики, способно служить ее отправным пунктом, да чуть ли не самым главным (исходным)? Оно — ничто для логики, хотя и — все, ибо без него логическое движение в принципе невозможно. Здесь открывается тождество ничто и мышления; начало — это ничто, и это ничто мысли. А кроме этого обнаруживается тождество ничто и бытия<sup>115</sup>, т.к. ничто выходит за границы мышления в виде его «начала» и поэтому тождественно чему-то немислимому, т.е. бытию.

Понятие *ничто* приобретает исключительно важное значение в логике Гегеля. Это ничто и бытия, и мышления, но тем не менее оно представляет их не в их ничтожности, а скорее в их возможности. Это не такое ничто, из которого не возникает ничего, а такое, из которого возникает нечто и обе противоположности.

Относительно мышления это — *возможность* мыслить (о чем-то); пока оно еще не мыслит, а только способно это осуществить. Фактически речь идет о простом бытии мышления — оно налично; оно есть, следовательно, готово мыслить, но не мыслит. По Гегелю, такое состояние, кроме понятия ничто, можно охарактеризовать также понятием «чистоты». Мышление в состоянии готовности есть «чистое мышление», которое оказывается одновременно «чистым» бытием.

Как видим, исходным, первоначальным признается мышление, именно его бытие есть бытие как таковое, и это — чистое бытие<sup>116</sup>.

Позже, когда мышление уже начнется, нужно будет говорить о конкретном мышлении (о чем-то) и о наличном бытии (этого чего-то). Тогда тождество мышления и бытия, первоначально основывающееся на «чистоте», распадется, но на первом этапе мышление абстрактно, оно ничто, бытие (его) тоже ничто, они оба чисты.

Здесь отчетливо видна логическая трудность, над которой и бьется Гегель: с одной стороны, можно ли назвать мышлением мышление, которое не мыслит, а только лишь готово к этому? Не заключается ли само бытие мышления всегда в мышлении (о чем-то), когда, следовательно, уже есть различие между ним и предметом как бытием? *Другого существования* помимо мышления как бы у него нет и быть не может.

С другой стороны, иначе как будто нельзя отыскать «начало» мышления, отличное от него. А без «начала» ведь не может начаться логическое движение, познание. Однако «начало» всегда должно выходить за границы того, «началом» чего оно является и тем самым оказываться бытием, но только бытием для мышления, бытием самого мышления.

Предложив свое решение, Гегель как будто пошел совершенно правильной дорогой, но тем не менее его монистический подход на деле дополняет дуалистический подход Канта. Кант решил задачу познания — чтобы познать предмет, надо отделить его от мысли, абсолютно противопоставив мышление и бытие. Гегель решил задачу познания — чтобы познать предмет, надо включить его определения в содержание мысли, абсолютно отождествив их. Но только на этом пути смогла возникнуть гегелевская диалектическая логика.

Посредством отождествления мышления и бытия Гегель обосновывает «начало» логики, исходя из этого он развертывает познание как процесс, вводя такие точные логические средства, как различение, совпадение, противоречие, синтез, снятие. И все же сомнения оста-

ются: почему чистое мышление не замыкается в своей сфере, а выходит к «нечистому», конкретному бытию? Что побуждает его к этому? Как может из ничто получиться нечто? Если ничто тождественно чистому бытию и чистому мышлению, то из двух ничто ничего не получится. Если же они различны, то почему из синтеза чистого бытия как нечто и ничто мышления образуется не ничто, а что-то?

Эти (и многие другие) вопросы, которые позже задаст Гегелю А.Тренделенбург, упираются в сомнение по поводу того, как можно ввести различие, исходя из первоначального тождества мышления и бытия. Почему бытие потом начинает противостоять мышлению, если в начальной точке противостояние отсутствует? Здесь никак не отделаться гегелевскими заверениями в неизбежности позднейшего возникновения противоречия: чтобы логическое движение началось (и продолжалось), нужно, чтобы противоречие существовало с самого начала. Но сам Гегель уверен в том, что свою главную задачу он разрешил.

Повторимся: благодаря отождествлению мышления и бытия Гегель отвечает на несколько сложных вопросов — во-первых, тождество обнаруживает себя как начало логики; во-вторых, благодаря этому отыскивается содержание познания; в-третьих, признается, что это созданное самим мышлением содержание.

А тождество бытия и мышления основывается, как мы уже сказали, на простом существовании (бытии) мышления, когда оно — ничто и когда его можно назвать абстрактным мышлением. «Бытие, сделанное [нами] началом науки, — пишет Гегель, — есть, разумеется, ничто, ибо абстрагироваться можно от всего, а когда мы от всего абстрагировались, осталось ничто»<sup>117</sup>. Так как бытие есть то, что лишено определенных, то оно не утвердительная (определенность), не бытие, а ничто. И далее: «Если бы бытие и ничто различала какая-

нибудь определенность, то они... были бы определенным бытием и определенным ничто, а не чистым бытием и чистым ничто, каковы они еще здесь. Поэтому различие между ними совершенно пусто»<sup>118</sup>.

То обстоятельство, что различие между чистым бытием и чистым ничто носит достаточно условный характер, доказывается, как нам кажется, и тем, что истина, по Гегелю, обнаруживается не в них самих, а в ином, о чем Гегель говорит достаточно определенно: «Это различие (между бытием и мышлением — *Т.Д.*) имеется поэтому не в них самих, а лишь в чем-то третьем, в *предположении* (Meinen). Однако предположение есть форма субъективного, которая не имеет касательства к этому изложению. Но третье, в котором имеют свое существование бытие и ничто, должно иметь место и здесь; ...это — *становление*. В нем они имеются как различные... Это третье есть нечто иное, чем они. Они существуют лишь в ином»<sup>119</sup>. Мы видим здесь, с одной стороны, нарушение симметрии: полагание бытия (и снятие его как внешнего мышлению) — это функция мышления. С другой стороны, симметрия восстанавливается в становлении, в котором возникают оба члена тождества. Но не ставится ли само становление под сомнение, так как из двух ничто нечто не возникает?

Поэтому теперь мы должны проследить, как чистое бытие переходит в наличное бытие. Введением в логику наличного бытия достигается та определенность содержания, которая требуется для познания. И все же для Гегеля, подчеркиваем, первоначальная чистота, т.е. неопределенность бытия (и мышления), продолжает оставаться более важной характеристикой «начала». «Мышлению или представлению, перед которыми и предстает лишь какое-то определенное бытие — наличное бытие — следует указать на — говорит он, — который свое представление и тем самым и представление последующих поколений очистил и возвысил до *чис-*

*той мысли*, до бытия как такового, и этим создал стихию науки.. Отсылку от *отдельного конечного* бытия к бытию, взятому в его совершенно абстрактной всеобщности, следует рассматривать как самое первое теоретическое и даже практическое требование»<sup>120</sup>.

Чтобы доказать приоритет чистого бытия, Гегель вступает в известную полемику с Кантом по поводу 100 талеров в кармане и 100 талеров в голове (реальных и идеальных денег). Он употребляет по этому поводу множество сложных доказательств. Их многозначность обусловлена целостной концепцией Гегеля, с позиций которого требуется свести бытие к мышлению, доказать их тождественность и в конечном счете устранить автономию бытия. Поэтому подспудно весь ход логики — введение наличного бытия, рассмотрение его сквозь призму качества, количества, меры и т.д. — представляет собой отыскание такого содержания познания, которое вместе с тем всегда оставалось бы только формой инобытия понятия.

Здесь в «Логике» развертывается переход от одного важного понятия к другому. Так конкретное бытие переходит в реальность. «Реальность, как ее берут в указанной дефиниции, т.е. реальность как определенное качество, выведенное за пределы своей определенности, перестает быть реальностью; оно превращается в абстрактное бытие»<sup>121</sup>; «если же, напротив, брать реальность в ее определенности, то ввиду того, что она содержит как нечто сущностное момент отрицательности, совокупность всех реальностей становится также совокупностью всех противоречий, прежде всего абсолютным *могуществом*, в котором все определенное поглощается»<sup>122</sup>. И, верный себе, Гегель, заключает: «То реальное, во всяком реальном, *бытие* во всяком *наличном бытии*.., есть не что иное, как абстрактное бытие, то же, что ничто»<sup>123</sup>.

От наличного бытия логический ход ведет также к понятиям в-себе- бытия и бытия-для-иного. В последнем случае бытие оценивается как определенное бытие, подвергшееся затем отрицанию и превратившееся в результате этого в иное. Например, «*физическая природа* есть по своему определению такое иное; она есть *иное духа*»<sup>124</sup>. Бытие толкуется как инобытие понятия, мышления. Самостоятельности ни бытие вообще, ни наличное бытие в себе вследствие этого не содержат; поэтому, по Гегелю, бытие и следует охарактеризовать, главным образом, как бытие-для-иного: «...наличное бытие, как включающее в себя небытие, есть *определенное* бытие, подвергшееся внутри себя отрицанию, а затем ближайшим образом иное; но так, как оно в то же время и сохраняется, подвергнув себя отрицанию, то оно есть лишь бытие-для-иного. Оно сохраняется в отсутствии своего наличного бытия и есть бытие, но не бытие вообще, а как соотношение с собой в *противоположность* своему соотношению с иным, как равенство с собой в *противоположность* своему неравенству. Такое бытие есть *в-себе-бытие*»<sup>125</sup>. Бытие-для-иного и в-себе-бытие составляют два момента всякого нечто.

На первый взгляд все же кажется, что посредством понятия в-себе-бытия Гегель, вслед за Кантом, обозначает бытие само по себе в отличие от бытия-для-иного (для духа). Как будто Гегель имеет в виду именно это, тем более, что он сопоставляет это понятие с понятием вещи самой по себе: «Вещи называются вещами-в-себе, поскольку мы абстрагируем от всякого бытия-для-иного, т.е. вообще, поскольку мы их мыслим без всякого *определения* как ничто. В этом смысле нельзя, разумеется, знать, что такое вещь-в-себе. Ибо вопрос: *что такое?* — требует, чтобы были указаны определения; но так как те вещи, определения которых следовало бы указать, должны быть в то же время вещами-в-себе, т.е.

как раз без всякого определения, то в вопрос необдуманно включена невозможность ответить на него или же дают только нелепый ответ на него»<sup>126</sup>.

Вследствие этого бытие само по себе, согласно Гегелю, в конце концов оказывается фикцией, видимостью самостоятельности, и противоположность его бытию-для-иного — также видимостью противоположности; исходное, первичное, приоритетное это бытие-для-иного. Именно вследствие этого Гегель пытается заменить бытие-в-себе положенностью (*Gesetzsein*). Бытие в качестве бытия признается положенным, или полагаемым, мышлением. Точнее: Гегель вводит здесь опосредованное полагание — через сущность, которая в конечном счете также есть понятие. Ход далее — к понятию, осознавшему себя в качестве истины бытия.

### **§ 3. Сведение бытия к сущности. Сущность как центральная категория теоретического научного мышления**

Почему все же для Гегеля репрезентантом мышления выступило понятие? — По той причине, что научная система строится как развивающееся понятие, с переходом от одного к другому, от абстрактного к конкретному и т.д. Сами категории — это тоже понятия, но имеющие всеобщий характер. Наше знание о бытии развивается от понятия о нем, поэтому уже на входе в логику Гегель осуществляет превращение бытия в понятие о бытии, отождествляет бытие и понятие.

Кант отразил другое философское требование — обосновать несовпадение реального объекта с теоретическим идеализованным объектом, поэтому, с его точки зрения, понятие всегда указывает на то, что находится *вне* теории — на бытие как вещь саму по себе (или ноумен). Вследствие этого репрезентантом мыш-



ления Кант признает не понятие, а суждение, посредством которого и разворачивается познающее мышление. Признание этого связано в философии Канта с исследованием возможностей аналитических и синтетических суждений.

Осмысливая, далее, методологические запросы науки, Кант объясняет факт существования в ней всеобщего знания, обращаясь к априорным суждениям, а факт наличия экспериментального знания, исходя из конструирования.

Гегель же, отойдя от начального пункта логики, логически осмысливает другие особенности науки; так объяснить нечто научным способом означает перейти от явлений к сущности, постичь сущность исследуемого объекта. Если понятие бытия было отправным моментом познающего мышления, то центральным его элементом, как полагает Гегель, является понятие сущности. Собственно, сущность, по Гегелю, это тоже понятие, только не осознавшее себя в качестве такового.

Познающий разум хочет проникнуть во «внутреннее» вещи, понять способ связи различных ее сторон. Этот способ связи и есть сущность, точнее, понятие о сущности, оторвавшееся уже от понятия бытия, но не достигшее еще уровня понятия понятия. Понятие скрыто внутри сущности, оно пока не адекватно самому себе и потому существует «в себе»; а не «для себя». Как раз по той причине, что Гегель ориентируется на науку, он провозглашает: *«Истина бытия — это сущность»*<sup>127</sup>.

Если рассматривать бытие само по себе, а не в ракурсе сущности, то оно обнаруживает свою несущественность, даже, говоря языком Гегеля, свою ничтожность; мышление таким бытием не интересуется, оно как бы выпадает из логики (как мы видели в самом начале, т.е. безотносительно к сущности, по Гегелю, оно и было ничем). Логическое же движение разворачивается *от* бытия *к* сущности и *от* сущности *к* понятию. На этом

участке пробега мысли уже нельзя отвлечься от противоречия, т.к. оно, по Гегелю, стимул движения. Конечно, Гегель говорит о противоречии и ранее, на стадии бытия — количеством и качеством бытие описывается. Но объясняется оно все же на уровне сущности. Чтобы лучше понять раскрытую Гегелем диалектику сущности и явления, «внутреннего» и «внешнего» относительно любого события действительности, имеет смысл вернуться к начальному тождеству бытия и мышления, затребованному задачей философского обоснования как «начала» логики, так и «начала» теории (оба совпадают в «начале»), а затем двигаться дальше.

В действительности, а не в «Логике» Гегеля, в том, что касается науки, напоминаем, речь идет о началах, основаниях теории, в качестве которых выделяются характеристики особого идеализованного предмета, соотнесенные со свойствами предмета реального. Напоминаем, что, экспериментируя с объектом, естествоиспытатель одновременно строит его идеальную модель, которую он сразу же отождествляет с ним. Вопрос о правомерности подобного отождествления ученым не ставится. Просто естествоиспытатель молчаливо исходит из того, что его теоретические мысленные конструкции относятся к действительным предметам и адекватно отражают их.

Ученый, разумеется, понимает, что есть различие между объектами и их моделями, что существует, например, различие между стремлением величин к пределу и его достижением, что есть, далее, отличие такого физического тела, как снаряд, от материальной точки, но он предполагает, что предел действительно достигнут, что тело совпало с точкой, и далее рассуждает, отправляясь сразу от этих пунктов.

Когда ученый, скажем, рассчитывает траекторию полета снаряда и хочет отыскать ту точку земной поверхности, в которой он приземлится через определен-

ный промежуток времени, то исходит из действительных опытов с реальными телами, однако в своих расчетах должен изобразить снаряд в виде «материальной точки», не обладающей никакой протяженностью. Кроме того, несмотря на то, что тела перемещаются в пространстве, встречая сопротивление воздуха и других тел, «материальная точка» в представлении экспериментатора движется в абсолютно пустом пространстве, где нет никакого сопротивления. Отождествление тела с материальной точкой, а пути движения — с абсолютной пустотой для ученого как бы само собой разумеется; без этого нельзя было бы понять реально протекающие физические процессы. И все же такое отождествление — определенная (в данном случае определенная особенностями новоевропейской науки) идеализация. Именно благодаря ей реальный предмет отождествляется с предметом идеальным, теоретическим, а теория (в данном случае — классическая механика) по сути дела становится разворачиванием основных характеристик и свойств объекта механики, сформированного благодаря такой идеализации.

Так вся механика Ньютона представляет собой систему следствий, логически разворачивающихся из исходных представлений о главных свойствах механического объекта — его инерции, силе, скорости движения, отталкивании и т.д. В том, что исследуемый предмет совпадает с идеализованным, у естествоиспытателя нет никакого сомнения. И это вполне естественно, потому что вопрос о возможности самого бытия (за пределами идеализованной модели) изучаемого объекта, а также возможности совпадения его с моделью (проблема тождества мысли и бытия) выходит за рамки науки в философскую сферу.

Под истиной ученый начинает понимать, главным образом, соответствие всех выводов и следствий теории ее же исходным предпосылкам. Вопрос же о том, в чем

гарантия этих последних, насколько верно они выбраны, он предпочитает не обсуждать. Отсутствие противоречий в ходе логического движения мысли от оснований к следствиям, от одного следствия к другому становится для теоретика доказательством правильного выбора начальных аксиом (предпосылок). Раз выводы верны, раз можно эмпирически подтвердить следствия из посылок в виде эмпирических фактов, значит эти посылки (аксиомы, принципы) были выделены правильно. Например, отказываясь решать вопрос о природе силы тяготения, Ньютон утверждал, что достаточно того, что она существует и из нее можно вывести и на этой основе объяснить «все явления небесных тел и моря». И, действительно, так оно и было, что как будто неопровержимо доказывало верность ньютоновских исходных теоретических предположений. Положенные Ньютоном в основание механики принципы инерции, силы тяготения и т.д. казались такими бесспорными, что ни обсуждать их, ни вообще задумываться о них, казалось бы, не имело никакого смысла. Но здесь следует все же остановиться на предыстории ньютоновской науки.

Основные положения ньютоновской механики были признаны неоспоримыми началами примерно к середине XVIII в., но до этого и прежде всего в тот достаточно короткий период времени, когда механика еще только формировалась как наука (обычно — с 1610-1670 гг. существования так называемой «Республики ученых», *La Republique des Lettres*) — обсуждение исходных понятий механики, или свойств механического объекта, шло полным ходом. Естествоиспытатели Англии, Франции, Германии, ставя многочисленные эксперименты, обменивались (и в письмах и во время достаточно регулярных встреч) мнениями о еще только предполагаемых свойствах физических предметов, потому что и сам физический объект начинал представляться по-другому, чем раньше, чем, скажем, в средне-

вековые или античности. Такие видные ученые, как Гюйгенс, Гук, Рэн, Ферма спорили, в том числе и с Ньютоном, относительно физических свойств тел, также и о природе тяготения. Если для Ньютона масса стала мерой инерции, то Гюйгенс, например, называл ее «величиной тела» или просто «телом» (какое-то время к этой терминологии склонялся и сам Ньютон). Знаменитый Роберт Гук вообще приписывал себе заслугу открытия закона всемирного тяготения и обвинял Ньютона в плагиате, хотя выделенные Гуком типы взаимодействия сил были несколько иные, чем у Ньютона. Спор велся и по поводу соотношения массы и энергии, пространства и времени и т.д. Даже Ньютон, как известно, при объяснении тяготения одно время отдавал предпочтение не пустоте, а эфиру. Так что бесспорными эти характеристики механических объектов еще не стали. А значит, тогда речь шла еще не о выводах из известных предпосылок (принципов, аксиом), а о самих этих предпосылках (началах).

Во время их обсуждения естественнонаучные вопросы сплетались с философскими проблемами, так что философское обсуждение природы пространства и времени вместе с тем оказывалось конкретно-научным решением вопроса о пространственных координатах, о графике перемещения тел и т.д. Трудно было в связи с этим сказать, кем — естествоиспытателями или философами — были Декарт или Лейбниц, Паскаль или Арно; вернее, ответ гласил: и теми и другими.

Ситуация была такой потому, что с конца XVI в. до середины XVII в. наука существовала в синкретическом единстве с философией. Но середина XVII в. уже знаменует собой их распад: наука выделяется в особое теоретическое знание, главной особенностью которого становится экспериментальная проверка аксиом и построение теории — выведение всех возможных следствий из аксиом, принятых в качестве единственно возмож-

ных исходных предпосылок. Процесс создания такой системы знания, которая основана на соответствии выводов посылок и на незыблемости посылок, продолжался с 20-х годов XVII в. до начала XX века, так что у ряда физиков (даже у знаменитого Н.Бора), именно потому, что физика казалась бесспорной в своих основаниях, нередко возникало впечатление, что физическое знание уже не может дать ничего существенно нового.

На деле все произошло совершенно по-другому: на рубеже XIX—XX вв. были сформулированы новые исходные принципы, в установке на которые была построена новая физическая теория; по отношению к ней классическая механика Ньютона, как ее начали называть, стала выглядеть как частный случай.

Сама необходимость перехода к новым «началам» оказалась для многих теоретиков-специалистов очень трудной, поскольку была связана с обсуждением не только физического смысла пространства, времени, движения, но пространства, времени, движения в их философском значении, включающем в себя вопросы отношения мышления к бытию и, следовательно, истинности знания. В такие переломные моменты смены «парадигм», как назвал это Т.Кун, естествоиспытатель начинает философствовать. И главной для него становится задача обоснования истинности новых выбранных начал теории, их соответствия реальным свойствам реальных же предметов. По мере же наступления «мирного развития» (в рамках одних и тех же парадигм) наука отходит от философии, занимаясь преимущественно выведением всех следствий из уже известных и бесспорных посылок.

Отделение науки от философии не означает тем не менее игнорирование одной стороной знания другой — их связь сохраняется, в частности, в том, что философия в Новое время, как уже говорилось, формируется как наукоучение, а наука хочет найти свою методоло-

гию в философии. Такое большое отступление относительно соотношения науки и философии в Новое время предпринято нами по той причине, что многие особенности философских систем и Канта, и Гегеля объясняются, исходя из этого, что мы и попытались показать выше.

Признав с самого начала бытие несамостоятельным, Гегель в каждом пункте своей логики утверждает значимость определений не самого бытия, но бытия в его «инобытийной» — сущностной или понятийной — форме. Так совершается, по Гегелю, и собственное движение бытия — к сущности и к понятию. Это прослеживается, как думает Гегель, в немецком языке, в частности, глагол «быть» — «sein» — сохраняет в прошлом времени — «gewesen» — связь с сущностью (das Wesen). Переход к сущности и есть стремление к истине, ибо сущность, как уже было сказано, это тоже понятие, но еще не осознавшее себя, не прорефлектировавшее о себе как о понятии.

Убеждение Гегеля в том, что именно сущность есть истина бытия, в значительной мере было также определено требованиями научного познающего разума. Ведь объяснить поведение какого-либо предмета и его взаимодействие с другими предметами, можно только исходя из представлений о смысле существования предмета и его предназначения. Это и есть внутреннее определение вещи, то, что не лежит на поверхности и не поддается чувственному восприятию, что и обозначается как сущность. В отличие от чувственно воспринимаемых явлений сущность постигается умозрительно и, как смысл вещи, определяет связь всех сторон и свойств предмета как сторон и свойств именно этого предмета. Лишь связав их в одно целое, на основе представления о том, чем оно является, возможно понять их функционирование, и все бытие предмета. «Внутреннее» и «внешнее», таким образом, выступают как две стороны

предмета. Ученый стремится свести «внешнее» к «внутреннему» для того, чтобы объяснить его. Экспериментируя с физическим объектом, например, физик с самого начала и всегда исходит из понимания того, что он собой представляет (это понимание, конечно, постепенно изменяется). Объект существует как физический потому, что он — тело в определенном состоянии, движущееся в пространстве и во времени и т.д. Специфическое для механики Ньютона понимание пространства как пустоты, времени как равномерной длительности, текущей в одном направлении, массы как меры инерции, а скорости как не превышающего определенного предела изменения положения в пространстве, — все это лежит в основе подхода к макрообъекту как предмету механики. Исходное представление о нем обуславливает признание специфической связи всех этих характеристик, и наоборот — связь их, выражающая внутреннюю определенность объекта, обуславливает понимание поведения объекта. «Внутреннее» вещи можно «разложить» на массу, инерцию, скорость и т.д., а также выразить в соотношении этих свойств, и оно соответствует «внешнему» бытию вобравшего все эти определения в себя предмета.

Соотношение свойств может быть обозначено математически, однако математический язык — это только способ выражения физического смысла. Поэтому развитие математического аппарата, переход от одной формулы к другой имеют значение внутри физической теории только в том случае, если исходные математические уравнения, в которых даны предпосылки теории, указывают на начальные физические представления об объекте в целом.

Если развитие теории, далее, может выглядеть как формально-логическое движение мысли, т.е. как последовательное и непротиворечивое выведение всех следствий из уже имеющихся предпосылок, то вопрос о том,



как получены сами эти предпосылки, выводит за рамки формального движения — они указывают на физический смысл предмета, который характеризуют и с которым физик экспериментирует. Но не всегда ученый понимает это. Как правило, как было сказано, для него движение познания приравнивается к формальному выведению следствий из предпосылок, само же возникновение предпосылок отсылается к иррациональной сфере либо ученый вообще отказывается говорить о том, как они получены. Так рассуждает, в частности, Ньютон, отказываясь обсуждать вопрос о природе (сущности) силы.

На самом деле посредством силы обозначается такой физический объект, смысл существования которого сводится к *воздействию* на другие объекты. Сущность «силового» определения объекта — в его действии *во-вне*. Явления же раскрывают эту сущность через взаимодействия различных объектов.

Гегель впервые представил отношение «внутреннего» и «внешнего» вещи через диалектическое соотношение сущности и явления: сущность является, а явление существенно. Нельзя изображать дело таким образом, будто мы получаем знание о явлениях, а о сущности знания нет — явления есть не что иное, как проявления (выход наружу) сущности. Теоретическое научное объяснение состоит в формировании понятия сущности и свидение к ней явлений и дальше — выведение их из нее.

Гегель подчеркнул, далее, логический характер процесса теоретического объяснения: переход от явления к сущности и само образование понятия о ней не иррациональны, они включены в контекст логики, правда, иной, чем формальная, в контекст логики диалектической.

Надо отметить также, что Гегель сблизил понятия явления и бытия — понять бытие как то, что нам дано чувственно, можно через сущность и только через нее.

Это и привело к устранению самостоятельности бытия: в той мере, в какой оно понимается, оно сводится к сущности, а в той мере, в какой не сведено к ней, оно несущественно, ничтожно, фактически есть ничто. В таком соотношении сущность и оказывается «средним звеном» между бытием и понятием: «Сущность находится между *бытием* и *понятием* и составляет их середину, а ее движение — *переход* из бытия в понятие»<sup>128</sup>.

Нельзя не оценить также попытку великого диалектика логически обосновать процесс теоретического объяснения: утверждение примата сущности над бытием соответствует важнейшим критериям теоретического знания — понять значит отыскать сущность. Однако сведя бытие к сущности, т.е. отказавшись от автономии бытия, Гегель фактически устранил предмет, который познается. Это означает, что *понимается* только то, что *понятно*; предметом понятия признается только понятие. Но тем самым устраняется противоречие как стимул развития мышления. В действительности реальное противоречие мышления и бытия должно воспроизводиться внутри самого мышления, или внутри понятия, следовательно, *предмет* понятия не должен совпадать с *понятием* предмета, или что то же самое, бытие не должно сводиться к понятию, в том числе к понятию сущности<sup>129</sup>.

Бытие должно сохраниться по отношению к сущности, иначе будет поставлено под вопрос существование самой сущности — ведь должно наличествовать то, сущностью чего она является, о чем писал еще Аристотель.

Для Канта связь бытия с сущностью заключалась в том, что и то, и другое всегда оказывались за пределами знания; последнее относилось только к проявлениям сущности, к феноменам. На бытие указывает именно понятие, потому что бытие нельзя познать, нельзя понять и можно только помыслить. Знание же выражено в суждении.

Гегель рассуждает по-другому. Структурируя знание, строя его разветвленную конкретную систему, он полагает, что в таком знании познается и выражается бытие, ибо иначе его и познать невозможно. Поэтому следует говорить о тождестве мысли и бытия, в том числе о тождестве сущности и бытия. Для Гегеля фундаментальным вопросом становится не вопрос: как существует бытие само по себе, а: как оно существует для познания и в познании. Этим и объясняются все те определения, которые даются Гегелем бытию на протяжении логического пробега познающей мысли, также и в разделе о сущности. Во-первых, сущность есть «снятое» бытие: мы объясняем бытие через сущность, значит, «снимаем» его в ней. Она — простое равенство с самой собой, но постольку, поскольку она — *«отрицание сферы бытия вообще»*<sup>130</sup>. Гегель даже уточняет — бытие сводится к сущности и фактически сущность не отличается от бытия; «они равноценны со стороны этого бытия»<sup>131</sup>. Можно, конечно, отыскать и различие между ними, как между двумя видами бытия, но подобное сравнение не в пользу бытия самого по себе, поскольку *существенное* бытие истинно по сравнению с несущественным (заметим, что сущность определяется как нечто бытийное, а вот бытие признается несущественным. Тождество, как видим, да и само логическое определение несимметричны, направлены только в одну сторону, а не в обе).

Читаем дальше: «При более внимательном рассмотрении оказывается, что сущность становится чем-то исключительно существенным в противоположность несущественному благодаря тому, что сущность взята лишь как снятое бытие, или как снятое наличное бытие. Сущность есть, таким образом, лишь *первое* отрицание, иначе говоря отрицание, представляющее собой *определенность*, благодаря которой бытие становится лишь наличным бытием или наличное бытие — лишь

чем-то *иным*. Но сущность — это абсолютная отрицательность бытия. Она само бытие, но не только определенное как нечто *иное*, а бытие, которое сняло себя и как непосредственное бытие, и как непосредственное отрицание, как отрицание, обремененное некоторым инобытием. Бытие, или наличное бытие, тем самым сохранилось не как иное, нежели сущность, и то непосредственное, которое еще отличается от сущности, есть не просто несущественное наличное бытие, но и *само по себе* ничтожное непосредственное; оно лишь — *не-сущность* (Unwesen), *видимость*»<sup>132</sup>.

Стало быть, дело заключается не только в том, что, будучи вне сущности, бытие становится чем-то несущественным, — дело кроме этого заключается еще и в том, что без сущности бытие утрачивает вообще статус бытия как такового, превращаясь в видимость. И такой поворот опять-таки отличает позицию Гегеля от кантовской — у Канта ведь видимостью было не само бытие, а знание о нем, поскольку бытие всегда существует и существует за рамками знания. В устах Канта это одновременно признание самостоятельности бытия. В устах Гегеля «видимость — это весь остаток, еще сохранившийся от сферы бытия». Такое высказывание по сути дела отрицание автономии последнего.

Если в первом разделе логики, в разделе о бытии, в противоположность бытию как чему-то непосредственному возникает небытие (ничто), равным образом как непосредственное, а также их истина — становление, то «в сфере сущности оказываются сначала противостоящими друг другу сущность и несущественное (бытие — *Т.Д.*), а затем сущность и видимость (опять же — бытие — *Т.Д.*) — несущественное и видимость как остатки бытия»<sup>133</sup>. В связи с этим задача философа, как думает Гегель, состоит в том, чтобы показать, что несущественное это лишь видимость, а сущность, напротив, содержит внутри себя истину как бесконечное внут-

реннее движение. Сущность, далее, становится основанием, причем в качестве такового она должна полагать и бытие, и самое себя.

Важное значение Гегель придает принципу основания, связанному с законом достаточного основания, в рамках которого объясняется существование любой вещи. Гегель возражает здесь Лейбницу, по мнению которого надо отличать достаточное основание просто от основания; согласно Гегелю же, это само собой разумеется, так как недостаточное основание вообще не может быть основанием.

В связи с этим следует вернуться к началу еще раз: мы помним, что здесь бытие обнаружило себя как ничто, а затем как наличное бытие. Но в глубине и того, и другого было скрыто понятие. Значит, бытие обнаружило себя как тождественное с понятием. Затем во втором разделе бытие выразило себя как несущественное и видимость, как положенность сущностью, а затем — как существование и реальность. Мы видим здесь, что цель Гегеля — окончательно снять бытие, упразднить его автономию. Но мы также видим, что, несмотря на это, пока до конечного пункта логического пути еще далеко, бытие, несмотря на его постепенное снятие, все время обнаруживается в самых различных формах. Оно всплывает как исключительно важное для исследования предположение чего-то иного по отношению к понятию и к сущности.

Как известно, в середине XVIII века обоснование бытия осуществлялось как доказательство бытия Бога. Одной из важных форм такого доказательства стало онтологическое доказательство. Оно исходит из понятия всех возможных совершенств, следовательно, приписывает Богу объективное существование, т.к. совершенства не бывает без существования, т.е. существование выводится из сущности. Кант поставил под вопрос такое доказательство, усомнясь в том, что существова-

ние может быть просто приписано логическому субъекту, т.е. что оно может быть охарактеризовано всего лишь в качестве одного из предикатов, пусть даже важного, какого-либо объекта. В связи с кантовской критикой Гегель вносит в прежнее онтологическое доказательство некоторые коррективы: раз бытие не может быть предикатом, не требуется, чтобы существование приписывалось сущности (Бог — это чистая сущность всего существующего), а требуется, чтобы сущность сама превращалась в существование, и это — важный момент взаимоотношения бытия и сущности. «Существование следует здесь понимать не как *предикат*, или *определение*, сущности, не так, чтобы положение о нем гласило: сущность существует или *обладает* существованием; а так, что сущность *перешла* в существование»... Положение о существовании, следовательно, гласило бы: сущность есть существование; она не отлична от своего существования. Сущность перешла в существование»<sup>134</sup>. Мы видим, что теперь сущность переходит в существование (в то время, как прежде бытие переходило в сущность), но истина здесь прежняя — существование, или бытие, полагается сущностью как его основанием, и это также указывает на сущность как на истину бытия.

Таким образом, факты превращения бытия в: а) ничто, б) в несущественное существование; в) видимость; г) существование, полагаемое сущностью; д) наконец, в ничтожность, свидетельствуют о его несамостоятельности. Дальнейшее снятие автономии бытия совершится в конечном пункте гегелевской системы, в ее завершающих категориях — абсолюте и идее. Но до этого Гегель попытается определить его через объективность, а такой подход предполагает переход к понятию.

#### § 4. К объективности бытия через субъективность понятия. Значение абсолютной идеи

После того, как бытие прошло стадию отношения к сущности, согласно Гегелю, оно должно выразиться через нечто более высокое, чем сущность — через понятие. С самого начала бытие казалось непосредственным и первым, но уже с переходом к сущности стало ясно, что оно лишь по видимости непосредственно, так как опосредуется сущностью. Точно так же оно по видимости первое, поскольку основой всего существующего является понятие: «*Понятие* следует рассматривать прежде всего как *третье к бытию и сущности*», но на деле оно — первое, т.к. понятие есть субъект и субстанция логического движения. «Бытие и сущность суть поэтому моменты его *становления*; понятие же есть их *основа и истина* как тождество, в которое они погрузились и в котором они содержатся. Они содержатся в понятии, так как оно их *результат*, но содержатся уже не как *бытие* и не как *сущность*; такое определение они имеют лишь постольку, поскольку они еще не возвратились в это свое единство»<sup>135</sup>. Ведь с самого начала логического движения, согласно Гегелю, имелось в виду, что субстанция, на которой осуществляется движение, духовна. Бытие только казалось первым, но в действительности оно было инобытием понятия и потому вторым и опосредованным. Вследствие этого логика, рассматривающая бытие и мышление, как будто объективна, но она дает только генетическую экспозицию понятия. Подлинная же объективность, как ни странно, отыскивается при рассмотрении субъективности, или же при изложении субъективной логики, анализирующей понятие. Сущность была первым отрицанием бытия, которое вследствие этого стало видимостью. Понятие — второе отрицание, или отрицание этого отрицания, следовательно, понятие есть восстановленное

бытие, но восстановленное, по словам Гегеля, как его бесконечное опосредствование и отрицание внутри самого себя. Ведь лишь каков предмет в мышлении, таков он в действительности; мышление снимает его непосредственность и делает его положенностью, но последняя, по Гегелю, есть его в-себе-и-для-себя-бытие, или его объективность. «Стало быть, эту объективность предмет имеет в *понятии*..., поэтому его объективность или понятие само есть не что иное, как природа самосознания...»<sup>136</sup>.

Если у Канта объективность была объективностью опыта (хотя, как мы видели, наряду с этим предполагалась и объективность вещей самих по себе), то у Гегеля объективность — это объективность через понятие (хотя опять-таки она характеризует бытие). По поводу объективности Гегель вновь критикует Канта, во-первых, за то, что понятию предпосылаются созерцания и утверждается, что «*понятия без созерцания пусты* и что они значимы только как отношения данного в созерцании *многообразного*»<sup>137</sup>. Во-вторых, Кант указывает, что «понятие есть то, что *объективно* в познании, стало быть, есть *истина*. Но, с другой стороны, понятие признается чем-то *чисто субъективным*, из чего *выколупать* (herausklauben — знаменитое гегелевское выражение! — *Т.Д.*) *реальность*, под которой, ввиду того, что она противопоставляется субъективности, следует понимать объективность...»<sup>138</sup>.

У Гегеля, конечно, дело обстоит совершенно по-другому. Созерцания и представления, разумеется, исходны — но исторически, а не логически; они принадлежат не мышлению, но духу, который не рассматривается в логике. Дух как созерцающий и как чувственное сознание имеет определения непосредственного бытия, но эти образы, по словам Гегеля, не касаются науки логики. Итак, здесь уже мы видим проводимое Гегелем различие между *духом* и *мышлением*<sup>139</sup>; движение пос-



ледного составляет собственно логическое движение. Тогда понятие «следует рассматривать не как акт сознающего себя рассудка, не как *объективный рассудок*, а как понятие в себе и для себя, образующее *ступень и природы*, и духа»<sup>140</sup>. Тем самым дело касается объективности, объективности бытия, но за ним скрывается субъективность, понятие.

«В созерцании или даже в представлении предмет есть еще 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* каков предмет в мышлении, таков он *в себе и для себя*; мышление снимает его *непосредственность*, с какой он сначала предстает перед нами и, таким образом, делает его *положенностью*; но эта его *положенность* есть его *в-себе-и-для-себя-бытие*, или его *объективность*»<sup>141</sup>.

Для Канта, как мы помним, эквивалентом мышления было суждение, и именно потому, что, по его мнению, оно способно расширяться, т.е. давать новое знание. Гегель считает эквивалентом мышления понятие, в суждении же выражено не что иное, как понятие, разлагающееся на логические субъект и предикат, причем разложение осуществляет само понятие: суждение есть это полагание определенных понятий самим же понятием. Акт суждения — всего лишь другая функция того же понятия; он — ближайшая реализация понятия. Реализация эта такова, что: а) моменты понятия предстают как самостоятельные целостности, б) единство понятия представлено в суждении через взаимоотношение. Два самостоятельных момента — это логические субъект и предикат; первый принимается за единичное, второй — за всеобщее, и мы видим, Гегель убежден в том, что так расщепляться — свойство самого понятия. Или, что, по Гегелю, то же самое: логический субъект выражает вообще определенное и потому непосредственно сущее, а

предикат — всеобщее (сущность или же понятие). Фактически логический субъект оказывается простым названием — «ведь *то, что он есть*, выражает лишь предикат»<sup>142</sup>. Субъект есть бытие, а вот предикат — понятие, или: некоторое понятие высказывается лишь предикатом, а бытие-название дано через субъект.

Видно, что довольно пренебрежительное отношение Гегеля к предмету знания определено как раз тем, что за ним стоит бытие, которое всегда единично. Оно потому и несущественно, что, как считает Гегель, воплощает в себе лишь единичное существование, поэтому оно и снимается в понятии. Суждение, распадающееся на логический субъект и предикат — это расщепление понятием самого себя на единичное и всеобщее. Еще точнее: в суждении выражается то, что понятие «отпускает» от себя бытие как свой собственный момент, а выглядит это как противостояние единичного и всеобщего. В суждении, собственно говоря, ничего другого нет. Вследствие этого «предикат есть самостоятельная всеобщность, а субъект, наоборот, лишь одно из его определений. Под предикат, стало быть, *подводится* (subsumiert) субъект; единичность и особенность не самодовлеющи, а имеют свою сущность и свою субстанцию во всеобщем»<sup>143</sup>.

Для нашей темы не важны различные гегелевские классификации суждения — важно то, что не в суждении и не в умозаключении скрыта суть мышления. «В *умозаключении* определения понятия положены как крайние члены суждения, а вместе с тем положено их определенное *единство*»<sup>144</sup>. Имеется в виду то обстоятельство, что если в понятии расчлененность и единство выделенных моментов (единичного, особенного и всеобщего) даны, если можно так выразиться, неартикулированно, в скрытом виде, а суждение специально выделяет отдельные моменты, то в умозаключении единство субъекта и предиката дано через средний член.

Гегель очень внимательно исследует различные фигуры силлогизма, стараясь отыскать в каждой какой-либо важный момент, или элемент, понятия, но главное для него в том, чтобы объяснить значение умозаключения вообще. В отличие от суждения, пишет Гегель, «умозаключение явно полагает именно это *единство* (единичного и всеобщего — *Т.Д.*) как *середину*, и определение умозаключения как раз и есть *опосредование*, т.е. в отличие от суждения определения понятия уже не имеют своей основой внешнюю проявленность по отношению друг к другу, а, наоборот, имеют своей основой свое единство»<sup>145</sup>.

Здесь же Гегель критикует и тех, кто относится к умозаключению лишь как к логической форме (не понимая, что это такая форма, которая включает и содержание) и пытается свести смысл фигур лишь к формальным правилам упорядочения отношений между субъектом и предикатом: «Многочисленные силлогистические правила напоминают образ действий учителей арифметики, которые также дают многочисленные правила для арифметических действий, предполагающие отсутствие понятия действий»<sup>146</sup>. Но с числами, как думает Гегель, еще можно поступать так, поскольку операции счета представляют собой только внешнее соединение или разъединение — так что эти чисто механические процессы могут взять на себя счетные машины. С умозаключением дело обстоит совсем иначе, вследствие чего «лейбницево применение комбинаторики к умозаключению и к сочетанию других понятий отличалось от пресловутого *искусства Луллия* единственно лишь большей методичностью с *арифметической* точки зрения, вообще же было равно ему по бессмысленности»<sup>147</sup>.

Почти в каждой из фигур силлогизма Гегель открывает какую-нибудь логическую неправильность — и как раз для того, чтобы подчеркнуть его низший по сравнению с понятием статус. Так рефлексивное умо-

заключение создает лишь видимость правильности большей посылки, потому что высказывание «все люди смертны» верно лишь потому, что верен вывод «Кай смертен». Если бы случайно, подчеркивает Гегель, Кай не был смертен, большая посылка была бы неверна. Иными словами, прежде, чем большая посылка может быть признана правильной, возникает предварительный вопрос, не опровергает ли ее вывод. Такая фигура силлогизма фактически лишь пустая видимость акта умозаключения, делает вывод философ.

Конечно, виды умозаключения надо знать, надо признавать их относительную правильность. Но все же истина, по Гегелю, содержится в понятии. Поэтому предмет есть не просто представление, определение чувства или созерцание; он — объект, т.е. единство многообразного, которое создает субъект-понятие. «Понятие в этом процессе делает его своим, проникает его мысленно»<sup>148</sup>. «...*Лишь* каков он (предмет — *Т.Д.*) в мышлении, таков он *в себе и для себя*; как он — в созерцании или в представлении, он есть *явление*»<sup>149</sup>.

Понятие говорит о предмете не как о красном или белом, четырехугольном или треугольном, твердой или мягком<sup>150</sup>, — нет, в понятии, скажем, «стола» представлены не эти качества (они имеют лишь второстепенное значение), а то, что стол — это предмет, за которым сидят, едят,шают. И в этом его объективное значение (ибо субъективно воспринятые свойства индивидуальны и изменяются) и потому оно носит всеобщий характер. Объективность, таким образом, выражена в понятии.

Для Гегеля в этом — доказательство истинности понятия по отношению к бытию и демиургической силы мышления вообще. Гегель не признает, что мышление включено в целостную деятельность человека в мире и что оно обладает всеобщностью в той мере, в какой всеобщий характер носит человеческая деятельность с предметами. Обе стороны деятельности — материаль-

ная и идеальная — на деле равноценны, но на протяжении истории различные философские школы выдвигают на первый план то одну, то другую, создавая тяготеющие к идеализму или материализму направления.

Будучи идеалистом, Гегель усматривает истину бытия прежде всего в понятии. На этом основывается его спор с Кантом о бытии, на этом же основывается его понимание бытия. По истине оно — понятие, и в конечном счете его независимость, его автономия окончательно снимается в идее, этом высшем акте самосознания понятия: «...**понятие, как таковое**, еще не полно: оно должно быть возведено в **идею**, которая только одна и есть единство понятия и реальности»<sup>151</sup>.

Такого же понимания, предполагает Гегель, можно было бы ждать от Канта как идеалиста, но этого не произошло, даже если оглянуться на кантовские идеи разума: «Можно было бы ожидать, что в разуме, этой наивысшей ступени мышления, понятие утратит ту обусловленность, которую оно еще сохраняет на ступени рассудка и достигает полной истины. Но ожидание это не сбывается... Кант считает злоупотреблением со стороны логики то, что логика, которая должна быть только **канон критической оценки**, рассматривается как **органон** для образования объективных взглядов. Понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокой силы и более глубокого содержания, уже не имеют ничего конститутивного, как это еще имеет место у категорий; они только идеи...»<sup>152</sup>. Фактически они занимают место гипотез, которые позволительно употреблять для построения системы знания, но которые, по Гегелю, не дают критерия истинности знания.

Согласно убеждению Гегеля, идея его дает, но происходит это за счет уничтожения автономии бытия. Дошедшее до своей сути в собственной рефлексии понятие обращается в идею, и теперь надо признать, что «лишь абсолютная идея есть **бытие**, непреходящая **жизнь, знающая себя истина и вся истина**»<sup>153</sup>.

В идее заключено все: природа и дух вообще есть различные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее наличное бытие. Логическая идея становится бесконечной формой, составляющей «противоположность *содержанию* постольку, поскольку содержание есть возвратившееся в себя и снятое в тождестве определение формы таким образом, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому, как форма... Сама абсолютная идея, точнее говоря, имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная целокупность, чистое понятие. Определенность идеи и все развертывание этой определенности и составили предмет науки логики»<sup>154</sup>.

Мы не будем подробно здесь рассматривать ни учение великого немецкого мыслителя о методе, ни его представления о восходящем движении понятия (что тождественно представлениям о прогрессе, занявшим столь значительное место во всем последующем философском мировоззрении). Внимание сосредоточится на выводе о том, что бытие не имеет самостоятельной основы, обретая ее только в мышлении: «Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; лишь в определениях мышления и понятиях он есть то, что он есть. Поэтому в действительности дело в них одних; они истинный предмет и содержание разума, все то, что обычно понимают под предметом и содержанием в отличие от них, имеет значение только через них и в них»<sup>155</sup>.

При рассмотрении идеи как осознавшего себя в качестве истины всего существующего понятия Гегель вновь обращает внимание на начало логики: и в начале всей логики — в учении о бытии, и в начале субъективной логики без «начала» обойтись было нельзя. Но логическое начало есть всего лишь непосредственное, а если учесть, что речь идет о непосредственном в логическом плане, то это просто абстрактная всеобщность.

Гегель подчеркивает, что это непосредственность не чувственного созерцания, даже если речь идет о бытии, а — мышления.

Именно эта первая всеобщность непосредственна и потому имеет значение бытия. «Ведь бытие есть именно это абстрактное отношение с самим собой. Бытие не нуждается ни в каком другом выведении, в каком оно нуждалось бы, если бы оно в составе дефиниции было выражено лишь тем абстрактным моментом, который заимствован из чувственного созерцания или откуда-то еще, а потому нуждался бы в показе»<sup>156</sup>. Гегель вновь указывает на обывательское понимание, согласно которому мысли не присуще бытие и что последнее якобы имеет собственное, от самой мысли независимое основание. Однако такое простое определение бытия так скудно, что его нечего превозносить. За бытием стоит абстрактное всеобщее (т.е. мысль) в «абстрактном соотношении с собой, которое и есть бытие»<sup>157</sup>. Вот это начало, полагающее (das Anfangende) себя, и можно назвать в себе-бытием еще без для-себя-бытия. Его движение вперед к понятию есть переход от понятия-в-себе к понятию-для-себя.

Поступательное движение понятия, включающее рефлексию, было нужно для того, чтобы доказать истинность понятия во всей его полноте и конкретности: «**Всеобщее** составляет основу; поэтому движение вперед не следует принимать за **процесс**, протекающий от чего-то **иного** к чему-то **иному**. В абсолютном методе понятие **сохраняется** в своем инобытии, всеобщее — в своем обособлении, в суждении и реальности...»<sup>158</sup>.

Итак, бытие существует лишь как ино-бытие понятия, а затем — идеи<sup>159</sup>. Самостоятельность его устраняется. И это означает, что в полемике с Кантом Гегель утвердил совершенно иной принцип и иную логику в целом. Место трансцендентальной логики с ее чувственно-воспринимаемой и чувственной вещью самой по себе

и трансцендентальным объектом занимает диалектическая логика с единственным началом — мышлением, имеющим средоточие в понятии и завершающимся абсолютной идеей. Место же бытия занимает ино-бытие.

Одной из философских причин «снятия» бытия, превращения его в момент мышления было стремление Гегеля построить моно-логическую систему рассуждений, моно-логику, ориентирующуюся только на один разум — познающий, теоретический, научный разум. Развиваясь вначале в сфере чистой логики, он затем воплощается в природу и в духовные феномены, превращая их тем самым в инобытие, хотя по видимости они самостоятельны. В ходе дальнейшего движения разума даже эта видимая самостоятельность устраняется, и разум приходит к осознанию того, что он — «истина бытия». Дальше нечего познавать и некуда развиваться. В «Логике» таким образом развитие заканчивается абсолютной идеей — самопознанием одного-единственного разума. Но вспомним о том, что в «Феноменологии духа» наряду с мышлением — и даже до него — признается существующим сознание. Впоследствии Гегель попытается описать взаимодействие всеобщего разума (каким он, кажется, только и может быть) и особенного разума, не подчиняя последний первому, но быстро отказывается от этой мысли, так как в этом случае пришлось бы перестроить всю логику<sup>160</sup>.

И тем не менее имеет смысл подробнее рассмотреть гегелевские попытки отыскать другой разум, т.е. представить разум через взаимодействие различных типов разумения.



## **§ 5. Представления Гегеля о векторе логического движения. Самообоснование как круговорот?**

Представления Гегеля о логическом движении как переходе от бытия к сущности и затем к понятию были обусловлены логикой построения научного теоретического знания, т.е. тем, как строится научная теория.

На второй стадии познания совершается проникновение в сущность и формирование понятия о сущности бытия. Иными словами, осознается, что в представлениях о самостоятельном бытии предмета, которые подкрепляются эмпирическими сведениями, нет еще истины и что надо составить мнение о внутренней связи всех свойств и сторон предмета в едином целом, соответствующем целостной структуре знания. Это и означает сформировать понятие сущности (т.е. понять, а не представить, предмет в его внутренней истинности).

Фактически сущность также оказывается понятием, но не осознавшим себя в качестве понятия. В сущности, таким образом, с двух сторон сходятся крайности: к ней стремится как к своей истине бытие; в ней воплощается, с другой стороны, понятие. Бытие в сущности как бы поднимается на более высокую ступень; понятие же, наоборот, как бы спускается на ступеньку ниже; и все это совершается для того, чтобы представить тождество мышления и бытия совершенно по-новому, не непосредственно, как в разделе бытия, а опосредованно. Третий раздел гегелевской Логики выражает это тождество, снимая и вторую опосредованную форму; на третьей и высшей стадии устраняется вторая опосредованность и устанавливается абсолютное тождество, достигается Абсолют, Идея. Мы видим, что логическое движение идет в одном направлении — от бытия к понятию.

На первой стадии познания предмет воспринимается чувственно, эмпирически; но что такое восприятие это восприятие самого существующего предмета — убеждение одного обыденного рассудка.

Научное мышление принимает за существующий предмет тот объект, который оно само создало — мысленный объект. Однако научный разум не задумывается о том, что здесь, уже в самом начале пути, он свел реальное бытие к мысленному, бытие к понятию, что в качестве бытия на самом деле берется *понятие* бытия.

Этот факт осмысливает философ, он понимает, что различие мысли и бытия кажущееся, но тем не менее бытие должно приниматься за независимое потому, что это требование самого познающего разума. Независимость бытия затребована как возможность для мышления, возможность начаться, оттолкнуться от того, что оно познает.

Философски подобная видимость бытийной самостоятельности, предметной данности и характеризуется как «бытие». Проникая во «внутреннее» предметов, мысль движется к сущности. Наконец, понимание завершается в рефлексии понятия о себе самом как истине бытия.

Правда, и это удивительно, Гегель как будто признает и возвратное движение от понятия к бытию. И хотя у Гегеля это ассоциируется с кругом, все же «в круг» включено как бы обратное, «попятное» движение: здесь логика возвращается к тому простому единству, «которое есть ее начало»<sup>161</sup>. «Чистая непосредственность бытия, в котором всякое определение представляется сначала стертым или опущенным путем абстракции, есть идея, вернувшаяся путем опосредования, а именно путем снятия опосредования, к своему соответствующему равенству с собой»<sup>162</sup>. Поэтому «каждый шаг *вперед* в процессе дальнейшего определения, удаляясь от неопределенного начала, есть также *возвратное приближе-*

ние к началу, стало быть, то, что на первый взгляд могло казаться разным, — *идущее вспять обоснование* начала и *идущее вперед дальнейшее его определение*, — сливается и есть одно и то же»<sup>163</sup>. Но несмотря на приведенное утверждение фактически это совершенно разные способы объяснения: ведь речь идет не о движении бытия — к сущности — и к понятию, а о движении от понятия — к сущности — и к бытию. Гегель уверяет, что это одно и то же, но все же это не так: благодаря обратному движению бытие восстанавливается в своем автономном статусе, пусть даже в своей простоте и непосредственности.

Имелись ли научные и философские основания для подобного предположения? Действительно, тождество бытия и понятия, все полнее раскрывающееся в процессе перехода от бытия к сущности и к понятию, как будто подтверждается движением теоретической мысли в пределах одной научной теории. Однако если мы говорим о переходе от *одной* теории к *другой*, т.е. о действительном развитии знания, о переходе его к новым парадигмам, а не просто о развертывании многих, но заложенных в исходных теоретических представлениях возможностей, то принцип тождества мышления и бытия не срабатывает. По мере того, как знание обогащается новыми характеристиками и, наконец, происходит превращение его, выясняется, что новое понятие о предмете не соответствует его прежнему, исходному понятию (скажем, тяготеющая масса Эйнштейна не совпадает с инерционной массой Ньютона). Но для того, чтобы прийти к такому выводу, надо осуществить это «обратное движение», вернуться от «завершения» к «началу». В начальном пункте взаимодействуют теперь не абстрактное и конкретное понятия об *одном и том же предмете*, но два разных понятия о различных предметах, или — взаимоотносятся бытие и мышление. Содержание второго раскрывается в процессе перехода от

абстрактного к конкретному понятию, значение же первого представлено в совсем другом понятии о непосредственном, исходном предмете нового знания. Правда, для Гегеля, который рефлектирует в границах одной теории, речь идет только о соотношении абстрактного и конкретного внутри нее, но на деле ситуация гораздо сложнее. В таком соотнесении конечного, но прежнего понятия с исходным новым понятием фактически соотносятся два принципиально различных понятия, т.е. обнаруживается нетождественность знания бытию (не совпадающего в конечном итоге с разветвленной структурой знания). Возникают как бы два различных разума, две логики, одна из которых выглядит как нелогичная «в глазах» другой, поскольку она характеризует бытие, а не мышление. В момент возвращения к истокам, к началам логики выявляется противостояние бытия и понятия. И если брать понятие как одно мега-понятие, как полномочного представителя данной логики, то открывается его внутренняя расщепленность на два совершенно различных понятия, одно из которых берет на себя функции бытия.

Поясним: если речь идет о теории, то, скажем, предмет релятивистской механики выходит за рамки классической механики, следовательно, оказывается для итогового понятия последней непонятным, воплощая всю загадочность своего бытия и возможность иного, чем в данной теории его логического объяснения (масса тяготеющая и масса инерционная различны, так же как различны в двух этих теориях толкования пространства и времени и т.д.; шире — различны два предмета физики — макрообъект и микрообъект). Но, повторяем, это становится явным только в том случае, если речь идет о фундаментальном развитии теории, т.е., скажем, о переходе от классической механики к неклассическим ее формам, а не о движении мысли в пределах одной физической теории. До тех пор, пока

дело касается развертывания оснований одной теории, пока дело касается *выведения* всех возможных следствий из первоначальных ее аксиом, предмет изучения остается одним и тем же, бытие, следовательно, сохраняется в виде бытия, совпадающего с понятием. Или же: речь идет о бытии, которое не отличается от понятия о нем, так как давным-давно в начальной точке теории они были отождествлены в процессе идеализации. *Предмет* понятия явно перестает отождествляться с *понятием* о предмете, отвоевывая себе независимость, в том случае, когда создается новый предмет, новое понятие о его бытии. Тогда перестает казаться, что процесс построения научного знания состоит лишь в раскрытии признаков и свойств, с самого начала имплицитно уже содержащихся в исходном понятии о бытии. В представленной выше гегелевской интерпретации видна его ориентация на ньютоновскую науку, от лица которой выступала классическая механика, как на единственно возможную теоретическую систему (поскольку переход от нее к иным формам физической теории еще не начался). Признав существование только одного разума — теоретического классического мышления, он вынужден был признать только одну — свою — логику.

Теперь становится яснее, что логическая концепция Гегеля сложилась вполне закономерно и в течение длительного времени удовлетворяла запросам классической науки. Но будучи нацелена на окончательное сведение бытия к его понятию, логика в конечном счете утратила что-либо находящееся вне ее, т.е. нечто непонятное, бытийное, а значит, стала бессодержательной и утеряла импульсы даже для собственного, чисто логического, движения, не говоря уже о запросах зарождающейся неклассической теории.

Сохранение внутри «логического пространства» бытия как того, что составляет предмет понятия, который принципиально отличается от понятия о нем и,

следовательно, оказывается не-понятным (загадочным, требующим понимания), указывает на раздвоение исходного мега-понятия логики<sup>164</sup>, на «двоичность» ее начала. Напоминаем, что, будучи началом *логики*, оно должно иметь логическую же форму *понятия*; являясь же *началом* логики, оно одновременно должно выходить за ее пределы, выступая в виде чего-то *нелогического, непонятнейшего (непонятного)*, т.е. по сути дела *бытийственного*.

Но что значит быть непонятным? В какой логической форме выступает оно (как бытие) в логике (а вне логики нельзя вообще говорить ни о понимании, ни о мышлении)? — Очевидно, непонятное включается также в форму понятия, — иной формы для логики как будто нет, но такого, которое не укладывается в рамки принятой логической системы. Является ли оно понятием, входящим в другую логику, в другую систему логического отсчета? Или: не стоят ли в начале каждой логики два понятия, два принципиально разных понятия, одно из которых относится к ней, являясь для нее собственно логическим, а другое, представляя собой как бы ее «закраину», ее предел, оказывается для этой логики своеобразным «понятием непонятного», т.е. неустрашимым понятием бытия? Не выражается ли, далее, в таком соотношении понятного и непонятного диалог различных логик?<sup>165</sup>

Действительно, в таком соотношении бытия и мышления выражается взаимодействие, диалог различных логик (логики античности, средневековья и т.д.), фактически начинающийся сразу же, уже в начальной точке любого способа философствования. Иначе невозможно самообоснование; только тогда, когда в начальное понятие логики входит (своей оборотной стороной) другое начальное понятие (в виде непонятного, а потому бытия), когда оно обосновывается не развертыванием, а чем-то иным, хотя и соприкасающимся с первым,

можно говорить о само-обосновании каждой логики, об обосновании ее начала (без чего каждая была бы поставлена под вопрос). В противном случае можно говорить всего только о соответствии выведенных из первоначальных предпосылок (аксиом, принципов) следствий — самим этим предпосылкам, но тогда надо объяснить факт возникновения последних.

У Гегеля нет речи о самообосновании как обосновании другим понятием, бытие сразу же, уже в самом начале логической системы «снимается» как «бытийное», как не-понятийное, непонятное. Оно уже в самом начале системы (не говоря о ее завершении) представляет собой *ничто* и с самого начала рассматривается в мышлении как ничто — ведь чистое бытие это и ничто, и чистое мышление. А абсолютная идея — тем более чистое мышление. Гегелевская логика по сути своей монологична, когда утверждается, что внутри нее существует, развертываясь, лишь одно понятие, одно мега-понятие, которому не противостоит никакое другое. У Гегеля есть только один разум, одно всеобщее.

И тем не менее предположение об обратном движении мысли заставляет задуматься над тем, а для чего оно нужно? Что вынуждает Гегеля включать в логику «ход назад»? Почему затребовано не только развертывание движения от абстрактного к конкретному, но и от конкретного к абстрактному? Ведь абстрактное уже обогатилось, в результате развития уже предстало как более богатое и определенное; для какой же цели требуется вернуться назад, если первое, непосредственное — уже пройденный этап? Заверение Гегеля, что в разнонаправленных движениях представлен круг, есть некоторая хитрость: точно так же, как течение времени вперед и назад — не одно и то же, не одним и тем же является процесс развертывания и возвращение к начальному пункту. Последнее свидетельствует о необходимости не просто более конкретного и глубокого его

обоснования — это-то как раз уже достигнуто, а о необходимости совершенно *иного, нового* его обоснования. Как если бы доказав, что природа является творением Божиим и развернув все доводы в пользу этого тезиса, мы вернулись бы назад и стали бы рассматривать природу как несотворенную субстанцию. Два различных понимания природы здесь столкнулись бы в разных способах аргументации, когда у истоков каждого стояли бы не абстрактное и конкретное, а просто отличные друг от друга понятия, указывающие на два различных способа и предмета понимания.

Природа в ее средневековом и природа в ее новоевропейском трактовании — не абстрактное и конкретное по отношению друг к другу, но несовпадающие друг с другом понятия различных способов мышления, не выводимые один из другого, но взаимодействующие друг с другом. Причем для того, чтобы обосновать одно из них, надо поставить под сомнение развитое внутри одной концепции понимание и перейти к другому толкованию, непонятному в контексте первого. Надо перейти от *понимания* к *предмету* понимания, от понимания к непониманию, вернуться к самому предмету, который теперь вновь предстанет как непосредственный, абстрактный, бедный, конкретность понятия о котором будет достигнута впоследствии.

Гегель делает такое предположение. И тем самым восстанавливает в правах бытие: обоснование последнего не замыкается в круге, так как движение осуществляется теперь не от бытия к понятию, а от понятия к бытию.

Но Гегель не развивает это допущение — его логика остается монологичной, а не диалогичной. И о причине этого мы уже сказали.



## § 6. Автономия бытия или его окончательное «снятие?»

Хотя мы уже рассмотрели форму понятия, было бы целесообразно еще раз вернуться к ней и продумать ее специфику по сравнению с формами суждения и умозаключения. После рассмотрения умозаключения Гегель вновь возвращается к понятию, но уже на новой ступени, поскольку оно прошло еще более длинный путь развития; в той же мере обогатилось и его отношение к бытию. Если бытие превращается в наличное бытие, а затем переходит в сущность; если во втором разделе сущность снимает бытие, становясь его основанием и превращая его в видимость, то относительно понятия постепенно становится ясно, что оно определяет себя также и как объективность. Это означает, как говорилось, что понятие переходит на такую ступень, когда признается, что прежняя самостоятельность бытия на самом деле производна от понятия. Следовательно, выступая в форме бытия, понятие «отпускает» от себя один из своих моментов, становясь объективностью. В связи с этим Гегель останавливается на доказательстве возможности перехода понятия в объективность, привлекая в данном случае в качестве «логической поддержки» онтологическое доказательство бытия Бога. В данном случае для нас это доказательство имеет исключительно важное значение. «Само собой ясно, — пишет Гегель, — что этот последний переход (понятия в объективность — *Т.Д.*) по своему определению тождествен с тем, что в прежнее время понималось в *метафизике* за *умозаключение* от *понятия*, а именно от *понятия Бога* к *его существованию*, или как так называемое онтологическое доказательство бытия Бога»<sup>166</sup>.

И вновь Гегель полемизирует здесь с Кантом по поводу того, что из понятия невозможно «выколупать» существование. И опять Гегель настаивает на том, что бытие выступает как единичное, понятие же — как

всеобщее, поэтому, выражаясь посредством суждения, благодаря определенному соотношению субъекта (логического субъекта) и предиката, бытие может быть определено только через понятие и выведено («выколупано») из него (единичное — через всеобщее). До того, как бытие определено, оно, как мы помним, является скорее всего лишь названием, именем.

Однако поскольку в суждении предикаты определяются только в виде чего-то субъективного, здесь не происходит еще реализации понятия. Она начинается на стадии объективности. Правда, и эта ступень — не окончательная, так как для своего завершения понятие должно воплотиться в идее. «Но все же объективность настолько же богаче и выше *бытия* или *существования*, о котором говорится в онтологическом доказательстве, насколько чистое понятие богаче и выше, чем указанная пустота *совокупности* всех *реальностей*»<sup>167</sup>.

Здесь же Гегель уточняет еще одно определение бытия — как непосредственности. В разделе о бытии она была бытием и наличным бытием, в сфере сущности — существованием, положенностью, действительностью и субстанциальностью; в сфере же понятия эта непосредственность становится объективностью. Вообще-то там, где не требуется особая философская точность, можно употреблять все эти определения как синонимы: «*Бытие* есть вообще *первая* непосредственность, а *наличное бытие* — она же с первой определенностью. *Существование* вместе с вещью есть непосредственность, возникающая из основания... *Действительность* же и *субстанциальность* есть непосредственность, проистекающая из снятого различия между его несущественным существованием как явлением и его сущностью. Наконец, *объективность* есть такая непосредственность, в которой понятие определяет себя снятием своей абстрактности и непосредственности»<sup>168</sup>.

Мы не будем останавливаться на тех ступенях, которые проходит понятие (механизм, химизм, телеология), потому что для нас гораздо существеннее обратить здесь внимание на те мысли Гегеля, которые свидетельствуют, с одной стороны, об объективном значении понятия, о том, что бытие полагается понятием, а, с другой стороны, о возможности разрыва тождества мышления и бытия, понятия и бытия. Мы имеем в виду как раз затронутое выше онтологическое доказательство бытия Бога в связи с установлением бесспорного для Гегеля приоритета понятия перед суждением (и умозаключением). Если в суждении, любом суждении бытие как логический субъект (предмет) представляет собой нечто единичное, а предикат, олицетворяющий понятие, дает, напротив, всеобщее, то в понятии все сложнее.

Если мы рассмотрим, например, онтологическое доказательство бытия Бога, то в данном случае в понятии Бога содержится также и бытие, потому что не может наисовершеннейшее существо не иметь существования (бытия). Понятие Бога, таким образом, сразу же оборачивается понятием существования, иначе — *понятие оборачивается бытием*. Гегель имеет в виду высказывание «Бог есть бытие». Оно — не суждение, а понятие, потому что устанавливает особое отношение между логическим субъектом (Бог) и предикатом (бытие).

Особенность состоит в том, что, точнее говоря, здесь нет субъекта и предиката как таковых, а есть два логических субъекта, и невозможно сказать, который из них первый, а какой — второй, так как невозможно определить, что определяется через что. Оба они самостоятельны, оба превращаются друг в друга, т.е. левая и правая части этого высказывания обратимы. «В предложении *«Бог есть бытие»* предикат (бытие) имеет субстанциальное значение. ...«Бытие» здесь должно быть не предикатом, а сущностью... Сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве *бытия*...»<sup>169</sup>.

Мы видим, таким образом, что одним из самых важных определений понятия — именно понятия, а не суждения, причем понятия в его статусе репрезентанта мышления, оказывается двусубъектность; один логический субъект (предмет) определяется здесь через другой, а значит, каждый становится оборотной стороной другого. Фактически речь идет как раз о расщепленности понятия, о неустранимой его двоичности (о чем мы писали раньше), о неснимаемом диалоге внутри понятия; а отсюда, можно сказать, остается один шаг до отказа от монологичной логики. Но тогда Гегелю пришлось бы признать, что бытие не снимается в понятии, что нет между ними ни начального, ни окончательного тождества, что и проблема начала и задача завершения логики должны выглядеть совершенно по-другому. Поэтому Гегель такого шага не делает, так же, как не делает его в случае рассмотрения отношения особенного и всеобщего моментов познания. Но об этом ниже.

Вследствие этого стадия «объективности» для Гегеля не становится до конца решающей в смысле указания на бытие, и «единственно лишь абсолютная идея есть *бытие*, непреходящая *жизнь, знающая себя истина и вся истина*»<sup>170</sup>. В этом случае бытие подчиняется идее, растворяется в ней; точнее — она и ничто другое, никакое другое самостоятельное начало не является бытием. Задача философа, по Гегелю, и состоит в том, чтобы доказать это.

Именно идея, т.е. уже не просто понятие, а осознавшее себя истиной всего существующего понятие, воплощается в объективность — и не только в природу, но и во все духовные феномены. Они вообще, как думает Гегель, суть лишь различные способы представить наличное бытие идеи, точно так же, как искусство, религия и т.д. — различные способы постигнуть ее, хотя только философское познание полностью адекватно ей, ибо оно выражается в понятии.

Идея есть итог развития логической мысли, где его главный элемент — понятие — сливается с самим собой и с бытием. Этого не могло быть в начале, хотя казалось, что было, и Гегель особо оговаривает то обстоятельство, что все логическое движение, начиная с чистого бытия и до идеи, не лишнее, несмотря на то, что в конечном пункте, вроде бы, только повторяется то, с чего началось движение, а именно — совпадение мысли с бытием, тождество бытия с понятием. «Началополагающее (das Anfangende), — пишет Гегель, — было выше определено как то, что непосредственно; *непосредственность всеобщего* есть то же самое, что здесь обозначено как *в-себе-бытие* без *для-себя-бытия*. Поэтому, конечно, можно сказать, что всякое начало должно быть сделано с *абсолютного*, равно как и всякое движение вперед есть лишь изображение абсолютного, поскольку *в-себе-сущее* есть понятие. Но именно потому, что оно еще только *в-себе*, оно точно так же *не* есть ни абсолютное, ни положенное понятие, ни идея; ведь последние состоят именно в том, что *в-себе-бытие* есть лишь абстрактный, односторонний момент. Поэтому движение вперед не есть *лишнее*; оно было бы таковым, если бы то, с чего начинают, уже было поистине абсолютным; движение вперед состоит, скорее, в том, что всеобщее определяет само себя и есть всеобщее *для себя*, т.е. точно так же есть единичное и субъект. Лишь в своем завершении оно абсолютное»<sup>171</sup>.

На этом пути мы сталкиваемся еще с одним указанием Гегеля на возможность диалога разума с разумом, понятия с понятием, а именно там, где речь идет о соотношении особенного и всеобщего моментов в развитии понятия. В.С. Библер в своих работах разобрал этот пассаж детально, и мы обращаем на него внимание главным образом в связи с возможностью обратного движения понятия к началу, когда обнаруживается нетождественность мышления бытию.

Для того, чтобы логическая ситуация затрагивала две логики, два различных субъекта познания и предмета понимания, два мега-понятия, надо, чтобы имелись два различных всеобщих. Но возможно ли это? Разве всеобщее не единственно? — Это возможно, но только тогда, когда всеобщее выступает одновременно как особенное, т.е. тогда, когда оно предполагает другое особенное. Гегель высказывает в связи с этим два прямо противоположных мнения, что указывает на его стремление свести философию к наукоучению и одновременно — желание расширить философию за эти пределы.

С одной стороны, особенность всегда означает некоторую определенность. И, будучи определенным, понятие должно, следовательно, выступить как особенное. Но, с другой стороны, понятие всегда нечто всеобщее, поэтому особенное как будто не может быть ничем иным, кроме как его собственным моментом. Иными словами, особенное должно быть «снято» во всеобщем.

Гегель колеблется между этими двумя позициями, склоняясь в конечном счете ко второй. Так особенность «не *граница*, так что она не относится к *иному* как к своему *потустороннему*, а, скорее... она — собственный имманентный момент всеобщего»<sup>172</sup>. Иными словами, особенное снимается во всеобщем, вследствие чего «особенное имеет с другими особенными, к которым оно относится, одну и ту же всеобщность»<sup>173</sup>. Особенное<sup>174</sup> только особым образом выражает ту же всеобщность и не имеет никакой другой определенности, чем та, которая полагается самим всеобщим.

И несмотря на то, что в числе видов всеобщего Гегель называет а) само всеобщее, б) особенное, т.е. когда, казалось бы, особенное равноценно всеобщему, следовательно, всеобщее определяет себя по отношению к особенному как одна из противоположных сторон, все же несмотря на все это «всеобщее определяет себя; в

этом смысле оно само есть особенное»<sup>175</sup>, а не нечто иное. То есть всеобщее само себя и определяет как особенное, особенное — его момент.

Так же по сути дела обстоит с единичным и всеобщим. Представив логическое «дело» так, что в пункте начала всеобщее выступает в виде непосредственного, Гегель должен одновременно признать его единичность; отправляясь от этого, он вынужден, далее, различить между единичным и всеобщим, а значит, представить их как разные, противопоставить их друг другу. Всеобщее (понятие) тогда натолкнулось бы на единичное (бытие) — так обстоит дело в суждении, но не в понятии. Гегель сразу же оговаривается: во-первых, он имеет в виду непосредственность не чувственного созерцания или представления, а самого мышления. А коль скоро дело касается мышления, то всегда в наличии — всеобщее; просто оно или абстрактно (в начале), или конкретно (в конце): «Непосредственность чувственного созерцания *многообразна* и *единична*. Но познание (в том числе и «итоговое» познание — познание понятием самого себя — *Т.Д.*) есть понятийное мышление; поэтому его начало также имеется только в *стихии мышления*; оно нечто *простое* и *всеобщее*»<sup>176</sup>. И хотя первая непосредственность всеобщего в качестве такового должна иметь значение бытия, и Гегель прямо в этом признается (см. выше), но точно так же он и утверждает, что подобное значение — мнимое: «Согласно обычному противопоставлению мысли или понятия бытию важной истиной кажется то, что мысли, взятой отдельно, еще не присуще бытие и что бытие имеет собственное, от самой мысли независимое основание. Но простое определение *бытия* самого по себе столь скудно, что уже поэтому нечего его превозносить»<sup>177</sup>. «На самом же деле требование показать бытие имеет еще и внутренний смысл, заключающий в себе не только это абстрактное определение; тем самым имеется в виду вообще

требование *реализации понятия*, которая в самом начале еще не находится, а, скорее, есть цель и дело всего дальнейшего развития понятия»<sup>178</sup>.

Здесь стоит обратить внимание на то, что Гегель все же предполагает: бытие своей определенностью отличается от понятия, и его история — это его собственная история, даже если она находится позади, а не направлена вперед, к понятию. И вновь Гегель отказывается от такого предположения и возвращается к различению между абстрактной и конкретной определенностью одной и той же всеобщности, одного мышления. Это — различие всеобщего-в-себе и всеобщего-для-себя; отношение между ними — не отношение к иному, а только к самому себе как к иному; «эта та самая, указанная выше точка зрения, согласно которой всеобщее первое, рассматриваемое само по себе, оказывается иным по отношению к самому себе»<sup>179</sup>. Правда, возникает впечатление, что «взятое совершенно обще, это определение может быть понято так, что тем самым первоначально *непосредственное* дано здесь как *опосредованное, соотнесенное* с чем-то иным, или что всеобщее дано как особенное...»<sup>180</sup>. Подобное предположение равносильно признанию равноценности нескольких особенных. Поэтому Гегель следующей фразой снова подчеркивает предыдущую, настаивая на неизбежности снятия особенного во всеобщем: «Первое по существу своему также *удержано и сохранено* в ином»<sup>181</sup>.

В итоге — одно мышление, один разум, одно понятие поглощает все и в идее превращается в абсолютный субъект (в него уже включена объективность, следовательно, не может не возникнуть вопрос о том, каким образом существует субъект как субъект, коль скоро отсутствует противостоящий ему, т.е. *независимый*, объект). «Понятие есть не только *душа*, — пишет Гегель, отстаивая объективность понятия, — но и свободное субъективное понятие, которое есть для себя и по



тому обладает *личностью*, — есть практическое в себе и для себя определенное, объективное понятие, которое как лицо есть непроницаемая, неделимая (атоме) субъективность, но которое точно так же есть не исключаящая единичность, а *всеобщность* и *познание* для себя и в своем ином имеет предметом *свою собственную* объективность»<sup>182</sup>.

Истолкованная таким образом абсолютная идея тождественна осознавшему себя понятию как представителю логического: «*Логическое* в абсолютной идее может быть названо также одним из *способов* ее [постижения]. Но если «способ» обозначает некоторый *особенный* вид, некоторую *определенность* формы, то логическое, напротив, есть всеобщий способ, в котором все отдельные способы сняты и заключены. Логическая идея есть сама идея в своей чистой сущности...»<sup>183</sup>.

Итак, логическая идея, став методом, включила в себя предмет, точнее, сама превратилась в предмет: «Метод возник отсюда как *само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя* как столь же субъективное, как и объективное абсолютное, и стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое само есть понятие»<sup>184</sup>. Следующее высказывание Гегеля уточняет содержание понятия в том плане, что настоящим субъектом познания признается познавательная деятельность, что в ней сливаются и исчезают одновременно и субъект, и объект<sup>185</sup>: «... следует рассматривать движение метода, — говорит Гегель, — лишь как движение самого *понятия*; природа этого движения уже познана, но, *во-первых*, теперь следует его рассматривать в том *значении*, что *понятие* есть *все* и что его движение есть *всеобщая абсолютная деятельность*, само себя определяющее и само себя реализующее движение. Метод должен быть поэтому признан неограниченно всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной си-

лой, которой никакой объект, поскольку он представлен как внешний объект, отдаленный от разума и независимый от него, не может оказывать сопротивление, не может иметь другой природы по отношению к методу и не быть проникнут им»<sup>186</sup>. В высказанной здесь и в известном смысле подводящей итог всем логическим построением Гегеля мысли по сути дела высказан смысл философии как наукоучения: познание, познающий разум признается единственной субстанцией, единственным объектом и единственным субъектом. Тем самым и метод становится фактическим субъектом, причем единственным. «Метод, — поясняет Гегель, — есть поэтому не только высшая *сила* или, вернее, *единственная* и *абсолютная сила* разума, но и высшее и единственное его *побуждение* обрести и познать *самого себя во всем через себя*»<sup>187</sup>.

И, однако, вопреки этой главной интенции, содержание гегелевской логики, как мы видели, включает в себя и представление о двух субъектах логики, следовательно, представление об определенном их взаимоотношении. Гегель высказал подобные предположения, которые мы уже рассмотрели, и в предисловии к «Логике», и во втором Предисловии к «Феноменологии духа»: он вводит здесь понятие духа, отличая его как от понятия, так и от идеи. Отправляясь от различия между рассудком и разумом, Гегель выделяет еще и истину *разума* — *дух*, который выше и *рассудка*, и *разума* (следовательно, и понятия).

Если вдуматься хорошенько, то окажется, что дух — это своеобразный синоним сознания и, будучи таковым, принимает на себя субъективные определения, которые, в отличие от определений абсолютной идеи в качестве субъекта, выражают единичность и особенность. Так дух полагает определение различия, которыми занимается рассудок; он также разлагает эти различия и тем самым проявляет свою диалектику. Затем дух

вновь восстанавливает первоначальную простоту, но как всеобщее и конкретное внутри себя. При этом «под конкретное всеобщее не подводится другое данное особенное, а в указанном процессе определения и в разлагании его уже определилось вместе с тем и особенное»<sup>188</sup>.

Благодаря сознанию (духу) восстанавливается автономия особенного по отношению к всеобщему; следовательно, даже согласно Гегелю, можно говорить об отношении феноменологии духа к логике — одного разума к другому разуму, иначе: предполагается, что логика не охватывает собой все знание, что дух противостоит понятию, мышлению как другой субъект, другой разум.

За духом скрывается сознание, индивидуальность; за понятием — мышление, всеобщность; но теперь при их сопоставлении индивидуальность и особенность не устраняются. «В новое время... индивид находит готовой абстрактную форму; усилие постигнуть ее и присвоить себе сводится скорее, к непосредственному вытеснению внутреннего и порождению особого всеобщего, чем к выступлению всеобщего из конкретного и из многообразия наличного бытия. Теперь работа поэтому состоит не столько в том, чтобы освободить индивида от непосредственности чувственного способа мышления и сделать его мыслимой и мыслящей субстанцией, сколько в противоположном, в том, чтобы посредством снятия положительных и определенных мыслей осуществить и одухотворить всеобщее»<sup>189</sup>.

В той же «Феноменологии», конечно, высказываются и прямо противоположные утверждения — о необходимости посредством образования подчинить индивида всеобщему, включить его мышление во всеобщее знание, но все же во внимание принимается и иное: существует не только мышление, познание, понятие, всеобщее, но и сознание, дух, особенное, индивидуальное, которое сохраняет свою автономию. Следовательно, слово сохраняется и за бытием.

В этой связи можно сказать (что Гегель и делает), что феноменология духа, о чем мы писали в начале главы, излагает процесс возникновения науки, т.е. процесс формирования знания; в логике же этот процесс завершен. Так что задача логики — несмотря на диалектическое движение, представить результат движения посредством снятия процесса. Гегель специально подчеркивает, что непосредственное бытие духа — сознание — имеет два момента: знания и предметности, представляющей собой отрицательный момент по отношению к знанию. Сознание отличается от знания, т.к. оно, с одной стороны, есть сознание предмета, а, с другой, самого себя, да еще к тому же сознание осуществляет их сопоставление, являясь совместным знанием, со-знанием. Но самое важное: сознание ориентируется на соответствие *знания предмету*, в то время как мышление, напротив, соотносит *предмет с понятием*. Гегель имеет здесь в виду еще одно, чрезвычайно существенное предположение: сознание исходит из того, что если меняется знание о предмете, то это означает, что изменяется и сам предмет. Фактически речь идет об изменении *бытия* наряду с изменением *знания* о нем. Тогда как мышление в подобную ситуацию попасть никак не может: в рамках мышления предмет, бытие остается неизменным, развивается же только понятие о нем. Относительно этого Гегель высказывается достаточно ясно: «Мы видим, что сознание имеет теперь два предмета, один — первое сущее в себе, второй — бытие для него этого сущего в себе. Последний, по-видимому, является только рефлексией сознания в себя, представлением не предмета, но только знания о первом сущем в себе. Однако, как указывалось прежде, изменяется при этом и первый предмет; он перестает быть сущим в себе и является для сознания представляющим собою сущее в себе для него, но тогда это, т.е. бытие для сознания этого сущего в себе, является, следовательно, истинным, т.е. оно есть его сущность, или его предмет»<sup>190</sup>.

В попытках найти путь к двусубъектной, «дву-разумной» логике Гегель в «Феноменологии духа» останавливается на случаях особого определения логического субъекта, когда он (предмет) определяется не через свои свойства, а как-то иначе. Так обстоит дело, как мы помним, когда говорят о действительности как всеобщем или же о бытии Бога. Выражение «Бог есть бытие» указывает сразу на двух субъектов: так как «сам предикат высказывается здесь как субъект, как бытие, как сущность, чем природа субъекта исчерпывается, то мышление непосредственно находит субъекта в предикате... Мышление поэтому утрачивает свое устойчивое предметное основание, которое оно имело в субъекте, в предикате отбрасывается опять к субъекту, но возвращается при этом не в себя, а в субъект содержания»<sup>191</sup>. Можно прочесть в этих словах прямое признание Гегеля в возможности определения логического субъекта (предмета) не через его свойства, а через *другой* предмет (а тот в свою очередь — через *первый*). Определение понятия через взаимоотношение двух принципиально различных понятий представляет собой особый способ логического отношения, выходящий за границы гегелевской логики. Очень симптоматично, что Гегеля притягивают к себе эти рассуждения, он не в состоянии избавиться от них, хотя и понимает, что они «непривычное препятствие» в его логике.

Они — препятствие по той причине, что предмет тогда определяется иначе, чем через свои свойства, что логическое движение не сводится к дедуктивному развертыванию исходных положений и что логика перестает выступать как переход от бытия к сущности и к понятию при условии тождественности бытия и понятия.

В рамках логики наукоучения нельзя было рассуждать иначе; казалось, что существует только один разум — теоретический, познающий — и что поэтому должна существовать только одна, постигшая эту истину, философия. Гегель так и пишет: есть лишь один разум,

поэтому и философия только одна и лишь одной быть может. По этой причине он и осуществляет «бегство от чуда» диалогии.

XX век, меняя весь прежний тип культуры, изменяет и прежние ориентиры. Около 30 лет назад философ В.С.Библер, а еще ранее замечательный мыслитель М.М.Бахтин высказали идею относительно диалога логик и диалога культур. Эта идея адекватна новой эпохе, новому типу культуры и новой форме философии — не как логики наукоучения, а как логики культуры<sup>192</sup>. Смысл фундаментальных и до сих пор, к сожалению, недостаточно глубоко осмысленных положений новой логики заключается в нескольких главных тезисах: 1). Философия, точнее, философская логика в преддверии XXI века создается в установке не на науку, а на культуру; 2). Это означает, что мир, бытие толкуется не только как предмет познания, а и как предмет понимания, причем такого понимания, которое в какой-то степени можно сравнить с пониманием произведения искусства, культуры: будучи уже давно создано, оно тем не менее в каждую новую эпоху как бы заново и по-своему воссоздается (читателем, зрителем, слушателем) и, следовательно, включает непонимание. Вечное по своей духовной сути, оно творится всегда как бы впервые, а значит, живет самостоятельной жизнью.

По аналогии с этим говорится о философском отношении к миру: каждая философская культура актуализирует одно из бесконечно-возможных состояний мира, подходя к нему так, как если бы он возник только что и только усилиями этой данной культуры; 3). Взаимодействие различных способов философской интерпретации, фактически различных философских разумов, становится необходимой предпосылкой существования каждого другого. В культурном плане каждый разум существует в точке перехода в другой и во взаимодействии с ним; 4). Такой подход коренным образом меняет представление о самой логике: она перестает трак-

товаться как дедуктивно-выводное движение из одного начала, а осмысливается в плане сосредоточенности мышления на самом начале, содержание которого раскрывается через взаимодействие двух (точнее — *многих*) превращающихся друга в друга логик. Исходное понятие каждой из них обосновывается не только развертыванием первоначального понятия (хотя такой момент сохраняется), но и другим понятием (понятием другой логики). Логика начинает выглядеть как диалог логик; 5). За исходным понятием другой логики, за ее мега-понятием как за чем-то непонятным с точки зрения первой (там — другое понимание логичности, последовательности, истинности и т.д.) фактически скрывается бытие; оно и есть непонятное (непонятийное); оно не снимается в понятии и обладает автономией, независимостью, самостоятельностью.

Диалектическая логика Гегеля, доказав свою историческую необходимость и эффективность как логика науки, сегодня исчерпывает себя — как раз потому что она — наукоучение, а история выдвигает иные требования к культуре и философии. Гегель осуществил то, к чему обязывало его время. Но оно прошло. Прошло, разумеется, не безвозвратно, ибо диалог с гегелевской логикой (как и с другими историческими логиками) является условием формирования логики в конце XX века, и его голос звучит сегодня в созвучии (и в диссонансе) с нашим.

К обоснованию иной философской логики как логики диалога философы побуждаются сегодня всем ходом развития культуры, науки, философии. Но и современники Гегеля в полемике с ним выдвигали иные, чем он, логические основания мышления и бытия. Одним из них был интереснейший немецкий мыслитель Фридрих Адольф Тренделенбург.

### ГЛАВА III. УЧЕНИЕ А.ТРЕНДЕЛЕНБУРГА О БЫТИИ

Кант решил вопрос о бытии, противопоставив феномены ноуменам и вынеся бытие само по себе вообще за границы мышления. В этом решении есть как отрицательный момент, так и некая позитивная констатация. Ведь, действительно, мир мы не только познаем: он является нашей жизнью, в которой совершаются нравственные поступки, в которой есть место эстетическому восхищению, а не только познанию; в которой, наконец, осуществляется также преобразование с целью утилитарного и познавательного применения. В кантовском «многоплановом» понимании таится и еще одно важное признание: мир существует как мир сам по себе, т.е. как вообще независимый от человека, полный загадок и тех таинственных свойств, которые делают его автономным, суверенным. Принцип автономии бытия имеет чрезвычайно важное значение и, пожалуй, в наши дни — более важное, чем предполагал даже сам Кант.

Необходимость рефлексии человека относительно собственной деятельности в бытии, приобретает поэтому исключительно важное для человека значение. Говоря языком М.Хайдеггера, вопрос бытия о бытии, т.е. проблема человеческого бытия в аспекте бытия вообще, бытия как такового, имеет особое звучание именно в контексте XX века — хотя бы потому, что простым нажатием ядерной кнопки человек способен уничто-



жить этот мир. Кант, конечно, не имел в виду многое из того, о чем мы говорили вначале и о чем сказали только что. Но мы довели его предположения до логического завершения. Самое главное, о чем он писал и что безусловно подчеркивал, — это независимость мира, бытия от человеческого познания. В этом смысле о многом свидетельствует высказывание Канта относительно того, что бытие само по себе имеет для нас значение адекватного критерия не в той мере, в какой мы его знаем, а, как это ни странно, в той мере, в какой мы его не знаем. Бытие *само по себе* — наш судья и наш жизненный ориентир.

Конечно, нельзя при такой верной в целом оценке совершенно упускать из виду и отрицательные моменты кантовского подхода: признание абсолютного незнания бытия не может не повлиять на характер нравственных поступков, на практически-деятельный подход к бытию и т.д. Вывод об абсолютной нетождественности бытия и мышления, ведущий в том числе к агностическим выводам, заставил Гегеля признать абсолютное тождество мышления и бытия со всеми вытекающими отсюда выводами.

В самом деле, как полагает Кант, мышление устроено совсем не так, как бытие, если оно характеризуется некоторыми присущими только ему и независимыми от опыта априорными принципами, если, следовательно, таким образом, существует дуализм мышления и бытия, то адекватный подход к бытию (преимущественно теоретический, т.к. разум Нового времени в принципе следует охарактеризовать как познающий, теоретический разум)<sup>193</sup> становится невозможным. Поскольку реальный предмет не способен ведь «войти» в человеческую голову, то стать предметом познания он может только в виде «мысленного», «идеального» предмета; а для этого необходимо превратить реальное в идеальное. И Гегель, как мы видели, как будто успеш-

но справляется с этой задачей путем сложных превращений действительного бытия в «ничто» по отношению к мысли, а затем в мысленное бытие, в понятие бытия, сначала чистого, а потом наличного.

Все это было проанализировано в предыдущих главах, но сохраняется главный, существенный упрек Гегелю — обвинение в устранении бытия. В гегелевской системе остается лишь мыслимое, идеализованное бытие, понятие бытия, но не бытие само по себе. А из этого следует познание разумом только самого себя, на чем знание и заканчивается, а развитие духа прекращается.

Не следует забывать, однако, что и кантовская, и гегелевская трактовки представляют собой взаимодополнительные подходы, и не будь одного, вряд ли возник бы другой. Только вместе они характеризуют разум Нового времени именно как познающий разум, преобладающий в этой своей ипостаси, но подводящий — как раз благодаря этому — к признанию других типов разумения, более того — к признанию необходимости диалога между ними (практического, эстетического, теоретического разумов), а также диалога разумов разных эпох<sup>194</sup>.

На протяжении истории философии критике подвергались как Кант, так и Гегель; но и в отечественной, и в зарубежной историко-философской литературе почти не уделялось внимание тому автору, который, пожалуй, раньше и самоотверженнее, чем многие другие, попытался дать обоснование принципу автономии бытия и кто, может быть, был самым сильным оппонентом Гегеля в XIX веке. Это мало известный российской философской публике, не такой глубокий, как Гегель или Кант, не такой значительный в содержательном плане, как они, но тем не менее достаточно оригинальный и предложивший свое собственное доказательство суверенности бытия — немецкий философ Фридрих Адольф Тренделенбург. Российской читающей публике

он известен главным образом по очень плохо переведенным Е. Коршем двум томам его «Логических исследований». Мы остановили на нем свое внимание главным образом по той причине, что его логика, его способ рассуждения совершенно необычны и очень любопытны именно в интересующем нас плане. Вследствие плохого в ряде случаев перевода его работ мы будем в ходе изложения корректировать его, сверяя с немецким оригиналом<sup>195</sup>.

К работам таких полузабытых мыслителей необходимо, на наш взгляд, обращаться потому, что, во-первых, они восполняют значительные пробелы в некоторых важных областях философского знания а, во-вторых, необычностью своих рассуждений заставляют задуматься о единственной возможности «генеральной» линии развития немецкой классической философии.

Конечно, Тренделенбург двигался в том же русле «научоучения», что и другие немецкие философы, в том числе и Кант, и Гегель; конечно, его убеждения в том, что разум Нового времени — разум теоретический, научный, познающий, были вполне согласованы с убеждениями последних; но все же несмотря на все это, ход его размышлений иногда вызывает «дух» Канта, как и «дух» Гегеля, в качестве оппонентов, заставляя их (точнее — нас, мыслящих в их «ключе») приводить дополнительные аргументы в свою защиту, а также демонстрировать определенную несостоятельность некоторых доводов.

Полемика между Кантом и Гегелем, спровоцированная Тренделенбургом, как бы продолжается и сегодня, активизируя и нашу мысль. Иногда приходится даже признать, что его доказательства автономии бытия оказываются убедительнее аргументов этих двух маститых мыслителей.

## § 1. А.Тренделенбург об эффективности кантовских принципов априоризма и дуализма

В философии Канта Тренделенбург обращает внимание прежде всего на априоризм и дуализм; он хочет показать, что они вовсе не должны пугать критически настроенного читателя, как «испугали», скажем, Гегеля.

Ведь, действительно, мышление — это не бытие, значит, оно и «организовано» совершенно иначе, и можно поэтому приписать мышлению свойственные только ему черты, скажем, априорность. Из этого и вытекает *дуализм* (мышления и бытия). Но в этом слове нет ничего страшного — ведь и в самом деле, согласно Тренделенбургу (да и мы с этим не можем не согласиться), мышление и бытие — два различных начала и природы, и человеческой жизни.

Другое дело, так ли уж они различны, ставит вопрос Тренделенбург, что между ними не может существовать ничего общего, никакого соответствия, благодаря чему и оказывалось бы возможным познание. Здесь имеется в виду определенное тождество. Но это вовсе не то тождество, которое принимает Гегель — у Гегеля речь идет об *абсолютном* тождестве, когда предмет и субъект сливаются, а значит, отношение между ними элиминируется. Между тем как познание есть определенное отношение мышления к бытию. Да и само развитие познания при абсолютном тождестве невозможно, ибо нет субъекта и объекта. Что, далее, может вынудить самодостаточную идею воплотиться в материальные предметы, создав для духа сферу познания? Непонятно даже, что может заставить ее двигаться в чисто логической сфере, так как противоречие бытия и ничто лишь фиктивное противоречие; а ведь только противоречие является импульсом развития любого предмета или явления.

Гегелю в общем и целом «достается» от Тренделенбурга больше, чем Канту; но и тот получает свою порцию обвинений. Обратимся к тексту самого Тренделенбурга, посмотрим, что его не устраивает в концепциях двух самых крупных философов Нового времени и что он предлагает нового, особенно в плане понимания бытия.

«Кант осторожно выделил независимые от опыта и непосредственно из духа почерпнутые познания, и *априорность* (изначальность) их получила у него свой определенный смысл»<sup>196</sup>, — отмечает Тренделенбург; «...обдуманый вопрос Канта всегда встает вновь и вновь, коль скоро мы захотим понять начало и дальнейший ход человеческого познания»<sup>197</sup>.

Кант был совершенно прав, согласно Тренделенбургу, в том, что существует принципиальное отличие мышления от бытия; это отличие и по сей день продолжает волновать и тревожить человеческий ум. Пока мышление и бытие покоятся в неосознанном еще посредством рефлексии единстве, рядом друг с другом, до тех пор и не поднимается вопрос о возможности познания. Если же их признают за противоположности в качестве необходимого условия познания, то потребуются еще определить, что эта противоположность собой представляет и откуда взялась.

Как только мы попытаемся определить что-нибудь «одно», как окажется, что «другое» как бы содержится внутри него: «Как мышление приходит к бытию? Как бытие вступает в мышление? Эти задачи признаем мы основными. Когда истину считают за согласие мысли с бытием, тогда тот же вопрос кроется здесь под словом «согласие». Как порождает мысль подобное согласие, и порождает притом таким образом, что само совершенно убеждается в нем?»<sup>198</sup>, — вот, по Тренделенбургу, вопрос из вопросов. И решить его можно, лишь опосредовав чем-либо бытие и мышление. Как мы увидим

впоследствии, таким опосредующим звеном для немецкого критика станет деятельность, движение. Именно с этих позиций он будет критиковать как Канта, так и Гегеля. Но об этом ниже.

Сначала же Тренделенбург начинает с критики кантовского субъективизма, или априоризма, прежде всего в понимании пространства и времени.

В первую очередь он останавливается на кантовском их определении. Так как в учении Канта вообще господствует резкая противоположность между субъективным и объективным, то, согласно Тренделенбургу, Кант, естественно (правда, здесь не совсем понятно, почему «естественно»), хочет доказать, что пространство и время — субъективные формы. Они — не эмпирические понятия, отвлеченные от внешнего опыта; потому что для любых частных представлений необходимо уже иметь общее представление о пространстве и времени и «так как ведь можно мыслить, чтобы в пространстве ничего не было, но от самого пространства отвлечься невозможно»<sup>199</sup>.

Понимая пространство и время как субъективные условия опыта, поскольку и пространство, и время имеют всеобщий характер, а действительность всегда единична, Кант определяет их как субъективные формы, только как субъективные. И вот против этого-то «только» сразу выступает немецкий критик: он не соглашается с тем, что подобное субъективное может быть только субъективным — вполне возможно предположить, что ему соответствует нечто в объективной действительности. Если бы ситуация была другой, все наше знание превратилось бы в призрак, в фикцию; и хотя, по словам Тренделенбурга, сам Кант возражал против того, что вследствие априорности весь мир превращается в чистый призрак, «мы излагаем здесь не то, чего именно Кант хотел, а то, что вытекает из принятых им оснований даже и против его воли»<sup>200</sup>. Ведь когда мы говорим

о явлении, то вещи сами по себе отодвигаются как бы на задний план; но в то же время Кант отчасти отделяется от призрачности, признавая не совсем правомочное явление продуктом аффицирования нас вещами самими по себе.

Очень любопытно, что Тренделенбург здесь же напоминает читателям о том, что признание априорности пространства ставит Канта в тяжелое положение, коль скоро за пространственностью будут признаны неевклидовы свойства. Так оно и было, как мы помним, по самой первой работе Канта 1746 г. «Мысли об истинной оценке живых сил». В ней Кант отказывается, чуть предположив их, от многих геометрий, поскольку они зиждятся на многомерности пространства, в рамках же априоризма должна существовать только одна геометрия, т.к. пространство одно — пустое, как его представил основатель науки нового времени И.Ньютон. Убеждение Канта обусловлено в конечном счете его приверженностью ньютоновскому естествознанию. «Желание постигнуть вещь как она есть — живой, напряженный нерв всякого познания; мы ищем ведь ее, а не себя, — замечает Тренделенбург по этому поводу, — но этот нерв совершенно парализуется кантовской догадкой; по ней выходит, что, гоняясь за вещью, мы ловим только себя самих»<sup>201</sup>. Поэтому, хотя «критический взгляд хвалили за скромность, ...с этой скромностью скоро науке придется идти по миру с сумой»<sup>202</sup>.

А ведь такой ситуации можно избежать, если признать пространство (и время) не только субъективными формами опыта. «Кант едва ли помышлял о возможности для них быть и тем, и другим вместе. Разделив один раз субъективное и объективное, он отнес вещи исключительно в тот или другой разряд. Различающая острота превалирует у него над объединяющим глубокомыслием. А между тем никак не удастся отделаться от того,

что если мы мыслим познание, то последний и первоначальный элементы должны быть присущи как бытию, так и мышлению»<sup>203</sup>.

По Тренделенбургу, философа прямо-таки должна захватывать мысль о необходимой гармонии между субъективным и объективным (иначе познание невозможно), следовательно, о соответствии (или единстве) субъективного (априорного) и объективного.

Взгляд Канта на деле в этом смысле противоречит не только философскому, но и обыденному сознанию дважды: отнимая время у вещей самих по себе и втягивая его только в явления, и второй раз — объявляя его (вместе с пространством) лишь субъективной формой знания.

Вновь и вновь на страницах «Логических исследований» Тренделенбург стремится показать несостоятельность взглядов Канта на пространство и время. «Если пространство и время — исключительно лишь субъективны, тогда их применение невозможно нигде. Как слой воздуха между глазом и предметом бросает на все свой замутняющий отблеск, так и пространство и время изменяют предметы, потому что ведь все вещи являются в пространстве и времени, которые порождены только нами. Таким образом, мы ровно ничего не знаем, каково существующее само по себе, так как и понятия смысла приложимы лишь благодаря этим формам созерцания.., как нам выйти из заколдованного круга, когда он — наша же глубинная сущность?»<sup>204</sup>.

Как будто подобная субъективность действительно — наша сущность, за пределы которой «выпрыгнуть» совершенно невозможно. Но Тренделенбург хорошо видит уязвимость такой позиции: ведь в этом случае, т.е. если основывать, например, математику на чистой субъективности пространства и времени, «то между чистой и прикладной математикой всегда сохранится бездна. Каким образом придать созданиям одного субъективного созерцания положительное значение опыта?»<sup>205</sup>.



Кант, по мысли Тренделенбурга, «заграждает» путь прикладной математике, и не только ей, но и всей прикладной науке.

Вновь и вновь немецкий философ доказывает, что пространство и время, конечно, априорны, т.е. субъективны. Действительно, «перед нами познание таких объектов, которые возникают в самом духе и независимы от опыта; да и возникают они прямо из такого источника, которым обусловлен всякий опыт. Нам открывается здесь целый мир изначального, априорного»<sup>206</sup>. Но ничто не мешает им быть в то же время и объективными: «Не потому ли именно они необходимы для духа, что необходимы также и для вещей?»<sup>207</sup>, — спрашивает он.

У Канта, как думает Тренделенбург, неверно лишь сопровождающее мысль об априорности пространства и времени мнение, делающее их только априорными. В действительности они объективны, поэтому правильнее было бы противопоставлять не априорное — апостериорному, а априорное — объективному.

## **§ 2. Движение как основа соответствия априорного объективному**

Каким же образом преодолевает Тренделенбург кантовскую пропасть между субъективным и объективным? — Посредством движения. По его глубокому убеждению, движение, деятельность происходит и внутри мышления, и в самом бытии; но что самое важное — она опосредует и то, и другое, являясь, таким образом, гарантом их тождества (хотя это тождество совсем иного характера, чем у Гегеля), следовательно, гарантом того, что априорные феномены мысли соответствуют наличным формам пространства и времени в бытии.

Как считает в связи с этим Тренделенбург, процесс познания необходимо предполагает установление чего-то общего между познаваемым предметом и познаю-

щим субъектом — если нет определенного их уподобления друг другу, познание происходит не может. Уподобление (отождествление) осуществляется на основе нахождения чего-то общего этим двум различным началам, и для Тренделенбурга это — движение (деятельность). Оно происходит в мысли и в бытии. Общий элемент не может быть ничем, кроме деятельности, потому что «общее не может быть спокойным, застывшим свойством, которое принадлежало бы равно мышлению и бытию. Подобное свойство оставалось бы неподвижным. А так как общее непременно должно посредствовать, то ему необходимо быть чем-нибудь деятельным. Нам следует поэтому искать деятельности, общей мышлению и бытию»<sup>208</sup>.

Здесь надо сделать некоторое отступление, связанное с разъяснением того момента, почему Тренделенбург обращается именно к деятельности. Во-первых, найти нечто общее мышлению и бытию можно в том случае, если совершается *переход* от одного к другому, а переход это и есть движение, деятельность. С этим вполне можно согласиться, но нельзя не заметить того обстоятельства, что опосредующая деятельность Тренделенбурга постепенно и незаметно из опосредующего звена превращается в субстанцию.

Собственно, такой поворот логических событий присущ всему философскому мышлению Нового времени, о чем уже упоминалось: процесс мысленного изменения предмета для того, чтобы познать его таким, каким он существует вне- и независимо от всяких изменений, постепенно, например, у Канта и Фихте, утрачивает знаменательное «для того», оборачиваясь лишь процессом духовного преобразования, кажущимся совершенно произвольным. Тогда мышление и начинает обретать черты демиурга действительности.

То же — у Маркса: практика из средства, обеспечивающего человеку его человеческое бытие и развитие, незаметно превращается в субстанцию, подчиняющую себе всю человеческую жизнь и даже самого человека, заставляя его из цели истории становиться средством ее.

Тренделенбург не избежал общей для всех мыслителей Нового времени участи<sup>209</sup>: деятельность становится для него субстанцией, определяя зависимое состояние бытия и мышления. Но тем не менее с ее помощью можно объяснить многое. Так что для Тренделенбурга движение — это основа, субстанция. С этих позиций он критикует Канта, который не сумел, на его взгляд, нащупать переход от бытия к мышлению, превращающий дуализм из жупела в простое определение их отношения. Исходя из движения, как мы увидим позже, он будет критиковать и Гегеля.

Деятельности Тренделенбург прямо-таки поет гимн: движение — это «общий источник пространства и времени». Поэтому они — «не готовые уже формы, а лишь развивающиеся с первым актом движения. Они не субъективный придаток, превращающий предмет познания в чистое лишь явление. Насколько вещи произошли из движения, настолько они несут с собой пространство как свойственный, прирожденный им удел»<sup>210</sup>. «Разве не ясно и то, как движение вещей должно относиться к лежащим как будто бы в нас одних формах пространства и времени»<sup>211</sup>. Движение, согласно мнению немецкого автора, это первичная деятельность как по отношению к мышлению, так и по отношению к бытию<sup>212</sup>.

Везде в окружающем нас мире мы наблюдаем движение: во внешнем пространстве-природе и во внутреннем пространстве-мысли. И темнота, и свет, и движение планет, и зрение и т.д. — все это различные виды движения.

Тренделенбург как будто не говорит ничего, кроме того, что сказал уже Гегель; и все же позже мы увидим, что это совсем не так, потому что для Гегеля движение

знаменует (хотя и под вопросом) собой развитие, а для Тренделенбурга — только *опосредование*, да и к тому же — в чем нельзя не согласиться хотя бы отчасти с Тренделенбургом — фактически Гегелем движение лишь провозглашается, поскольку импульс его, противоречие мышления и бытия, устраняется.

Деятельность же у Тренделенбурга основывается как раз на их противоречии, так что и мыслительное движение — это совсем не то, что объективное. Но тем не менее общее между ними находится именно в деятельности вообще. «То, что действительно в бытии, должно вместе с тем быть действенным и в познании»<sup>213</sup>.

Ведь что такое, например, час? Это время, за которое Земля совершает 24-ю часть оборота вокруг собственной своей оси. Т.е. время фактически выступает как проекция движения. То же и с пространством: «Правда, всеобъемлющее пространство мыслим мы, в противоположность быстротечному времени, как спокойное тихое явление. Но, вникая в источник этого представления, усматриваем, что получили его благодаря дивной быстроте взгляда, т.е. все-таки благодаря летучему движению»<sup>214</sup>. «...уже и зрительный образ возбуждает желание полагать предмет во-вне, и притом по указанию деятельности самого органа»<sup>215</sup>. Таким образом, движение вновь оказывается здесь первичным. «Зрение чертит и мерит перед собой предмет по движению глаза, осознаваемому непосредственно..., и здесь пространственному постижению предшествует в качестве действующей причины движение»<sup>216</sup>.

В ходе осязания плоскостей и других фигур различают пространственные представления. Далее, наши пальцы описывают контуры (значит, геометрические образы) представленных фигур и т.д.

Тренделенбург здесь все же немного противоречит сам себе, сводя объективное движение к субъективному; но в других местах дело обстоит не так.

Автор «Логических исследований» отчетливо представляет, что пространство и время — лишь проекции движения, что они «восходят к изначальной деятельности, к порождающему данность (и мышления, и бытия — *Т.Д.*) движению»<sup>217</sup>. Эмпирически нам, конечно, ближе всего спокойное пространство, так как движение, породившее, скажем, твердую поверхность и неподвижную на первый взгляд поверхность земли, лежит позади нас, как выражается Тренделенбург, в тумане неведомого прошлого, а движение, постоянно поддерживающее эту почву, от нас скрыто, и все же мы признаем, что некогда движение обуславливало все это — землю в ее нынешнем облике, что мы познаем, опять-таки мысленно воссоздавая прежнюю ситуацию, т.е. при помощи движения.

Итак, «движение оказалось первичною деятельностью, из которой в две разные стороны произошли пространство и время.., если движение, пространство и время мы назовем *чистыми созерцаниями*, то вовсе уже не с тем, чтобы поставить их во враждебную противоположность опыту. Напротив, по первой нашей мысли, движение, а через него и его порождения, должны властвовать во всем насущном бытии. Мы называем их *чистыми созерцаниями* лишь в той мере, в какой, не обуславливаясь опытом, они заложены в нас коренными условиями опыта. Они — субъективно чистые созерцания, нимало не теряя от этого в объективной действительности»<sup>218</sup>.

В этих словах — разгадка оснований критики кантовского дуализма и априоризма Тренделенбургом. В мышлении движение с его свойствами априорно, но, проникая в опыт, оно становится объективным, т.е. существует возможность указать априорное в самом апостериорном. Да и в самой действительности, как мы уже видели, также налицо движение и его производные.

Мы не будем продолжать здесь анализ, данный Тренделенбургом движению: важно то, что движение — форпост не только критического разъяснения основных принципов философствования Канта, но и философствования Гегеля.

### **§ 3. Критика А.Тренделенбургом позиций формальной логики и оценка ее роли в познании**

Вообще говоря, этот параграф должен был бы предварять исследование Тренделенбургом кантовского учения, поскольку трансцендентальная логика создавалась Кантом с учетом ограниченности формальной логики. Но перестановка тем в нашем случае оправдана, поскольку для Тренделенбурга главным и наиболее важным моментом является противопоставление формальной логики — диалектической логике Гегеля.

С чего начинается Тренделенбург критику Гегеля? С того, о чем писал Кант, говоря, что общая (формальная) логика отвлекается от всякого содержания мысли и что при создании иной логики речь должна, прежде всего, идти о созерцании мышлением собственного мыслительного содержания (предметности), которое хотя и дается извне, но, если можно так сказать, только наполовину (а вторая половина создается синтезирующим мышлением).

Отдавая должное Канту, Тренделенбург замечает по этому поводу, что формальная логика «стоит и падает вместе с Кантом»<sup>219</sup>. Во-первых, она «хочет понять формы мышления сами по себе, не касаясь проявляющегося в них содержания. Она хочет уразуметь понятие, суждение и умозаключение из одной чистой деятельности мышления, по отношению к себе самой»<sup>220</sup>.

И далее немецкий исследователь критикует формальную логику по всем основным пунктам ее программы — в том, что касается понятия, суждения и умозак-

лючения, стремясь продемонстрировать ее неспособность разрешить трудности познания, а также ответить на вопрос о суверенности бытия.

С самого начала, как отмечает Тренделенбург, формальная логика предполагает понятие как нечто уже готовое, данное, исходя из него, а не показывая, каким образом оно возникает (например, у Канта в его новой логике понятие конструируется вместе с конструированием предмета этого понятия). «Если бы здесь (в формальной логике — *Т.Д.*) разумелось понятие в полном его значении, как представленные вещи, содержащее в себе и ее основу, то этим, собственно говоря, предполагалось бы уже все»<sup>221</sup>, т.е. объяснялось бы, как образуется понятие (на основе которого строятся затем суждения и умозаключения); формальная же логика просто берет готовое понятие.

Правда, замечает автор, адепты формальной логики делают вид, что они формируют понятие путем выделения неких общих для предметов данного класса признаков, путем так называемого обобщения, опираясь также на законы тождества, достаточного основания и противоречия. Но ни один из этих приемов не выдерживает критики. Так если считать понятие совокупностью общих признаков, то непонятно, как возникает то общее знание, следуя которому объединяется различное. Для этого ведь уже заранее требуется иметь понятие целого, т.е. предмета-содержания, от чего формальная логика отвлекается. Вследствие этого остается непонятным, какие признаки относятся к существенным, а какие — нет, какие обобщать, а какие — нет. Поэтому все попытки Луллия и Лейбница построить «математические машины» остались неудачными, думает Тренделенбург.

Спустя полтора века мы можем оценить его критику по данному вопросу как не вполне правильную: в 60-х годах по принципам формальной логики были

созданы ЭВМ, а затем — компьютеры, доказавшие свою огромную эффективность и перспективность. Но в чем Тренделенбург был прав — так это в том, что формальная логика не касается содержания знания.

Важно и то, что Тренделенбург подчеркивает: содержание относится к самой реальности, к самому бытию<sup>222</sup>: «Одно лишь познание *самой вещи* (курсив мой — *Т.Д.*) способно решить здесь вопрос...»<sup>223</sup>. По этой причине, как бы ни заставляли действовать мышление — складывать, умножать, вычитать, делить, — оно не добьется успеха, не беря за основу реальное содержание.

Тренделенбург останавливается и на других ограничениях формальной логики — она сама признается в том, что категории лежат вне сферы ее исследования; особенно это касается категории модальности, т.к. посредством нее наше познание относится к самой действительности (реальному ее существованию) или возможности ее. Формальная логика, далее, рассматривает объем и содержание знания в обратной пропорции, вследствие чего расширение знания должно привести к его фактическому обеднению. Да и законы тождества и противоречия ничего не дают, т.к. тождество это «пустое равенство» предмета с самим собой и не говорит ни о чем, а противоположности встречаются в реальной действительности, вопреки заверениям формальной логики, что отметил уже Кант, противопоставляя логические основания реальным.

Конечно, Тренделенбург вновь немного «перехлестывает» своей критикой: формальная логика необходима в обыденной жизни при описании «бытовых», налично существующих и не развивающихся предметов. Другое дело, что, действительно, не относясь к содержанию, она сама должна черпать его из какой-то другой, содержательной логики. Тренделенбург в связи с этим совершенно правильно, как нам кажется, говорит



о том, что апелляция формальной логики к Аристотелю была неправомочной — Аристотель всегда вначале искал содержание знания.

Вывод Тренделенбурга таков: невозможно оставаться в границах формальной логики. Кант поставил на ее место трансцендентальную логику; что из этого вышло, как считает Тренделенбург, он показал достаточно ясно. Гегель предлагает другую, диалектическую логику. Что следует из нее? Можно ли, действительно, признать ее логикой содержательной? Относительно этого немецкий критик обещает нам также дать подробный анализ.

Начинает он при этом с того же, с чего начинается и сам Гегель — с понятия «чистого бытия».

#### **§ 4. Критика А.Тренделенбургом гегелевского учения о бытии**

Диалектический метод Гегеля, пишет наш автор, обещает, в огромных масштабах, осуществить то, на что была не способна формальная логика. Она «смело принимается развивать мышление и бытие в их общем единстве» и, как говорит сам Гегель, «излагать ступени, по которым мысль определяет себя к бытию»<sup>224</sup>. Основная мысль гегелевской диалектики, думает Тренделенбург, состоит в том, будто «чистое мышление порождает и познает моменты или ступени развивающегося бытия, ничего не предполагая, из одной своей необходимости»<sup>225</sup>.

С одной стороны, кажется, что ставить это Гегелю в логическую вину нельзя, потому что коль скоро реальный предмет познания не может «войти» в человеческую голову, то ясно, что мы должны сначала превратить его в идеализованный предмет и познавать именно его, — иными словами, кажется неоспоримым, что бытие и есть понятие бытия.

Но Тренделенбург упрекает Гегеля вовсе не за это; в этом он мог бы с ним даже и согласиться. Все дело в том, что, по Тренделенбургу, у Гегеля вообще исчезает какая бы то ни было противоположность бытия и мышления, и предмет начинает (да и с самого начала так происходит) полностью отождествляться со своим понятием. Ведь, как полагает Гегель (в чем мы убедились на анализе его сочинений во II главе), *понятие* о предмете это и есть *сам* предмет, а при таком толковании от предмета остается одно название. У Канта во всяком случае было не так: предмет понятия не совпадал с понятием о нем; поэтому мышление не отождествлялось с бытием. Канта, как мы помним, Тренделенбург критиковал совсем не за это.

Ну, а можно ли отказаться от кантовского агностицизма и в то же время избежать полного отождествления бытия с мышлением? Вероятно, отождествление должно осуществляться так, чтобы тем не менее сохранялось различие, которое должно воспроизводиться внутри самого мышления, в несовпадении *предмета* понятия с *понятием* предмета. Важное дело — обосновать возможность этого.

Согласно Тренделенбургу, несовпадение мысли с бытием имеет место в идеальном пространстве логики, что возможно, во-первых, благодаря включению в логику *созерцания* (не совпадающего с мышлением), а, во-вторых, благодаря *движению*, на основе которого происходит переход от бытия к мысли, но которое тем не менее носит специфический характер в каждой из этих областей. У Гегеля же, как известно, и чувственность, и созерцание снимаются в конце концов (да и в «начале начал») в мышлении. Исчезает реальная противоположность, значит, исчезает движение; без противостоящего ему предмета мышлению нечего познавать, а, значит, оно перестает быть мышлением.

Вот с этих общих позиций автор новой, как он сам полагает, по сравнению с кантовской и гегелевской, логики критикует Гегеля. «Начало» принадлежит Логике, — говорит Гегель, и мы вроде согласны, что как будто нельзя сказать ничего другого<sup>226</sup>, но, по Гегелю, «начало» имеется только в сфере мышления, причем первоначально чистого (поскольку речь идет не о действительном материальном предмете, а о его идеальном изображении, о понятии); «...мышление начинается, стало быть, — пишет Тренделенбург, — с самого себя»<sup>227</sup>.

«Началом выступает чистое бытие, потому что оно и чистая мысль и вместе с тем нечто неопределенное (для мысли — *Т.Д.*), непосредственное; а первое начало не может быть ничем опосредованным или далее определенным»<sup>228</sup>. Но поскольку это бытие — чистое, оно фактически представляет собой результат отвлечения (от всего эмпирического), а, значит, с точки зрения самого Гегеля, становится чисто отрицательным, т.е. просто ничем. «*Ничто*, как это непосредственное, само себе равное, есть, наоборот, *то же самое, что бытие*, — цитирует Гегеля Тренделенбург. — Поэтому истина такого бытия равна ничто, есть *единство* обоих, это единство есть бытие развивающееся, текучее (*das Werden* — лучше становящееся — *Т.Д.*)»<sup>229</sup>. И сразу же у Тренделенбурга возникает множество правомерных, на наш взгляд, вопросов: 1. Чтобы сформулировать понятие *чистого бытия*, надо ведь отвлечь его от всего эмпирического, нечистого. Стало быть, последнее предполагается с самого начала; «...чистое бытие, в качестве чистого отвлечения, можно, следовательно, понять только так, что мышление прежде уже обладало миром и лишь потом ушло от него в себя»<sup>230</sup>.

Но «чистое, само себе равное бытие, есть покой, точно так же, как и само себе равное ничто. Каким же образом из единства двух *покоящихся* представлений возникает вдруг движение?»<sup>231</sup> (курс. мой — *Т.Д.*).

Действительно, исследователь сразу схватывает неточность и, может быть, даже непропорциональность включения в гегелевскую логику одного из ее важнейших понятий — становления (*das Werden*). Ведь если оба «начала» — бытие и ничто — берутся Гегелем как покоящиеся, то откуда взяться движению? Ни на чем не основывается в данном случае движение, без которого «бытие не могло бы двинуться с места и начать развиваться»<sup>232</sup>.

А, как мы помним, — движение для Тренделенбурга — основной принцип философствования; поэтому отсутствие его подлинного обоснования у Гегеля сразу ставит под вопрос всю гегелевскую логику. Возникает впечатление, что Гегель, который не может обойтись без развития, следовательно, без движения, включает его в логику как бы молчаливо. «Так как и чистое бытие, и чистое небытие равномерно выражают спокойную неподвижность, то, если речь идет о возникновении единства обоих, мысль должна искать прежде всего спокойного их объединения. А если она порождает из этого единства (спокойного, неподвижного — *Т.Д.*) нечто другое, — значит, она привнесла это другое со стороны и втихомолку подсунула движение, чтобы превратить бытие и небытие в текучее развитие»<sup>233</sup>.

Но, критикуя Гегеля, Тренделенбург не замечает, как он потихоньку начинает критиковать себя прежнего: если раньше он часто, подобно Гегелю, высказывал мысли о том, что идеальное движение первично, хотя и соответствует объективному, то теперь он склоняется к тому, что из ничто и чистого бытия «не возникло бы никакого становления (движения), не предшествуй ему движение как вечно живое созерцание»<sup>234</sup> (т.е. немышление, а реальное движение — *Т.Д.*).

Та самая диалектика, настаивает Тренделенбург, которая как будто ничего не хочет предполагать, иначе — брать без обоснования, предполагает при первом же шаге, без всякой оговорки, движение. Движение

проходит через всю гегелевскую логику, но исследуется только в «Философии природы», в более же ранних и основных произведениях, например, в «Логике», никак не обосновывается и не анализируется. Да и вообще «при полном отождествлении чистого бытия с чистой пустотой исчезает всякий импульс к какому-либо переходу, к дальнейшему движению»<sup>235</sup>. И так как чистое мышление «в своей чистоте», само по себе не может сдвинуться с места, то с первого момента оно оказывается неотделимым от представления, необходимыми моментами которого оказываются пространство и время, т.е. от представления о движении. Но тогда «это уже не чистое мышление, совершенно чуждое внешнему бытию»<sup>236</sup>.

Вот в чем состоит первое и главное обвинение Тренделенбурга в адрес Гегеля: в отличие от последнего он уверен в том, что как только движение начинается, оно вводит нас в созерцание, в сферу наглядности; чистое мышление пользуется созерцанием на деле, хотя на словах отрицает его. «Вопреки торжественному заявлению диалектики мы показали, что она предполагает знаменательное созерцание, которое длиною чередою своих последствий безмолвно участвует в порождении всякого понятия»<sup>237</sup>, в том числе и понятия бытия. И далее: «Начало» Логики представлено у Гегеля непорочною еще скрижалюю (*tabula rasa*), но не с тем, чтобы случайный опыт исчертил ее какими-то знаками, а с тем, чтобы дух сам из себя вывел на ней письмена...»<sup>238</sup>. Вечных понятий — потому что, коль скоро нет движения, они не порождаются. Да и вообще: «Когда чистое бытие представляется тождественным ничто, то при этом получается, что мысль обратила весь полносодержательный мир в самое пустое понятие, какое только можно себе представить»<sup>239</sup>, и нигде, думает Тренделенбург, не обосновывается право искать именно в чистом бытии первый зародыш объективного смысла.

Везде, как мы видим, Тренделенбург отстаивает суверенность бытия, отличие его от мысли, противопоставленность ей, несовпадение реального предмета с понятием о нем.

Указав на то, что из соединения чистого бытия и ничто не может возникнуть ни движения, ни предмета, Тренделенбург останавливает внимание еще на одном, очень важном и связанном с уже рассмотренной критической претензией моменте: он задается вопросом о том, почему идея требует воплощения в природе и как совершается подобный переход. «Что в самом деле может побудить всесовершеннейшую идею выйти из самой себя и вновь начать только что пройденный многотрудный путь? Если на это отвечают, что полносодержательная логическая идея развилась ведь только пока в достаточно умозрительном элементе мышления, а потому хочет обнаружиться еще и в природе, то мы ответим: а как она (идея — *Т.Д.*) узнала об этой новой полносодержательности, которую прежде не хотела вовсе знать, пренебрегая ее содержанием как жалкой эмпирией? А без живого созерцания логическому методу следовало бы ведь решительно все покончить идеей — этим вечным единством субъективного и объективного. Но метод (диалектический — *Т.Д.*) этого не делает, сознавая, таким образом, что логический мир в отвлеченном элементе мысли есть лишь царство знаний, не более того. Ему, стало быть, известно, что есть иной, свежий и животрепещущий мир, но известно — не из чистого мышления»<sup>240</sup>.

Решающий вывод из всего предшествующего рассмотрения гегелевского учения заключается в том, что движения в гегелевской логике, по Тренделенбургу, нет нигде — ни в сфере логики, ни в сфере природы (ни между ними) вследствие того, что с самого начала исчезает главное противоречие — противоречие между мышлением и бытием (раз бытие сразу превращается в

чистое бытие, т.е. в мысль, в понятие). А ведь только противоречие, по убеждению самого создателя диалектического метода и диалектической логики, способно стать импульсом всякого движения. «Как же теперь породить его чистому мышлению, определяющему понятия из одной собственной своей природы? Нет сомнения, что в логике идет речь именно об этом (природном — *Т.Д.*) внешнем существе»<sup>241</sup>. «Тайна» диалектического метода, говорит далее критик, «заключается в искусстве первоначального отвлечения» (от эмпирического бытия); «но это — насильственное порождение произвольно разлагающей мысли, и нигде не видно права отыскивать в чистом бытии первый зародыш объективного раскрытия... Так, спокойное, неподвижное бытие тотчас же требует текучего, из которого, согласно нормальному представлению, оно и возникает...»<sup>242</sup>. Все упреки Тренделенбурга Гегелю, таким образом, основываются на том, что *созерцание* не противопоставляется мышлению, а за созерцанием, для Тренделенбурга, скрывается мир предметов самих по себе, бытие само по себе.

Здесь, как уже говорилось раньше, Тренделенбург идет как будто путем Канта, характеризуя созерцание как чистое; но не забудем о том, что в отличие от Канта, чистое созерцание Тренделенбурга погружает нас не только в мир опыта (т.е. в мир явлений), но и в мир вещей самих по себе. Гегелевская логика, также по мнению Тренделенбурга, вопреки своим заверениям, на самом деле «есть вовсе не порождение чистой мысли, но во многих случаях — просто лишь улетученное, выпаренное созерцание, — произвольно предпринятое отвлечение от наличной природы»<sup>243</sup>. — «Если упраздненные или, скорее, только вытесненные абстракцией представления характеристики выскакивают одна за другой и объединяются снова, то это лишь одно воздействие природной созерцательности вопреки насильственному

разъединению»<sup>244</sup>. Самое существенное в созерцании для Тренделенбурга — то, что оно вводит в познание бытие: «Без бытия не было бы [ничего] необходимого, потому что для порождения его мысль должна определиться природой вещи»<sup>245</sup>, а она дана в созерцании.

Автор новой, по сравнению с кантовской и гегелевской, логики останавливается и на сопоставлении диалектического метода с генетическим при оценке эффективности способов мышления в познании. Тренделенбург здесь, пожалуй, в некотором смысле глубже, чем Кант и Гегель. Он верно, как нам кажется, отмечает, что путь мысли не только таков, каким его представил Гегель: мысль движется не только от бытия (да еще чистого) к сущности, а затем к понятию, которое, превращаясь в идею, абсолютно завершает знание. Мысль движется и от понятия — к сущности и — к бытию: «...когда мы хотим понять какую-нибудь вещь, то тем самым уже представляем ее понятие как то, из чего она произошла, и понятие определяет ее сущность, а сущность проявляется в бытии. Здесь видим мы обратное (гегелевскому — Т.Д.) направление движения: понятие оказывается тем первоначалом, которое в сущности раскрывает свое внутреннее, а в бытии — свое внешнее»<sup>246</sup>.

На первый взгляд может показаться, что, принимая понятие за первоисточник знания, наш автор ничем не отличается от Гегеля, выступая как объективный идеалист. Но это не так: действительно, мы всегда, преобразуя предмет реально-практически и вместе с тем духовно-практически (мысленно конструируя его), формируем о нем понятие, и отправляемся в длинный логический путь от этого понятия. Однако критерием истины является не просто непротиворечивое и последовательное выводное логическое движение, а соотнесение понятия предмета с самим предметом, с бытием его. Для Тренделенбурга аналогом бытия, аналогом *самого* предмета становится созерцание. Внутри познания чи-



стое созерцание противопоставляется понятию, как бытие — мышлению. Оно потому и — чистое, а не эмпирическое, что включено в мысленное пространство.

Мысль, создавая понятие о предмете и противопоставляя его предмету понятия, движется от понятия к бытию, связанному с созерцанием. И именно философ ставит в связи с этим вопрос о возможности бытия; философа интересует то, как оно существует не только для познания, но и само по себе, — он, следовательно, вводит внешний критерий истины.

Логическое движение от понятия к бытию обосновывает бытие на основе созерцания. Хотя для Тренделенбурга важен еще один логический элемент, который мы рассмотрим несколько позже — суждение (см. II т. «Логических исследований»).

В первом томе «Логических исследований» немецкий мыслитель хочет показать, кроме того, ограниченность гегелевского диалектического подхода по сравнению с генетическим. Генезис, как известно, это рассмотрение происхождения; следовательно, генетический подход учитывает историю движения вместе с его движущей силой — противоречием; а диалектический, как уже известно, нет. Именно генетический метод, согласно Тренделенбургу, дает нам подлинно адекватное познание действительности, ибо «кто знает, как именно происходит вещь, тот, конечно, ее понял»<sup>247</sup>. «Тайна познания есть разоблачение тайны происхождения вещей»<sup>248</sup>.

Но совпадает ли диалектический прием с генетическим? — спрашивает философ и отвечает: конечно, нет. «Где в ход идет диалектика, там диалектическое развитие парит над органическим и генетическим, как какой-то высший порядок, нисколько о них не заботясь. Оно ведь хочет быть необходимым и вечным движением предмета, особого рода развитием, состоящим именно в том, что предметы неизбежно должны выявлять лежащие в нем же самом определения. Напротив,

так называемое генетическое исследование излагает предмет, как будто только так, как он происходит от причин, его вызывающих»<sup>249</sup>.

Именно генетический подход, по Тренделенбургу, верен и более эффективен. Он нацелен на временное исследование предмета, основанное на движении, в отличие от гегелевского вечного бытия духа. Ведь если бытие духа имеет значение непреходящего, то оно подчиняет себе временное движение, следовательно, искажает историю. Вследствие этого «всего менее покоряется диалектической норме история»<sup>250</sup>, это касается уже гегелевского подчинения истории идее, каждый этап развития которой как бы воплощает в себе определенную категорию в категориальной системе. Но «...чтобы признать историческое начало в диалектике, заявлено было мнение, будто в логическом порядке Спиноза идет сразу вслед за Аристотелем. Тогда приходится допустить двухтысячный перерыв, великое недialeктическое междуцарствие. Впрочем, и до Аристотеля приходится прерывать исторический порядок, чтобы хоть в самых общих чертах подогнать его к требованиям системы. Приходится, например, прямо начать с Парменида, так же как гегелева логика начинается с чистого бытия; но для этого необходимо позабыть, что в соображениях ионийских философов так называемое текучее бытие предшествовало этому понятию»<sup>251</sup>. Нельзя не признать справедливости этого замечания.

Зато относительно правильности тренделенбургова упрека Гегелю по части этики можно поспорить: будучи скорее сторонником трансцендентального, нежели объективного, идеализма, Тренделенбург указывает на то, что в гегелевской этике нет места Богу: согласно Тренделенбургу, одним из основных понятий этики является характер, но он формируется только тогда, когда человек свободно признает божественное начало определяющим его; у Гегеля же этого нет — из приро-

ды возникает у него субъективный дух, из субъективного — объективный, а из объективного раскрывается безусловный, или абсолютный. Только тут и появляется возможность говорить о божественном. Но этика, учение об объективном духе, создается раньше»<sup>252</sup>.

Правда, Тренделенбург в отличие от Гегеля не просто осмысливает философию религии, но хочет обосновывать веру как таковую. Поэтому, по его мнению, «где нравственная деятельность развивается без соотношения с божественным, там мы видим только искусственные характеры и по большей части уродства. Человек должен что-нибудь боготворить, коль скоро он стремится быть нравственным, — боготворить по крайней мере «свой высокий долг», за неимением иного Бога»<sup>253</sup>.

Оставляя в стороне теизм Тренделенбурга, хотелось бы обратить внимание на его оценку гегелевской диалектики как научного метода.

Во-первых, Гегель противоречит сам себе, замечает Тренделенбург, считая, что в науке самым важным признано превращение первого момента в последний, а последнего в первый, следовательно, обоснование круговорота понятий: «...с представлением такого круговорота исчезает понятие развития»<sup>254</sup>. Можно, конечно, «картинно» выразиться так, что дерево производит семя, из которого оно произошло и что поэтому конец и начало совпадают; но при развитии мы отнюдь не обратимся к такому образу. Потому что, убежден автор, «не показано еще, каким способом полносущная идея, или, мало того, сам безусловный дух обращаются в чистое бытие, тождественное с ничто, т.е. каким образом самое богатое становится вдруг самым скудным»<sup>255</sup>.

Так, во-первых, исчезает развитие, а, во-вторых, непонятно, каким образом понятие, развивающееся только из самого себя и могущественное в своем собственном движении, относится к содержанию так называемых эмпирических наук. «Каждая из них расши-

ряет свою область наблюдением и опытом и старается углубить себя при помощи объяснения и мысленного воссоздания предмета»<sup>256</sup>. Они спокойно идут своим путем и пользуются всем тем, что найдут для себя полезным, взаимно обмениваясь друг с другом добытыми сведениями, а, значит, обогащая друг друга. Так объединяются в «научную сеть», оплетающую все мироздание, достижения разных наук.

Иначе действует диалектический метод: он «хвалится имманентно присущим ему, независимо от наук, развитием; он как бы самостоятельно развивает из себя свое разумное содержание и не желает иметь никаких других представлений, кроме порождаемых самодвижущимся понятием»<sup>257</sup>. А, стало быть, как бы пренебрежительно ни относился Гегель к кантовскому а priori, в действительности «все знания его — чисто априорные знания»<sup>258</sup>.

Кроме того, в философии Канта а priori пронизывает опыт и имеет, таким образом, какое-то, скажем, «половинчатое» отношение к самой действительности. У Гегеля этого нет: его «опыт» это опыт чистого мышления, по отношению к которому наука остается «за бортом». Но разве могут существовать два вида наук — совершенно независимые друг от друга и абсолютно самостоятельные (как гегелевская философия, которую, как и философию вообще, Тренделенбург причисляет к науке) и — связанные друг с другом и с действительностью? — вновь задается вопросом немецкий философ. Могут ли одновременно существовать опытные науки с их могучим содержанием, представляющим собой неоспоримый факт, и наука, построенная диалектикой, объясняющая абсолютно все существующее и претендующая на абсолютную истину? Сходятся ли где-либо в одной точке эти два «вида» наук? Если да, тогда незачем им идти двумя различными путями и нужно выбрать какой-то один. Если нет, то никакого отношения диалектика к науке не имеет. Опытные науки, согласно

Тренделенбургу, выигрывают, потому что не только науки нуждаются в философии — в гораздо большей мере философия нуждается в науке.

В данном случае Тренделенбург осмысливает тот факт, что философия Нового времени (включая и кантовскую, и гегелевскую) является рефлексией над наукой, своеобразным наукоучением (о чем мы писали в I главе). И речь, конечно, идет не о том, признавал ли (в отличие от Фихте, прямо назвавшем свою философию наукоучением) это Гегель или нет. Конечно, философия не наука, а рефлексия относительно науки, поэтому она всегда выходит за границы учения о науке; но все же главный ее интерес направлен на науку. Поэтому ее содержание — методологические закономерности, а также правила и принципы теоретического, научного знания (хотя, повторяем, философия не сводится к наукоучению, выходя в сферу нравственности, эстетики, религии, истории и т.д.).

Кант отчетливо понял это, создавая свою первую «Критику» как своеобразный «эксперимент чистого разума». Гегель же вроде не замечает того бесспорного факта, что философия необходимо должна соотноситься с конкретными науками, и создает свою «Философию природы» как бы исключительно из сферы чистого духа, понимая самую природу как инобытие духа. Поэтому и науки пренебрегают гегелевской диалектикой: «Ведь заявляли же, что безумно навязывать диалектике способность творить как бы пророчески, из самой себя, помимо предшествовавшего опыта, помимо добытых уже наукой результатов. Подобно тому, как философия природы, говорят нам, предполагает эмпирическую физику, так и развиваться дальше она может только вместе с нею... Никто также не показал, каким образом приемы диалектики сливаются с приемами эмпирических наук для образования целостного единства. Никто... не показал, где же именно диа-

лектика принимает в себя материал, добытый эмпирической наукой; ясно, напротив, что нигде нет для него доступа»<sup>259</sup>.

Пожалуй, Тренделенбург здесь опять немного преувеличивает: философия ведь все же не наука и не обязана «принимать» в себя ее «материал, она должна его осмысливать. Несмотря на то, что, скажем, Кант приводит множество примеров из математики, а Гегель нет (хотя и у него есть «Философия природы», может быть, не столь удачная, как «Феноменология духа»), все же и его философская система — бесспорно, наукоучение, ибо Гегель убедительно показывает, каким путем должно идти научное знание, развиваясь от абстрактного к конкретному, от исторического к логическому, от целого к части, раскрывая диалектическое взаимодействие сущности и явления, формы и содержания, единичного, особенного и всеобщего, необходимости и случайности, возможности и действительности и т.д. Полнее, чем Гегель, никто не представил категориальную «сетку», необходимую для формирования именно научного, теоретического (а не какого-либо иного) знания.

Другое дело, что в конце концов (и в «начале начал») развитие познания у Гегеля прекращается, поскольку противоречие (движущий его импульс) «снимается», да и вообще — не возникает. Но эта проблема упирается в проблему несовпадения бытия и мышления. И эта задача, как и задача обоснования возможности мышления и бытия, равно и суверенности бытия — философская, а не естественнонаучная. Естествоиспытатель не ставит вопрос о бытии, он просто исходит из факта его существования. Его ставит философ. И в качестве философских претензии Тренделенбурга Гегелю относительно бытия вполне обоснованы. Ученых же — в своем большинстве до поры до времени (до конца XX века, когда вновь начинает изменяться и тип научного знания, и форма его взаимодействия с философи-

ей)<sup>260</sup> вполне устраивает гегелевская система категорий, направляющая научный поиск и гарантирующая ему адекватность теории.

Итак, движение, согласно Тренделенбургу, господствует и в реальной действительности, и в мышлении. Обнаруживаясь в последнем в виде апостериорного, оно проникает внутрь априорного, превращая его в опытное знание. Проявляясь как мысленное движение при построении фигуры, оно соответствует объективному движению, производящему эти фигуры в реальности. В каждом случае движение создает в качестве своих проекций пространство и время — в субъективном и в объективном смыслах.

Движение порождает также все понятия — такие, например, как понятия числа, величины, бесконечно большой и бесконечно малой. Оно порождает и категории; по этому вопросу Гегель вновь подвергается резкой критике.

### **§ 5. Оценка А.Тренделенбургом гегелевской системы категорий. Новая таблица категорий и ее новое основание**

Канту в данном случае Тренделенбург уделяет меньше внимания: вся сила его пронизательного критического взгляда сосредоточена на гегелевской системе категорий, потому что она представляет собой, как он правильно думает, средоточие гегелевской логики, внутри которой было обнаружено множество изъянов.

Предприняв сначала исторический экскурс, автор обращается к Аристотелю с его десятью категориями; он не соглашается с Кантом в том, что Аристотель, выбирая их «наугад», считал их только «категориями смысла» (логического смысла).

Тренделенбург усматривает противоречие Канта в том, что, вопреки своим заявлениям, в каждой из 4-х групп 12-ти кантовских категорий мы всегда отыщем одну такую, которая взята не «из смысла», а из «опыта». «Единичность в количестве, реальность в качестве, насущность в модальности даются нам именно каждым созерцаемым предметом»<sup>261</sup>, т.е. возникают из опыта, а не простого осмысления содержания мышления. Так, от уже перечисленных категорий отличаются категории множества и совокупности, отрицания и ограничения, возможности и необходимости. «В то время как последние возникают только в различающем и объединяющем мышлении, первые черпают всю свою ясность из созерцания, непосредственно постигающего то, что уже имеется налицо»<sup>262</sup>. Опять, как мы видим, Тренделенбург противопоставляет мышление (понятие) и созерцание, вновь, следовательно, утверждает последнее в качестве аналога бытия самого по себе.

Чтобы избежать искусственности при составлении таблицы категорий, Тренделенбург рекомендует, как и в других случаях, отправляться от движения — именно в нем заложены основы всего, из него получены пространство и время и должны быть сформированы также все категории. VIII раздел I тома «Логических исследований» так и называется: «Реальные категории из движения». Как они возникают?

Обращаясь вновь к Аристотелю (у которого их 10: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, движение, положение, страдание и обладание), Тренделенбург перечисляет их так: где? когда? положение, определенность, иметь, страдать, действовать и т.д. Немецкий мыслитель думает, что вряд ли будет правильным мнение об их произвольном выборе. Нет, они возникают из движения — точно так же, как из движения образуются кантовские пространство и время.



В этой связи совершенно понятным становится то, для чего Канту требуется схема — чтобы сделать замкнутые в себе, априорные, категории приложимыми к миру опыта.

Гегель обосновывает мысль о развивающемся из самого себя чистом мышлении; различные характеристики этого процесса он и называет категориями. Но здесь возникает старый вопрос: как «прилагать» характеристики мышления к бытию? — У Канта был разработан схематизм, у Гегеля его нет; поэтому можно говорить о некоем парадоксе: «Чистое мышление, порождающее своим движением все категории, есть высшее единство, которому противоположность эта (между категориями смысла и созерцания — *Т.Д.*) еще неизвестна. Вместе с этим отпадает, конечно, вопрос о том, откуда берется право прилагать категории мысли к бытию. Так как чистая мысль порождает внутренние определения бытия своим собственным движением и так как каждая ее ступень обозначает в той же мере метафизическое начало, в какой и логическое развитие, то выходит, что категории прирождены вещам, как душа, в них царящая; а тогда о внешнем применении категорий не может быть и речи. Если Канту хватает необходимого *выведения* категорий, то саморазвитие чистой мысли должно вполне удовлетворять этому требованию. Так смотрит на дело Гегель»<sup>263</sup>. Приходится, однако, говорит Тренделенбург, усомниться в гегелевской правоте, ибо человеческое мышление — не божественная мысль и облекается с самого начала в созерцание; но у Гегеля созерцание «снимается», хотя «мы при этом указали, что в ходе чистой диалектики втихомолку участвует (отвергнутое ею) созерцание»<sup>264</sup>. Истина же, согласно Тренделенбургу, состоит в том, что надо «вывести категории из движения» — «она указана нам всем ходом наших исследований»<sup>265</sup>.

Но ведь, по Тренделенбургу, движение существует в объективной и субъективной формах; то, что вытекает из объективного движения, это категории реальные; другие — категории смысла. «Таким образом, — пишет Тренделенбург, — разрешен уже сам собой старый вопрос, по какому праву прилагаем мы к вещам категории. Ответ заключается в коренном нашем начале. Движение потому и есть источник развития, что оно настолько же сила мысли, насколько создатель сущего. Властвуя над двумя мирами — духовным и внешним — оно опосредует их. Движение как творец образов (обликов — Gestalt) есть реальная мощь мысли, как животворная сила массы — идеальный признак насущности»<sup>266</sup>.

В последнем высказывании мы уже наталкиваемся на некоторую логическую трудность, не замеченную Тренделенбургом. Дело касается объективности движения. Как мы помним, все доказательство истинности наших знаний основывалось в системе Тренделенбурга на соответствии априорного (субъективного) и объективного движения, хотя множество других высказываний как будто свидетельствует о прямо противоположном, т.е. о том, что субъективное движение не зависит от объективного и существует само по себе.

Тренделенбург не замечает данного несоответствия, точно так же, как он не замечал его раньше в случае рассмотрения отношения созерцания и мышления. С одной стороны, созерцание *вначале* входит в мышление, *внося* с собой предмет, бытие; с другой стороны, мышление *сначала* созидает предмет, а *затем выносит* его в сферу созерцания. Для Тренделенбурга различие это не имеет большого значения (хотя на самом деле — имеет); для него достаточно вообще противопоставленности созерцания и мышления.

Так же и в данном случае: хотя, опять-таки, из различия подходов следует, с одной стороны, что мышление первоначально выводит категории из воспроизво-

дящего движения мысли, проецируя их затем во-вне; с другой же стороны, воздействуя на мысль извне, предметы, благодаря созерцанию, проецируют свои важнейшие свойства на мышление, обуславливая возникновение категориального строя. Так Тренделенбург убежден в том, что «необходимо отыскать в духе такую основную деятельность, которая порождает бы, воспринимала, производила и воспроизводила, и в порождениях своих сама становилась предметом наблюдения и различения. В ней и должен находиться источник категорий»<sup>267</sup>. В то же время категории — это «постоянные нормы объектов, входящие в мышление наблюдения чего-то сущего и объективно происходящего»<sup>268</sup>.

Но, повторяем, это противоречие Тренделенбурга не волнует, и можно объяснить почему: для Нового времени признание двух независимых субстанций было важным принципом философствования и гносеологического противостояния. Декарт и Кант — один из полюсов такого философствования, Лейбниц и Гегель — другой. В своих рассуждениях Тренделенбург склоняется скорее в сторону первого; дуализм Канта его не страшит, и в ряде случаев, как мы видели, он просто не замечает противоречия. Потому что главным для него является производность категорий от движения вообще. «И если из созерцания движения и его созданий возникнут у нас категории, то это не произвольно выбранные опоры мысли, но само внутреннее ее существо, не кажущийся отблеск, падающий от субъекта на предметы, но собственное жизненное дело их самих»<sup>269</sup>, — читаем мы в «Логических исследованиях». Но несколькими строками ниже натываемся на совсем другое изречение: «Мышление, будучи самосознанием, способно наблюдать себя в движении; оно знает, что делает и видит, что сделано. И вот, когда наблюдает оно движение, его порождения и соотношения, тут возникают перед ним категории (правда, как постоянные нормы

наблюдаемого объекта — *Т.Д.*); необходимо отыскать в духе (! — *Т.Д.*) такую основную деятельность, которая бы порождала и воспринимала, производила и воспроизводила, и в порождениях своих сама становилась предметом наблюдения и различения. В ней и должен быть источник категорий»<sup>270</sup>.

Итак, движение лежит в основе категориальной системы. Отношение *порождающей* деятельности и *порожденной* дает понятие действующей причины — и это понятие в таблице категорий Тренделенбурга имеет столь же важное значение, как и понятие цели. Только исходя из движения понимаем мы, как нечто может выделиться в виде действия: «Причина ведь причина только потому, что она переходит в действие»<sup>271</sup>.

Здесь Тренделенбург касается и юмовского эмпиризма, подчеркивая, что за время «хвататься» здесь нельзя (несмотря на то, что оно, конечно, присутствует), — надо «браться» за движение.

Далее, в вещах, образованных движением, находим мы форму и материю; то, что называют вещью, в философии обычно звучит как субстанция, нечто самобытное и основанное на себе самом, а не на другом. С созерцанием пространства и времени, с растянутой во времени фигуры, обладающей величиной, вступаем мы в сферу количества и т.д.

Мы не будем подробно рассматривать выведение Тренделенбургом всех категорий: его таблица, может быть, и довольно искусственна, но основывается на едином начале — на движении. И нельзя не отдать должное логической последовательности немецкого исследователя, хотя, конечно, в стремлении построить систему категорий он шел вслед за Гегелем. Нас будет интересовать лишь одна из категорий — категория цели. Она особенно интересует Тренделенбурга постольку, поскольку имеет отношение и к деятельности человека, и к телеологии вообще.

Целесообразность наблюдается не только в живых организмах, но и в минералах: «...Уже Кант показал, — пишет немецкий философ, — что во всех геометрических фигурах обнаруживается разнovidнейшая целесообразность»<sup>272</sup> (Тренделенбург ссылается здесь на «Критику способности суждения», т.е. уже на телеологическое суждение). Что же означают категории цели, целесообразности?

### **§ 6. Категория цели и ее значение для правильного понимания соотношения мышления и бытия**

Целесообразность, цель — одно из важнейших свойств бытия, — утверждает Тренделенбург. Целесообразность характеризует отношения всех природных вещей, хотя в то же время каждая вещь (или предмет) должна быть целостной, ибо обрывком целого она кажется только при причинном подходе (когда одна вещь является причиной другой, и только их бесконечность, оборванная произвольно, предстает как целое). Точнее: при механическом движении части порождают целое; в органическом же мире, «где управляет цель, там отношение становится обратным: ...целое, требуемое [поставленной ранее] задачей, с самого начала мыслится осуществленным, а затем спрашивают — как возможно [его] осуществление? ...части определяются из целого. Последнее предшествует первым...»<sup>273</sup>.

Тренделенбург приводит примеры, свидетельствующие о том, что все в окружающем нас мире построено не только по принципу причинности, но и по принципу целесообразности, связанной с отношением целого — частей. Кювье, позволивший нам разглядеть архитектуру природы (да и Гете), «обрисовал... это

таинственное согласие частей, возникающее в животном и определяющее целое»<sup>274</sup>. Это заставляет нас предположить некую цель.

Тут может возникнуть вопрос к Тренделенбургу: откуда же возникает важное понятие цели, если оно не вытекает из движения, в чем неожиданно признается сам автор; об этом говорят его слова: «...для совокупной области нашего опыта недостаточно категорий, вытекающих из движения. В созерцании последнего господствует ведь производящая причина; в указанных же примерах явно противостоит ей не исследованное еще нами понятие, *цель*»<sup>275</sup>.

На первый взгляд сказанное кажется странным — ведь в I томе своих «Логических исследований» автор заявил, что все категории происходят из движения. Теперь же цель признается как будто независимой от него. Причина подобного отступления в том, что движение прежде рассматривалось Тренделенбургом преимущественно как механическое, в понимании которого господствует производящая причина, и цели здесь нет места. Впоследствии мы все же увидим, что и цель обусловлена движением, но только движением, точнее, деятельностью духа, причем даже не человеческого, но Духа с большой буквы. Таким образом, мы убеждаемся, с одной стороны, в недостаточности, с точки зрения Тренделенбурга, механистического подхода к вещам, а, с другой стороны, в том, что цель пронизывает все явления и органического, и даже неорганического, мира; с третьей же стороны, что цель является воплощением божественного промысла в мире. Во всем этом следует видеть как признание Тренделенбургом ограниченности механицизма, так и склонность его к своеобразной теологической трактовке. Но самое важное это то, что цель является характеристикой бытия самого по себе.

Цель появляется для нашего автора в познании там, где налицо множественность и различие, от которых можно прийти к целому; в нем цель и воплощается.

Что касается неорганической жизни, то там целое предстает как некий «обрывок» — возьмем, например, прямую линию: она рождается из движения точек, и мы обрываем в произвольном месте их совокупность, чтобы получить линию. При этом важно учесть и то обстоятельство, что части существуют здесь прежде целого, и последнее появляется в результате их механического соединения. Иное дело — в органической жизни, и совсем иное — в человеческой. Но приглядимся к доводам самого мыслителя. Сначала о природе, живой и неживой.

По Тренделенбургу, наличие цели вытекает, во-первых, из наличия в мире природы множества; во-вторых, из наличия противоречия (например, полов); в-третьих, из наличия отношения; в-четвертых, из присутствия самостоятельной определенности (целого).

Так если мы подходим к субстанции с позиций цели, то она выступает как замкнутая на себя; прямая и круг могут, конечно, существовать сами по себе, каждый раз как целое, но, соотносясь друг с другом для решения какой-либо геометрической задачи, они оказываются частями нового целого. Живой же организм с самого начала расчленен, в нем всегда господствует цель.

Однако даже и в механическом движении можно отыскать цель, но, как уже говорилось, она вытекает здесь как будто из частей, тогда как органическая природа показывает нам примеры обратного соотношения.

Во всяком случае, выход Тренделенбурга за границу механицизма совершенно ясно виден: «Понятия действующей причины сами обнаруживают свою недостаточность; там, где признаются лишь они одни (части — *Т.Д.*), там величайшие творения природы остаются непостижимым чудом»<sup>276</sup>. «Обычная точка зрения здравого смысла, действующая причина, оказывается во всем рассматриваемом нами вопросе совершенно бессильною»<sup>277</sup>. Автор осознает, что в понятии цели временной

порядок совершенно обратен тому, который существует в механике вследствие того, что цель внедряется в причинное движение.

В анализируемом тексте в связи с этим видна некоторая неувязка: цель появляется там, где налицо самостоятельное целое, вместе с тем цель есть там, где имеется отношение множества и единого. Разгадка кроется отчасти в обращении к свободному мышлению, которое замкнуто не только на прошлое и настоящее, но и на будущее и, таким образом, открывает цели и соотносит их со средствами.

В природе, полагает Тренделенбург, действует бессознательная причина, но напрасно думают, что, назвав ее так, мы решили загадку; напротив, она еще больше усложнилась — без понятия цели мы не поймем природу. Тренделенбург склоняется к выводу, что цель не остается внешней к причинным явлениям, а пронизывает их изнутри так же, как мысль не остается внешней бытию, а пронизывает его (заряжая целью). «Это соприкосновение цели с силой (движущей силой-причиной — *Т.Д.*), мышления с бытием есть, таким образом, настолько же простой насущный факт, насколько и необходимое предположение для настоящего понимания»<sup>278</sup>. «Пусть кажется сначала, что деятельна лишь одна действующая причина, так как развитие как будто осуществляется подобно слепому движению; но развитие совершается ведь и изнутри и упорно отстаивает цель... Где ни появляется цель, везде она требует деятельности, потому что покой — чисто страдательное состояние и в этом своем качестве неизбежно подчиняется действующей причине»<sup>279</sup>. Видеть, ходить, слушать, порождать — все это виды деятельности, проявляющиеся в органах тела как цели; и если все эти виды деятельности соединяются воедино, то и вся жизнь предстает как деятельность. Но в этом случае мы видим, что



движение носит завершённый и полный характер (а не исходный и неполный, как в случае причинно-следственного действия).

Тренделенбург верен себе: для него мыслительное движение соответствует природному, поэтому цель существует и субъективно, и объективно. И надо заметить вновь, что объективность здесь не кантовского, а подлинно объективного плана. Движение господствует во всем мире, в этом вопросе Тренделенбург отличается как от Канта, так и от Гегеля, повторяя свою излюбленную мысль о всеобщем движении, но его приверженность идеализму сказывается в том, что все же для него мысленное движение в большинстве случаев — первичное: «Где появляется цель, там мы различаем идеальный элемент мысли, — пишет он, — это то, что Платон называл божественным в вещах, есть также реальный элемент, средство, сила действующей причины, — то, что он называл необходимым. Мы различаем обе стороны, но они едины и соприкасаются по своей сущности. Цель, силою противостоящей причине, достигает своей действительности, а действующая причина, благодаря цели, достигает своей истины. Целое образуется здесь прежде частей. Действие прежде причины. Это — обращение временной череды...»<sup>280</sup>. «Цель в природе действительна..., и в основе самих вещей лежит цель»<sup>281</sup>.

Специально останавливает свое внимание Тренделенбург и на представлениях Канта о цели. Его пояснения относительно того, что для Канта «целевое» рассмотрение действительности представляет собой рассмотрение по принципу *als ob* — как будто вся эмпирическая действительность организована по какому-то плану высшего разума, откуда и возникают цели — свидетельствуют о том, что он почти согласен с Кантом. Цель лежит в основании вещей, но «заимствована она... из нас самих; она не что иное, как аналогия, как

руководящая нить для расширения естествознания на основании нового начала. ...Поэтому целесообразность природы оказывается только субъективным началом разума, так как она служит нормою для человеческого рассудка, но ровно ничего не определяет относительно природы самих вещей»<sup>282</sup>. Так — по Канту; Тренделенбург вновь подчеркивает, что цель для Канта лишь субъективна: ведь «содержись цель как-нибудь в самих вещах..., тогда вместе с познанием мира была бы познана и вещь сама по себе, и упал бы покров с этого божественного лика, так тщательно таимого от глаз»<sup>283</sup>. По этому вопросу немецкий мыслитель высказывает великому немецкому философу те же упреки, что и раньше по поводу пространства и времени: «Субъективностью и объективностью выражаются ведь только отношения, а потому нельзя раздваивать царство всякой возможности таким образом, чтобы субъективное не было уже объективным, и наоборот... Субъективность происхождения (вот она, первичность субъективного начала! — *Т.Д.*) отнюдь не довод против объективности значения»<sup>284</sup>. Если бы «цель» не имела объективного смысла, настаивает Тренделенбург, то мы знали бы только наш собственный порядок, а не порядок мира вещей.

Гегеля же автор «Логических исследований» обвиняет в том, что для него цель в конечном счете растворяется в идее и, далее, понятия цели и средства отождествляются; здесь, по мысли автора «Логических исследований», во-первых, осуществляется непонятное ни для кого отождествление, которое, во-вторых, опирается на «бесконечный прогресс», т.е. дурную бесконечность. «Тождественность эта не реальная, а лишь логическая, придуманная внешним образом..., цель и средство могут реально отождествляться только в безусловном целом, а это последнее понятие не порождается, да и не обуславливается первым. Нескончаемый прогресс также очень мало значит; в нем нигде не видно прямой

необходимости закручивать поступательную череду целей в непрерывный кругооборот; а это было бы здесь всего важнее»<sup>285</sup>.

Раскритиковав Канта и Гегеля (а заодно Платона и Аристотеля) по вопросу целесообразности, Тренделенбург высказывает свой собственный взгляд, очень похожий на истолкование им пространства и времени — и как априорных, и как подлинно объективных. Точно так же, как пространство и время, будучи априорными, в то же время присущи и самому бытию, целесообразность также присуща бытию — это еще одна важная его характеристика наряду с другими. При этом, подчеркиваем, речь идет о бытии самом по себе.

Разумеется, понятие цели, по мнению Тренделенбурга, труднее поддается истолкованию, нежели причинно-обусловленное действие, которое понимается непосредственно, в то время как цель — только через отношение к опыту. Но, начав рассуждать о цели, мы на самом деле предполагаем данным весь физический мир, к которому она относится. Как это доказывается?

Изучая какой-нибудь природный объект, мы должны присоединять понятие цели к понятию причины: «Где действующая причина берется чисто и единственно лишь сама по себе, там мысль есть только копия, только изображение чуждой для нее деятельности. Но как только осветится она целью, тогда и действующая причина делается осмысленной»<sup>286</sup>. Причина и цель — две взаимосвязанные стороны действительности, заключает автор.

Здесь Тренделенбург полемизирует со Спинозой, для которого существует одна лишь необходимость: Спинозе понятие цели неведомо, а без нее «вся радость познания есть лишь одна утеха собственною мощью и хитростью, которые, по крайней мере, мысленно, в состоянии овладеть беспощадною силой действующей причины». Тогда остается «одно холодное признание необходимости без жизни и любви»<sup>287</sup>.

Но, по Тренделенбургу, не напрасно ищем мы цель: к ней прибегают тогда, когда невозможным становится толкование «из действующей причины» (т.е. в рамках механицизма — *Т.Д.*)<sup>288</sup>. Цель пронизывает, как мы отметили, и причинно-следственное движение; она поднимается на более высокую ступень в органической природе, и так проникает она в науки «как второе первичное, второе а priori (первым были пространство и время)»<sup>289</sup>. Именно поэтому мы говорим о том, что задачи математики да и все проблемы науки и техники суть свободные порождения духа. Это то самое априорное, которое, согласно Тренделенбургу, начинаясь в мысли, заканчивается в самих вещах.

Отвечая на вопрос, что же заставляет дух покинуть путь действующей причины и что является гарантией того, что цель принадлежит вещам самим по себе, Тренделенбург обращается вновь к движению, но уже — к движению духа, проникающего в материю: «Если последнее (движение духа — *Т.Д.*) было первичною деятельностью духа, то, конечно, вошло оно и в созерцаемую нами цель»<sup>290</sup>. «В основе самих вещей лежит мысль, направляющая их силы и руководящая ими»<sup>291</sup>.

Но как все же «цель возникает в бытии?»<sup>292</sup>. — Что касается человеческих созданий, то здесь все ясно; но не совсем ясно относительно естественных явлений. Поэтому и закрадывается в наше познание скептицизм, однако, как думает Тренделенбург, мы можем удивляться наличию в природе целей, но не можем сомневаться в них. Внимательное исследование убеждает в том, что идеальное движение преобразует материальное (даже и в механических целых, как мы помним). В конечном счете цель — «сам Промысел», потому что она внедряется во все существующее, но не подчиняет его себе в виде Рока. А просто представляет собой высшее понятие, преобразующее низшие (например, причину). Она есть первоначально, все остальное вытекает из нее, хотя

для нас, людей, ближе и понятнее причинное объяснение. В человеке цель действует совместно с его волей, воплощаясь как в различные целесообразные действия, так и в нравственные поступки.

Подытоживая свой взгляд на категории, Тренделенбург заключает: «Исконный смысл учения о категориях именно тот, чтобы отыскать основные понятия, дающие опору и свет посреди пестрого хаоса наших представлений; а со времен Канта новой задачей стало различить в них то, что, собственно, идет от духа и что из опыта, *апостериорное* и *априорное*. И то, и другое пытались мы показать в развитии реальных категорий из движения и в переосмыслении их посредством понятия цели»<sup>293</sup>. Попутно отпустив в адрес Гегеля еще одно критическое замечание по поводу триады и заявив, что при нахождении категорий лично он не гонится ни за симметрией, ни за триадичностью, Тренделенбург заканчивает раздел о цели.

Для нашей темы большое значение имеет тот вывод, что категории — это свойства бытия самого по себе. Даже будучи изначально априорной формой, даже вытекая из первичного Духа, цель внедряется в бытие, понять которое можно теперь и через нее.

Итак, объективными характеристиками бытия признаются: пространство, время, движение, цель. Другие категории мы здесь рассматривать не будем, а сосредоточим все свое внимание на одном из важнейших, как нам кажется, разделов тренделенбургской логики — на учении о суждении, потому что именно здесь ясно вырисовывается необходимость *бытия самого по себе*, его объективный — в подлинном значении слова — смысл.

## § 7. Функции неполного суждения в обосновании автономии бытия

Интереснее всего обоснование автономии бытия происходит, как нам кажется, в третьем разделе «Логических исследований», в учении о суждении. К анализу логических форм мышления — понятия, суждения и умозаключения — немецкий мыслитель обращается постольку, поскольку для него важно выяснить, какая из них главная. Именно с ее помощью, как он думает, осуществляется постижение бытия. Какая же главная? — этот вопрос для Тренделенбурга совсем не праздный.

Еще раз напомним, что общей для мышления и бытия основой была деятельность (движение); она начало всего и абсолютное первоначало. И тем не менее эта, казалось бы, само собой разумеющаяся истина открывается, по мысли Тренделенбурга, только вдумчивому философу. На первый взгляд, напротив, кажется, что первичны сами вещи. Ведь когда мы составляем знание о вещах, мы судим о них: в суждениях раскрываются их свойства, и так мы получаем знание. Следует заметить, далее, что в суждениях мы различаем подлежащее и сказуемое, первое из которых можно считать характеристикой вещей в качестве субстанций, в сказуемом же за свойством скрывается как раз понятие основной, существенной деятельности, порождающей эту вещь. Сказанное — достаточно банальная истина. Но Тренделенбург поднимает вопрос о необычном типе суждений — так называемом неполном суждении («светает», «дойдет»). Точнее: здесь нет еще предмета деятельности в виде законченной *вещи*, а налицо только процесс ее созидания. Смысл такой первоначальной синкретической деятельности и открывается в неполном суждении. Когда мы думаем и говорим о незавершенности процесса, поясняет Тренделенбург, вещь еще не образовалась. Объективная деятельность здесь еще

не противостоит вещи, а — как процесс ее созидания — совпадает с ней. В таком суждении нет еще подлежащего, а есть только сказуемое, или, лучше: налицо лишь одна предикативная форма (коль скоро речь идет о грамматической части предложения). «Язык представляет нам это (данную логическую ситуацию — *Т.Д.*) в безличных глаголах, например: морозит, парит, светает и т.д. Деятельность эта принимается в мысли за первичную, т.к. в суждении ничего не говорится о том, откуда, собственно, она проистекает. В этих суждениях и следует искать зерно последующей структуры»<sup>294</sup>.

На протяжении многих страниц Тренделенбург заостряет внимание на своем предположении о ведущей роли неполного суждения. Именно оно, по его мнению, является главной формой мысли, обеспечивающей познание мира. Он настаивает на том, что до тех пор, пока мы размышляем, не приходя еще ни к какому выводу (не связывая, следовательно, воспроизводящую деятельность мышления с созданными мысленно предметами), мышление носит краткий, глагольный, предикативный характер.

Поэтому было совершенно неверно, считает Тренделенбург, определять суждение либо как простое соотношение между понятиями (которые по сравнению с ним как будто исходны), либо через раскрытие содержания понятия (которое опять-таки исходно). Нет, суждение — причем именно в его краткой форме — есть собственная логическая форма мышления; в нем, как в почке, скрыта сама его суть. Желая полнее и всесторонне обосновать свою гипотезу, Тренделенбург обращается и к филогенезу, и к онтогенезу; ему кажется, например, что история языкознания свидетельствует о первичности глагольных форм. Так, в индусском и германском языках слово «облако» первоначально обозначало нечто светящееся; «земля» была тем, что носит в себе; «рука» — тем, что производит. Это говорит в пользу

того, что готовому знанию предшествует суждение типа «светится», «носится», «делается» или «хватается». «Здесь-то этимологические изыскания могли бы оказать логике истинную помощь. Важнее всего был бы вопрос о том, действительно ли корни слов — глаголы»<sup>295</sup>. Потому что корни глаголов есть некоторые колеблющиеся образования, не сросшиеся ни с какой частью речи. И одному лишь глаголу присущ «акт синтеза» в качестве грамматической функции; «...остальные слова предложения лишь колеблются в представлении без глагола. Его энергия вводит мыслимое в связь с действительностью»<sup>296</sup>. «Начатки языка, вероятно, лежат в глаголах, но только в том случае, если последние представлены в суждении»<sup>297</sup>.

Первые слова ребенка также не являются простыми именами: дети очень чутко, как думает Тренделенбург, выделяют в качестве репрезентанта целого предложения как раз то слово, на которое падает смысловое ударение, и, как правило, это сказуемое. Дети выговаривают только одно это слово, но именно благодаря ему суждение тем не менее обозначено достаточно четко. «...в науке всякому понятию предшествует суждение или даже целый ряд суждений, в котором первое находит и свою гарантию, и свой внутренний порядок. Для геометрии круг, параллелограмм и т.д. не имеют ровно никакого значения, пока они не определены логически и не построены реально. Целостное суждение о системе Коперника должно быть уже известно, прежде чем смогут появиться такие понятия, как земной путь, афелий, перигелий и т.п.»<sup>298</sup>.

Уже упоминалось о том, что желание выяснить, какая логическая форма является главной, определено желанием Тренделенбурга понять суть мышления. Вокруг этого переплетаются разные, но тесно связанные между собой проблемы.



Прежде всего это проблема получения нового знания. На решение претендует общая, или формальная, логика, предлагая свой путь в форме силлогизма. Но для философа, согласно Тренделенбургу, ориентирующегося на содержательную логику, скоро становится очевидно, что силлогистические претензии несостоятельны: ведь в выводах раскрывается то знание, которое было скрыто и свернуто в посылках, но тем не менее уже содержалось в них. Нового здесь нет, напротив, правильнее было бы говорить о некоторой тавтологичности заключения. Кроме того, вывод по типу «если..., то» оставляет неопределенным ответ на вопрос, а верно ли само «если», т.е. верны ли те посылки, из которых делаются выводы, правильные по форме.

Итак, умозаключение не способно дать новое знание; но, может быть, на это способно понятие? — Действительно, в понятии всегда содержится знание о различных предметах, о различных исторических значениях одного и того же предмета, иными словами, можно предположить, что и возникает, и расширяется знание посредством понятия. Достигается это как будто благодаря тому, что в понятии раскрывается сущность предмета. Но тождественно ли проникновение в сущность знанию о самом предмете? Причем имеется в виду новое знание. И что выражается в понятии: сущность предмета или понятие о нем? Ведь, согласно Гегелю, например, движение мысли переходит от понятия бытия к понятию его сущности и, далее, к понятию понятия, или же: от бытия к сущности и к понятию. Мы помним, однако, тренделенбургову критику Гегеля: действительного движения и развития в его системе нет и быть не может, потому что нет реального противоречия между мышлением и бытием, нет противоречия внутри понятия — там отсутствует созерцание. Поэтому у Гегеля речь фактически идет только о разворачивании понятия, а не о его развитии, не о его созидающем движе-

нии. В гегелевском понятии есть только понятие, но нет бытия. Или: несмотря на то, что гегелевское понятие как будто структурировано, такое структурирование — не то же самое, что расщепление, связанное с существованием внутреннего противоречия в понятии. Так как расщепление отсутствует (поскольку созерцание «снимается» в понятии), то диалектика понятия не может содержать момент возникновения и развития знания.

Не касается этой проблемы и формальная логика, для которой образование понятия тождественно отвлечению существенных признаков, причем всегда так, что объем, как известно, находится в обратном отношении к содержанию понятия. На этом пути непрерывного обеднения содержания решить задачу обогащения, развития знания, конечно, нельзя. К тому же непонятно, каким образом следует исходить из предлагаемого формальной логикой, но в действительности весьма туманного представления о соединении в понятии различных существенных признаков предмета. Что считать существенным и как соединить различные моменты? — Тренделенбург сомневается в истинности формально-логического решения: «Если А положить равным В+С+Д (это — различные признаки — *Т.Д.*), то из этого тезиса, как из уравнения, не может следовать ничего насчет непосредственного отношения между А, В, С и Д и т.д. Потому что как же не сбить с рук А, в котором они связаны? А если мы устраним его, тогда ничего не будем знать об их связи»<sup>299</sup>. «Кроме того, при ближайшей проверке возникает вопрос, откуда взялось понятие *возможного* соединения. Далее мы увидим, постижима ли вообще эта возможность из одного формального мышления»<sup>300</sup>.

Разумеется, Тренделенбург убежден в том, что это невозможно, да и вообще нельзя присоединять признаки, не имея предварительного представления о целостном предмете: «Признаки, различаемые нами в понятии, всегда имеют между собой своеобразную, особен-

ную связь. Органическая эта связь, очевидная из переливающейся жизни целого, в представлении об одном сложном подборе, распадается, превращаясь просто в совокупность внешних, безразличных друг для друга частей»<sup>301</sup>.

Таким образом, понятие (ни с позиции Гегеля, ни с позиции формальной логики) также не представляет нам возможности объяснить процесс возникновения нового знания. Не это ли заставляет Тренделенбурга отвернуться от понятия и перейти к суждению, тем более что суждению отдавал предпочтение столь любимый Тренделенбургом Кант? Ведь именно Кант разделил суждения на аналитические и синтетические суждения а priori как раз с целью выяснить возможность расширения знания.

Однако Тренделенбург не принимает и кантовского решения: он, в частности, не может согласиться со столь строгим делением суждений на аналитические и синтетические; например, то, что прямая — это кратчайшее расстояние между двумя точками, на самом деле уже содержится в исходном понятии прямой линии. Для понимания этого не нужно никакого созерцания и никакого расширения знания. Далее, то, что сумма пяти и семи составляет двенадцать, также аналитически следует из принципов десятичной системы исчисления. И тем не менее — и в том, и в другом случае знание расширяется, и в том, и в другом случае присутствует созерцание, т.е. оба эти суждения одновременно и синтетические, потому что для определения прямой линии требуется дополнительное знание о пространстве, а для получения суммы — дополнительное знание о десятичной системе. «И вообще: для чего мы судим? Разве для того, чтобы лишний раз высказать то, что уже известно, что и так мыслится в подлежащем? — Нет, напротив, скрытое, затаенное в суждении раскрывается в сказуемом как нечто новое, и весь интерес суждения со-

стоит в том, чтобы уму предстало нечто, чего не было бы еще в представлении о подлежащем. Поэтому всякое уяснение есть расширение познания, и всякое разложение, всякий анализ — мысленное построение»<sup>302</sup>.

Итак, как думает Тренделенбург, суждение является той логической формой, в которой знание и рождается, и расширяется. Но все же не любое суждение. Кант ошибся, выбрав для этой цели полное суждение: по убеждению Тренделенбурга, знание расширяется благодаря тем самым неполным суждениям, о которых мы уже говорили. «Морозит, светает, холодает» — именно в этих колеблющихся сказуемых-действиях образуются понятия-субстанции — мороз, свет, холод. «Из неполных суждений, представляющих одну лишь деятельность, или синтезирующих бытие с деятельностью воедино, выводятся понятия, которыми обосновываются новые суждения»<sup>303</sup>.

В последующих словах Тренделенбурга раскрывается то, как он понял суть мышления и характер связи различных логических форм: «Итак, первым будет именно зародыш суждения (например, светает). Отливаясь в понятие (например, свет), зародыш этот обосновывает собой полное суждение (например, свет усиливается отражением), а полное суждение охватывает полученный с его помощью избыток знания в новое понятие (светоотражатель, рефлектор). Так множатся и разнообразятся логические процессы и, взаимно оплодотворяясь, они порождают все определенные логические структуры»<sup>304</sup>. Тренделенбург категорически настаивает: только неполное суждение является источником знания. Результат знания воплощен в понятии, поэтому можно считать понятие «готовой» субстанциональной формой. Сам же процесс формирования субстанции — деятельность, выраженная посредством неполного суждения. Она исток всякого знания, источник расширения знания и причина образования понятия.

Из неполного суждения возникает понятие, которое потом преобразуется в полное суждение и т.д., до тех пор, пока, взаимодействуя друг с другом и друг друга обосновывая, суждение и понятие не породят многообразных и богатых представлений о мире; но начало всегда лежит в суждении, в неполном суждении.

Как видим, Тренделенбург дает совершенно оригинальное решение проблемы; мы не находим подобного решения ни у кого из философов прошлого.

Правда, любопытно, что уже в XX столетии знаменитый русский психолог Л.С.Выготский, объясняя процесс формирования мышления, также обращается к предикативным формам. Сопоставление некоторых мыслей Тренделенбурга и Выготского, может, как нам представляется, пролить свет на понимание Тренделенбургом знания как знания о бытии.

Различая внутреннюю, внешнюю и письменную речь, Выготский обращает внимание на то, что функционирование внутренней речи, т.е. речи «для себя», когда человек как бы беседует с самим собой и потому не нуждается ни в детальном разъяснении, ни даже в назывании многих слов, тяготеет к предикативности: «...эгоцентрическая (внутренняя — *Т.Д.*) речь по мере своего развития обнаруживает не простую тенденцию к сокращению и опусканию слов, не простой переход к телеграфному стилю, но совершенно своеобразную тенденцию к сокращению фразы и предложения в направлении сохранения сказуемого и относящихся к нему частей предложения за счет опускания подлежащего и относящихся к нему слов»<sup>305</sup>. Так что мы вообще «должны предположить чистую и абсолютную предикативность как основную синтаксическую форму внутренней речи»<sup>306</sup>. Далее Выготский объясняет, что чистая предикативность возникает тогда, когда подлежащее подразумевается; такое может произойти и во внешней речи, но для внутренней это отличительный признак,

который проявляется не в исключительных случаях, но всегда. «Предикативность является основной и единственной формой внутренней речи, которая вся состоит, с психологической точки зрения, из одних сказуемых, и притом мы здесь встречаемся не с относительным сохранением сказуемого за счет сокращения подлежащего, а с абсолютной предикативностью»<sup>307</sup>. Почему же речь «для себя» так меняется синтаксически? Выготский дает этому факту очень интересное объяснение. Анализируя результаты множества филологических изысканий, он приходит к выводу о том, что соединяющиеся в каком-либо слове смысл и значение не совпадают. Значение представляет собой лишь одну из зон того смысла, который слово приобретает в контексте вполне определенной речи: значение — это неподвижный и неизменный момент, который остается устойчивым при всех изменениях смысла в различном контексте. Смысл же, напротив, есть динамическое, текучее, сложное образование. Например, слово «попляши» в басне Крылова «Стрекоза и муравей», о чем упоминалось в начале книги, имеет совсем иной смысл, чем его узкое значение, обозначая здесь: «веселись и погибни». Фактически зона смысла бесконечна.

Выготский подчеркивает, что обогащение и развитие смысла происходит именно во внутренней речи, т.е. благодаря предикатам. «Во внутренней речи, — пишет он, — ...превалирование смысла над значением, фразы над словом, всего контекста над фразой является не исключением, но постоянным правилом»<sup>308</sup>. Именно по этой причине здесь преобладает предикативность, воплощающая в себе процесс изменчивости и текучести. Это означает, что, по мнению Выготского, во внутренней речи происходит развитие мышления, обогащение смысла, который затем передается другим людям посредством внешней речи, где наличествует уже совсем другая семантика (главную роль приобретает подлежа-

щее). Выготский подмечает, как видим, тесную связь мышления и речи, мысли и слова в их рождении и взаимном порождении.

Тренделенбурга интересует, казалось бы, другая проблема: проблема соотношения логических форм мышления, прежде всего понятия и суждения; однако за его обращением к грамматике и вниманием к предикативным формам на самом деле скрывается поиск источника знания, или источника того движения, результат которого представлен в понятии. Такое движение не совпадает с понятием, оно воплощено в суждении и есть поэтому нечто внепонятийное. А не-понятийным, не-понятым в конечном счете может быть только бытие. В суждении, таким образом, надо искать отпечатки, следы бытия, а логические исследования непременно должны включать анализ суждений как такой логической структуры, благодаря которой осуществляется обоснование бытия.

Итак, созерцание и неполное суждение — две формы познания, неразрывно связанные с самим бытием. Тренделенбург изложил свое кредо: по своей сути оно созвучно логическим требованиям конца XX века. Тем не менее предлагаемые нами сегодня решения отличаются от тренделенбургских. В первую очередь это касается суждения. Почему Тренделенбург обращается к суждению, мы уже выяснили; обратим внимание еще на одну интересную деталь в его рассуждениях: Тренделенбург ведь не сомневается в том, что знание о предмете выражено в понятии, но образование самого понятия зависит от суждения. Не в самом понятии, следовательно, заключены истоки его формирования, а в некоей иной логической сфере. Тренделенбург имеет в виду как бы два различных способа понимания: одно сводится к понятию и представляет собой познание (точнее — знание); другое может быть охарактеризовано как понимание, дающее исток, начало познанию, но со-

впадающее с самим бытием (изначальным движением). Это мысль «до мысли», понятие «до понятия», нечто напоминающее кантовское «познать нельзя, но помыслить нужно». Вот это-то «помышление», размышление, уяснение и есть несводимое к познанию понимание, из которого рождается постижение бытия.

Здесь мы, конечно, «доводим» рассуждения немецкого философа XIX века до уровня философских рассуждений конца XX века.

Действительно, в XX веке оказываются актуальными и задача «внесения» в понятие вне-понятийного бытия, и невозможность свести понимание предмета к акту его познания, на чем настаивает Тренделенбург. Однако феномен несводимости понимания к познанию по схеме «в сущности предмет — это его понятие» в конце XX века порождает идею взаимодействия разных исторических форм понимания (разумов), находящихся между собой в диалоге. Такова в особенности философская логика культуры, развитая В.С.Библером. Одна из основных особенностей его логики — в обращении на свое начало, которым признается понятие (но совсем в ином, негегелевском смысле). «Во-первых, остается фактом очевидная структурность суждения, его распадение на понятийные блоки; во-вторых, абсолютное большинство суждений функционирует как характеристика какой-то важной стороны, какого-то отдельного проявления субъективности вещей, воспринимаемой в понятии. Единое понятие как цельность, как всеобщее (и как тождество) стоит за плечами многих и многих суждений..., становится ясным, что говорить о мышлении — значит говорить о способах выражения, о способах расчлененной информации»<sup>309</sup>. Но что означает обращенность понятия на себя? Это значит, что стоящее у истоков определенной логики понятие «граничит» с принципиально



иным понятием (другой логики), и эти изначальные понятия взаимообосновывают друг друга, а также «запечатанные», замкнутые в них логики.

Исходное понятие как бы вбирает в себя основные логические принципы данного логического «стиля». И, главное, включает в себя определение предмета мысли. Такое обращение «на себя» есть рефлексия понятия, которая означает, далее, что под вопрос ставится весь последующий ход логической дедукции «из» этого понятия. Это, в свою очередь, — показывает в контексте философии и логики конца XX века, — что именно здесь начинается диалог с другими логическими представлениями, с другой логикой.

Понятие иной логики, иного стиля мышления всегда выглядит с точки зрения исходной логики как нечто не-логическое, вне-логическое, не-понятийное, т.е. сразу же вводит в мысль бытие.

Бытие «включается в понятие» в качестве понятия другой, чем первая, «логической системы».

Однако Тренделенбург не превзошел ответов и предположений нашего времени — это было бы его слабостью, вневременностью. Нет, он сформулировал еще один уникальный узел, средоточие, границу логики Нового времени — идею «неполного суждения» как идею логически всеобщего (в круге сомнений XVII—XIX веков). И именно в этом своеобразии Тренделенбург оказывается еще одним, и крайне существенным. Собеседником логической культуры нашего времени.

Чем многограннее пределы и грани логики Нового времени, тем плодотворнее соучастие «познающего разума» в полифонии логик накануне XXI века.

## Вместо Заключения

Мы увидели, что немецкая философия XVIII—XIX веков формируется как логика науки, как «наукоучение», вследствие чего одной из главных ее задач становится доказательство истинности знания и поэтому обоснование бытия. Речь идет о внешнем критерии истинности, т.е. о бытии, существующем реально и независимо от мышления. Трудность, однако, выражается в вопросе, можно ли и какими средствами представить бытие в качестве такого независимого в мысли.

Немецкие философы убеждены в том, что в своей независимости бытие может быть воспроизведено (и всегда воспроизводится) в мышлении как предметное содержание знания, как предмет, к которому относится знание и который, следовательно, не совпадает с ним. Воспроизведение такого не совпадающего с мышлением бытия *внутри* самого мышления осуществляется как выполнение требования ввести наряду с логическим нечто не-логическое, являющееся репрезентантом *бытия самого по себе* и указывающее на него.

У Канта проблема решается за счет противопоставления *понятия* вещи самой по себе (и ноумена), а также системы *отрицательных суждений* (сущность, которая есть сущность для себя самой; причина, для которой не может быть причины), — имеющим положительный смысл *суждениям*, конституирующим опытное знание.

Для Гегеля репрезентантом мышления как такового становится не суждение (как у Канта), а понятие, поэтому бытие может включиться в мышление только в понятийной же форме, когда, следовательно, бытие отождествляется с мышлением. Тем не менее и здесь воспроизводится противоречие между понятием бытия и понятием понятия, которое окончательно снимается только в абсолютной идее.

Согласно Тренделенбургу, бытие в качестве не сливающегося с понятием *предмета* этого понятия, в качестве мысленного, хотя и нелогического продукта, вводится в логику неспецифически логической формой — неполным суждением. Именно оно — представитель бытия. Кроме того, на бытие само по себе указывает и такая несобственно логическая форма, как *чистое созерцание*.

Заявивший о своей философии как о «наукоучении Фихте, сразу же после Канта поставил вопрос о том, что бытие для мышления — это не то бытие, которое существует реально, не вещь сама по себе. Мышлению, по убеждению Фихте, ничто не может быть дано извне; напротив, оно должно сформировать собственное содержание. Поэтому то бытие, к которому мышление относится, т.е. познает, — не то, которое существует независимо. Таким образом, если для того, чтобы получить предмет, надо не просто воспринять ощущения, а синтезировать их (т.е. сконструировать в пространстве и времени предмет чистого чувственного созерцания), то ни о какой вещи самой по себе говорить не имеет смысла. Мышление сначала само *предуготовляет* предмет *для познания* и имеет дело с созданным им же самим, значит, мыслительным же содержанием. При этом Фихте, конечно (как и Кант), нисколько не сомневается в том, что бытие реально существует; другое дело — как оно существует *для* мышления, *для* познания, как оно воссоздается. «Существуют два рода действительности, которые оба одинаково действительны, — поясняет свою позицию Фихте, — но из которых одна действительность создает себя, вторую же приходится создавать тому, кому ее существование нужно, и она совершенно не существует без того, чтобы быть им созданной... Всякая реальность первого рода, хотя бы она сама по себе продолжала свое течение без всякого твоего содействия и без того, чтобы ты знал об

этом, и хотя бы она существовала *в себе*, т.е. без отношения к какому-либо возможному сознанию, каковой пункт мы здесь оставим совершенно нерешенным, — всякая такая реальность, говорю я, существует *для тебя* и как событие *твоей* жизни лишь постольку, поскольку ты хоть каким-нибудь образом обращаешь внимание, погружаешь в нее свою самость и удерживаешь эту реальность в своем сознании»<sup>310</sup>.

Сказано предельно ясно: то бытие, которое создано мной и которое отлично от бытия в себе, Фихте обозначает через не-Я, раскрывая затем сложную диалектику Я и не-Я внутри самого Я (внутри мышления, сознания).

Завершая немецкий классический период, Л.Фейербах создает новую философию, которая уже не философская логика в собственном смысле слова, а антропология. Внутри нее взаимодействие мышления и бытия происходит в ориентации не на науку, не на теоретический разум. Бытие, по Фейербаху, это не только и не столько предмет познания (когда одним из основных становится вопрос о возможности воспроизведения в мышлении независимого бытия, но независимого не в себе, а для познания); бытие — это мир, в котором человек живет, и именно особенности его жизни отражаются в понимании бытия. В мышлении теперь бытие воссоздается как понятие о чувственно воспринимаемом, эмпирически чувственном предмете, и такое понимание противостоит знанию об этом предмете. А поскольку существенной характеристикой человеческой чувственности, формирующейся в человеческом роде, является любовь, распространяющаяся на отношение ко всему, то бытие требуется любить. Вне-мыслительный характер бытия внутри самого мышления обозначается теперь посредством понятия любви, отличающегося от понятия знания. Фейербаховская антропология складывается в полемике с Кантом и с Гегелем: «Кант говорит:

если мы рассматриваем предметы наших чувств, как простые явления — как и следует их рассматривать, то мы тем самым признаем, что в основе явлений лежит вещь в себе, хотя мы и не знаем, как она устроена сама по себе, а знаем только ее явления, т.е. тот способ, каким на наши чувства влияет (*afficiert*) это неизвестное нечто. Следовательно, наш разум тем самым, что он принимает бытие явлений, признает также бытие вещей в себе, и постольку мы можем сказать, что представлять себе такие сущности, которые лежат в основе явлений, т.е. которые суть лишь мысленные сущности, не только позволительно, но и необходимо»<sup>311</sup>.

У Гегеля же «природное, материальное, чувственное — и притом чувственное не в обычном моральном, а именно метафизическом смысле — *отрицается*... Оно, правда, принимается в разум, в Я, в дух, но оно есть *неразумное* в разуме...»<sup>312</sup>. Можно сказать, что это правильно: бытие, действительно, не разум и потому неразумно; но Фейербаха не устраивает то, что оно само по себе оценивается только через отношение к разуму.

«Но бытие, *не отличающееся от мышления*, бытие, которое только *предикат*, или определение разума, это ведь только *мыслимое, абстрактное* бытие, на самом же деле *не бытие*... Тождество мышления и бытия выражает поэтому лишь тождество мышления с самим собой»<sup>313</sup>.

И, таким образом, упрек Фейербаха Гегелю заключается в том, что у того исчезает автономия бытия. Стремление самого Фейербаха — к восстановлению автономии его. Но как это осуществляется? Согласно Фейербаху, доказательство, что нечто *есть*, не имеет никакого другого смысла, кроме того, что это нечто *не только мыслимо*. Такое доказательство не может быть почерпнуто в самом мышлении, его могут дать лишь чувства.

Именно чувства Фейербах считает свидетелями бытия: «В чувственной деятельности я... либерален, я позволяю предмету быть тем же, чем бываю я сам, —

субъектом действительным, себя самого обнаруживающим существом. Только чувство, только созерцание дает мне нечто как субъект. Не посредством мышления для самого себя, а посредством чувств предмет дается нам в своем истинном смысле»<sup>314</sup>. Любопытно, что Фейербах определяет здесь бытие не как объект, а как *субъект* — как раз по причине его автономии.

При этом очень важно, что Фейербах, в полном соответствии с целостной системой своих взглядов, полагает, что бытие возникает для человека там, где есть чувство любви: «Бытие в качестве предмета бытия — а только *такое* бытие и есть бытие и заслуживает название бытия — есть *бытие чувства, созерцания, ощущения, любви*. Бытие.... есть *тайна* созерцания, ощущения, любви»<sup>315</sup>. Более того: «Любовь, таким образом, является настоящим *онтологическим* доказательством предмета вне нашей головы, и никакого другого доказательства, кроме любви и вообще ощущения, нет»<sup>316</sup>. И если прежняя философия говорила, что не существует то, что не является мыслимым, то новая философия, по словам Фейербаха, заявляет, что не существует то, что не является любимым. Фейербах не осознает, однако, что *понимание* бытия как чувственного предмета любви требует также воспроизведения его *в* мышлении.

Итак, не только другой человек существует для меня потому, что я его люблю, но и вся действительность существует для человека через любовь. И это, согласно Фейербаху, более понятно, чем обоснование бытия через мышление. И понятно по той причине, что, как думает Фейербах, себя любить нельзя, любить можно только другого. Через бытие этого *другого* и обосновывается вообще бытие как таковое, как *другое* по отношению к мысли.

К.Маркс, который создает свою философию на основе полемики с предшествующими доктринами, прежде всего Гегеля и Фейербаха, вполне согласен с критикой

Фейербаха в адрес Гегеля: бытие это не просто мыслимое бытие, оно существует реально, но реальность доказывается не чувствами, не созерцанием, а практикой. Не благодаря созерцанию, а на основе практики человек познает все свойства предметов и явлений, все человеческие качества, весь мир. Фейербаховское же объяснение ограничивается, по словам Маркса, с одной стороны, лишь созерцанием, а, с другой — лишь ощущением. Фейербах «не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственная от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт, результат деятельности целого ряда поколений, каждое из которых стояло на плечах предшествующего, продолжало развивать его промышленность и его способ общения...»<sup>317</sup>. «Даже предметы простейшей «чувственной достоверности» даны ему только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям»<sup>318</sup>. «Фейербах видит, например, в Манчестере одни лишь фабрики и машины, между тем как сто лет назад там можно было видеть лишь самопрялки и ткацкие станки, или же находит в Римской Кампанье только пастбища и болота, между тем как во времена Августа он нашел бы там лишь сплошные виноградники и виллы римских капиталистов. Фейербах говорит особенно о созерцании естествознания, упоминает о тайнах, которые доступны только глазу физика и химика, но чем было бы естествознание без промышленности и торговли? Даже это «чистое естествознание» получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, благодаря чувственной деятельности людей»<sup>319</sup>.

Маркс, таким образом, вводит в оборот новую логику — логику практической деятельности. Главная ее задача, как и у Фейербаха, не обоснование теоретичес-

кого знания, а обоснование практической деятельности. Бытие как содержание знания включается в логику в виде понятия о предмете практического преобразования. Теперь вопрос о том, как возможно бытие (обоснованное внутри мышления) перекликается с вопросом: как возможно мышление о таком бытии? И мышление определяется как момент практики, как целеполагание, поскольку практика это целесообразная материальная деятельность<sup>320</sup>. Бытие в той мере признается предметом познания, в какой оно становится предметом практического преобразования. На предмет теперь накладываются характеристики предметной практической деятельности, субъектные характеристики, вследствие чего бытие постепенно утрачивает значение самостоятельного, автономного предмета.

И XIX, и XX века прошли под марксистским лозунгом глобального изменения мира. Марксов подход к природе одержал решительную победу над всеми остальными подходами, поскольку он, действительно, был наиболее адекватен тому отношению к миру, который утверждался в промышленном обществе и развивался, казалось бы, неограниченно от десятилетия к десятилетию.

Человек в этот период чувствует себя господином и повелителем природы: он меняет русла рек, осушает болота, вырубает леса, изменяет виды растений и породы животных, разводит одни из них и уничтожает другие. «Мы не должны ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача», — это кредо кажется непререкаемо верным. Но постепенно обнаруживается, что природа начинает мстить человеку за насилие над собой. Изменение русла рек оборачивается заболачиванием почвы, вырубание лесов — наступлением песков, многие виды животных исчезают с лица земли, нарушение баланса рыб в водоемах приводит к их болезням и мутациям и т.д. Не говоря уже о том, что бурный выброс в атмосферу вредных веществ меняет ее состав, появляются



ся так называемые «озоновые дыры», а резкое потребление электроэнергии человеком ведет к «парниковому эффекту», когда начинают таять ледники, меняться климат со всеми вытекающими отсюда и не всегда еще до конца ясными отрицательными последствиями.

Сама фундаментальность практического отношения к миру по принципу «завоевывай, изменяй и потребляй» с течением времени ставится под сомнение. Разумеется, человек всегда живет в мире культуры, а культура — это развитие человека в мире очеловеченной, т.е. измененной, природы, но тем не менее природу нельзя представлять как неисчерпаемый склад продовольствия или сырья и средств для действий человека. Безудержное, бездумное их расходование ведет к сокращению запасов полезных ископаемых, истощению почвы, к уничтожению живых созданий, а глобальное загрязнение вызывает экологический кризис и в дальнейшем вообще невозможность жить на Земле. Уже давно по этой причине философы и геофизики, физики и другие ученые ввели в оборот понятие «ноосферы», делая акцент на том, что именно разум, разумное преобразование мира, создание не просто биологической (биосферы), но разумной оболочки земли — насущная задача человечества. Так думал Тейяр де Шарден, так думал и В.И.Вернадский. Однако дело заключается не только в этом: мало того, чтобы научиться разумно и бережно расходовать воду, воздух, растения, животных, ископаемые и т.д. Точно так же, как к другому человеку следует относиться не только как к средству производства, разумно расходуя его силы, но и как к самоценной личности (независимо от того, что и в каком количестве она производит), как к автономному субъекту, наделенному неповторимыми человеческими чертами, — точно так же и по отношению к природе совершенно обязательным сегодня требованием становится требование признания самоценности ее существо-

вания, требование незаинтересованного, неутилитарного к ней отношения. Даже, согласно убеждению К.Маркса, человек производит универсально, т.е. по мерке любого создания природы, и, следовательно, также и по законам красоты: красота же принадлежит эстетике, где нет и не может быть утилитаризма и где речь идет не о преобразовании природы, а об особом к ней отношении. Созерцание в данном случае — более адекватный, нежели практическое изменение, подход. И Фейербах отвоевывает у Маркса некоторые позиции. Так, он пишет о том, что «самостоятельность, которую похищает у животных жестокая рука, вновь к ним возвращается благодаря сострадательным уху и глазу. Искусство своей любовью освобождает от оков, в которые заковывает животных эгоизм ремесла. Лошадь, которую наездник давит своим задом, превращается художником в объект искусства, а соболя, убиваемого для того, чтобы скорняк превратил его в украшение человеческого тщеславия, натуралист оставляет жить, чтобы изучить его всесторонне»<sup>321</sup>.

Созерцательность предполагает неутилитарность, следовательно, самобытность мира, а самобытность — это несводимость ни к какому определенному масштабу, ни к какому понятию, это неисчерпаемость, а, значит, загадочность Универсума. Еще в двадцатых годах XX века на загадочность, вне-логичность бытия обратил свое внимание великий М.Хайдеггер. «Логика» понимает мышление как представление сущего в его бытии, как оно подставляет себя представлению в виде обобщенного понятия. Но как обстоит дело с осмыслением самого по себе бытия, т.е. с мыслью, думающей об истине бытия?»<sup>322</sup>. Вспоминая в этой связи о «Бытии и времени», Хайдеггер воспроизводит его определения: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле». Бытие как событие, посылающее истину, остается потаенным»<sup>323</sup>. «Но угадана ли уже этим

определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это — и только это — остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия»<sup>324</sup>. «...все философское вопрошание возвращается к «экзистенции». Только «экзистенция» здесь — не действительность утверждающегося *ego cogito*. Она также и не действительность субъектов, взаимодействующих с другими и таким путем приходящих к самим себе. «Экзистенция» в фундаментальном отличии от всякой *existentia* и *existence* есть эк-статическое обитание **вблизи бытия** (курсив мой — Т.Д.). Она пастушество, стража, забота о бытии»<sup>325</sup>.

Мы, конечно, уверены в том, что бытие есть, но на чем зиждется подобная уверенность? И что такое «бытие *есть*»? Как мы знаем бытие, если оно выходит за рамки знания? По Хайдеггеру, человеческое существование соприкасается с бытием, поскольку человек «брошен» в «мир», а слово «мир» указывает на «открытость бытия». «Мир» есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом»<sup>326</sup>.

В нашу задачу не входит анализ проблемы бытия в философии Хайдеггера; нам хотелось бы лишь отметить, что с 20-х годов XX века возникает новое понимание (и новое понятие) бытия. Оно уже не только предмет практической деятельности (и потому познания), бытие толкуется по-другому и включается в мышление в форме **вопроса** о бытии. По Хайдеггеру, бытие обнаруживается для человека через бесконечное «вопрошание» и ответы «просвета» бытия. Это одна из важнейших задач логики — все время спрашивать о своих истоках, о внелогическом, о не-понятном и получать ответы, хотя это, казалось бы, и невозможно<sup>327</sup>. Эта находимость вне познания указывает на автономию бытия.

В начале книги уже упоминалось о том, что в контексте созданной В.С.Библером «логики диалога» бытием (как чем-то самостоятельным, само-бытийным)

оказывается для логики *другая* логика (для логики новоевропейской — античная и средневековая, а внутри новоевропейской — гегелевская, кантовская, фихтевская и т.д.)<sup>328</sup>. Бытие «прорывается» и «просвечивает» в непонятном (для нас) ответе другой логики о бытии, заставляя нас вновь и вновь задавать вопрос и искать свой ответ, который станет вопросом для другой (других, в том числе и будущих) логики. Философская логика, формирующаяся сегодня как логика культуры<sup>329</sup>, акцентирует внимание именно на этой вечной вопросительности, указывающей на автономию бытия, порождающей бесконечное многообразие подходов к бытию и вследствие этого бесконечность его «начинания» (когда в структуру философской логики включается понятие «произведения»).

Если для Библера независимое бытие это возможность логики, то для Делеза (на сопряженность логики которого с библеровской логикой мы уже обратили внимание вначале) бытие это скорее возможность бытия, когда имеется в виду его непрерывное становление, превращение, «впадение» в Хаос. Его вне-логичность обозначается не телесностью, не бытийностью, но возможностью бытийственности и телесности (и предметности) как атрибутивности. «Смещения тел целиком задают количественное и качественное положение вещей — красноту железа, зеленость дерева. Но то, что мы подразумеваем под «расти», «уменьшаться», «краснеть», «зеленеть», «резать», «быть порезанным» и так далее — нечто совершенно другое. Это уже не положения вещей, не тела, перемешанные во внутренней глубине. Это бестелесные события на поверхности — результаты смещения тел. Дерево зеленеет...»<sup>330</sup>. Но вернемся на прощанье к нашим «немецким героям».

Немецкая философия дает исследователю богатый материал для раздумий и предлагает важные именно для нашего времени ответы. В некоторых случаях они

вызывают чрезвычайное любопытство, заставляя вновь и вновь соотносить прошлые и настоящую философские логики, ориентируя их друг на друга. С удивлением мы, например, обнаруживаем, что Адольф Тренделенбург предлагал вводить в логику бытие инфинитивной формой глагола. Конечно, «Логические исследования» Тренделенбурга это не «Логика смысла» Делеза, хотя между ними много общего. И там, и там инфинитивная форма глагола является как отпечатком бытия самого по себе, так и сущностью мышления. Атрибутивная форма, по Делезу, бестелесна (идеальна) и одновременно относится к вещам. Согласно же Тренделенбургу, неопределенность глагола выражает движение в бытии и вместе с тем расширение знания. Оба автора обращаются к языку: в «Логических исследованиях» глагол — основа всех слов в предложении; в «Логике смысла» акцент сделан на мысли о том, что со времен Платона существуют два языка, один из которых обозначает паузы и остановки движения бытия, другой «мятежное становление» в «безумной стихии, живущей и действующей на изнанке того порядка, который Идеи накладывают, а вещи получают»<sup>331</sup>. Согласно Тренделенбургу также, движение самого бытия, выраженное в неполных суждениях (инфинитивных глаголах), оформляется затем в понятия, дающие расширенное знание. И у Тренделенбурга, и у Делеза через инфинитивные формы в мышлении входит бытие, как оно есть само по себе.

Но, повторяем, Тренделенбург — не Делез: если, по словам первого, неполное суждение говорит о *становлении* бытия (именно поэтому необходима *неопределенная* форма глагола), то второй характеризует этот процесс более иррационалистически — речь идет о «мятущемся становлении» с превращением прошлого в будущее (и наоборот). У Тренделенбурга инфинитивная форма глагола указывает на вне-логичность бытия, у

Делеза, кроме того, на его вне-бытийность (возможность?). Логика Тренделенбурга не строится, как у Делеза, преимущественно в установке на смысл.

И все же в такой переключке эпох слышно современное звучание голоса Тренделенбурга и видна актуальность историко-философского исследования.

Изучение истории философии, как известно, формирует культурную способность теоретического мышления, которая состоит не в том, чтобы научить читателя, как ему надлежит правильно мыслить. «Культура логики состоит в том, чтобы *затормозить* и углубить собственное неповторимое начало читательского мышления — мышления, направленного на осмысление и актуализацию нового, до сих пор еще не бывшего (и-невозможного) бытия впервые... Синтаксис этой фразы многозначен. *Кто* должен обладать этой логической культурой? Автор философской книги, чтобы (сознательно) затормозить мысль читателя? Или — читатель, чтобы смог (интуитивно?) затормозить и углубить начало собственной мысли? Или — это культура, изначального диалога между автором и читателем?»<sup>332</sup>.

На этой фразе мы и хотели бы закончить нашу книгу, заметив, что ответы на поставленные вопросы требуют дальнейшей серьезной исследовательской работы.

## Примечания

- 1 **Фихте И.Г.** Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937. С. 77.
- 2 Это исключительно важное и специфическое значение произведений искусства (вообще культуры) для современности было впервые проанализировано М.Бахтиным, в философии — В.С.Библером. По своей значимости такой анализ может быть поставлен в один ряд с самыми крупными достижениями философской мысли XX века. См. об этом: **Библер В.С.** От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- 3 **Библер В.С.** На гранях логики культуры. М., 1997. С. 281.
- 4 Иногда такие черты не содержатся, но лишь рождаются при взаимодействии с другой культурой.
- 5 **Библер В.С.** На гранях логики культуры. С. 282.
- 6 Начало такому пониманию философии в XX веке положил В.С.Библер.
- 7 См. об этом сб.: Проблемы методологии в постнеклассической науке. М., 1992, а также: **Степин В.С.** Философская антропология и философия науки. М., 1992.
- 8 Проблема методологии в постнеклассической науке. С. 111.
- 9 **Библер В.С.** Мышление как творчество. М., 1975. С. 64.
- 10 Там же. С. 75.
- 11 Там же. С. 76.
- 12 Там же. С. 77.
- 13 Там же. С. 78.
- 14 **Делез Ж.** Логика смысла. Екатеринбург, 1998. С. 15.
- 15 Там же. С. 15-16.
- 16 Там же. С. 42.
- 17 Там же.
- 18 Там же. С. 94.
- 19 Там же. С. 92.
- 20 Там же. С. 450.
- 21 Там же. С. 455.
- 22 См. об этом подробно: **Библер В.С.** От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- 23 **Библер В.С.** Мышление как творчество. С. 42.
- 24 **Делез Ж.** Логика смысла. С. 107.
- 25 Там же. С. 102.
- 26 Там же. С. 96.
- 27 Там же. С. 41.

28 Там же. С. 45.

29 Там же.

30 **Перов Ю.В., Сергеев К.А.** «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // **Гегель Г.В.Ф.** Философия истории. СПб., 1993. С. 6.

31 В Просвещении, например, вообще не было понятия бытия. На первый план там выдвигалось понятие «природы», содержащей внутри себя мышление, вследствие чего не обозначалось противостояние мышления бытию. (Хотя некоторая противопоставленность выражалась в отношении природы и воспитания.)

32 Признание бытия за пределами мысли для Канта является предпосылкой познания; как пишет Финдлей, «для него существование всереального бытия означает предмет трансцендентальной веры, хотя это допущение подразумевает и то, что бытие должно занимать также место предмета трансцендентального сомнения. Это существование всегда должно быть случайным, в лучшем случае необходимым благодаря исключительно важной случайности, но оно не может быть исключено по причине его принципиальной принадлежности вещи самой по себе как то, что нужно для ее появления. **Findley J.N.** Kant and the transzendental Object. Oxf.—N.Y., 1981. P. 237.

Действительно, в некотором смысле по отношению к вещи самой по себе можно говорить о сомнении, хотя все же известно, что она существует, и это уже, без сомнения, бесспорно, т.к. подтверждается ощущениями.

33 **Кант И.** Критика чистого разума // **Кант И.** Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 157. Дальнейшие ссылки даются по этому изданию.

34 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 157.

35 Там же. С 159-160.

36 Е.Чюренев настаивает на том, что в начале XVIII в. не было еще резкого противопоставления чувства, рассудка и разума (вспомним хотя бы Лейбница). По мнению Е.Чюренев, в рамках прежнего мировоззрения «естественное чувство» было синонимом здравого смысла, естественного взгляда» и здравого человеческого рассудка (*gesundes Verstandes*). **Tschurenev Ew-M.** Kant und Burke. Fr./M., 1992. S. 18.

37 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 105.

38 Здесь Кант по сути дела воспроизводит рассуждения Декарта о воске, с той разницей, что Декарт говорит о протяженности как субстанции, а Кант — о чистом чувственном созерцании пространства.



- 39 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 132-133.
- 40 Там же. С. 132.
- 41 Там же.
- 42 Там же. С. 133.
- 43 Там же. С. 137.
- 44 Там же. С. 211.
- 45 Там же. С. 223.
- 46 Там же. С. 204.
- 47 Там же. С. 201.
- 48 Там же. С. 162.
- 49 Входит как **понятие** бытия, но **особое** понятие по своему логическому статусу, подчеркиваем еще раз.
- 50 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 603.
- 51 Там же. С. 611.
- 52 Там же. С. 205.
- 53 «Вообще сила воображения ограничена аффинированными в нас ощущениями, а вот примером неограниченной деятельности силы воображения являются образы сновидений, для которых не надо искать никаких понятий и интерпретаций», — пишет Тайшерт (**Teichert D.** Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft. Мюнхен—Виен—Зьрих, 1993. С. 54). Пожалуй, Тайшерт забывает здесь о Фрейде и других интерпретаторах, а также о том, что человек, который видит сны, также ограничен чувственными данными.
- 54 **Кант И.** Соч. Т. 3. С. 213.
- 55 Там же. С. 222.
- 56 Там же. С. 223.
- 57 Там же.
- 58 Там же. С. 223-224.
- 59 Там же. С. 226.
- 60 Об этом пишет М.Хайдеггер, подчеркивая, что представить предмет — это одновременно установить его «перед глазами», т.е. отделить от самого представления, от сознания. См.: **Хайдеггер М.** Время и бытие. М., 1993. С. 364-365.
- 61 В связи с этим можно вспомнить слова М.Хайдеггера о том, что «мышление лишь **один** из способов, каким немногие совершают прорыв (прыжок — Sprung.) в бытие» (**Heidegger M.** Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Fr./M., 1989. С. 248).
- 62 На содержании понятия «объективности», объективности, так сказать, «объективной» и объективности «субъективной» останавливает внимание Г.Целлер. С одной стороны, кажется,

что объективность характеризует, согласно Канту, лишь явления, т.к. «объективная реальность основывается на категориях *a priori*» (Zyller G. Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Berlin-N.Y., 1984. S. 167); т.е. термин «объективный» можно употреблять по отношению к категориям, когда «речь идет о том, что они имеют значение для предметов опыта *a priori*» (Ibid. S. 177). С другой стороны, «мы составляем представление хотя и не о «собственной форме» объективной реальности, но о *принципиальной возможности* (эмпирической) объективной реальности» (Ibid. S. 171).

<sup>63</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 372.

<sup>64</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 567.

Об этом пишет Целлер: «Квази-предметное значение идей-схем поясняется у Канта посредством фиктивного «als ob»; идеи действуют применительно к рассудочному познанию, как если бы они (als ob — Т.Д.) определились по типу категорий в их отношении к трансцендентальным объектам... Фиктивное определение отношения между предметами разума (душой, миром, Богом) и предметами рассудка (явлениями) соответствует при этом мерке интерфеноменальных связей, т.е. исключительно по аналогии с отношением между эмпирическими предметами, с одной стороны, и интеллигибельными, с другой» (Zyller G. Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. S. 270). На наш взгляд, в связи с выделенной аналогией, речь идет о предметах самих по себе, т.е. об объективности их бытия.

<sup>65</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 567.

Об этом пишет Целлер на страницах 270, 275, 280 своей книги.

<sup>66</sup> Интересную трактовку разума дает Швартлендер: «В «Идее всемирной истории», — пишет он, — Кант говорит о том, что сама природа захотела, чтобы человек развил с помощью образования все природные задатки, и способности, и инстинкты. Разум в этом смысле является способностью строить жизнь по собственным принципам. Речь идет об освобождении от природы с помощью самой природы, т.е. в собственном смысле о ее гуманизации...» (Schwartzländer J. Der Mensch ist Person. Kant's Lehre vom Menschen. Stuttgart, 1986. S. 65). В «Критике чистого разума» природа понимается не в этом всеобъемлющем, а в гносеологическом и онтологическом смыслах.

<sup>67</sup> Кант И. Соч. Т. 3. С. 502.

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Там же. С. 90.

- 71 Там же. С. 556.
- 72 Там же.
- 73 Там же. С. 557.
- 74 Там же. С. 567.
- 75 Там же.
- 76 Там же. С. 506.
- 77 Там же. С. 506-507.
- 78 Там же. С. 508.
- 79 Там же. С. 554.
- 80 Там же. С. 601.
- 81 Там же. С. 604.
- 82 Там же. С. 604-605.
- 83 Там же. С. 606. (правда без созерцания).
- 84 Там же. С. 606.
- 85 Там же. С. 607.
- 86 Там же. С. 613.
- 87 **Кант И.** Соч. Т. 6. С. 58.
- 88 Проблему бытия, как она была поставлена Кантом, в том числе и в докритический период, подвергает особому рассмотрению М.Хайдеггер. Он отмечает, что уже в 1763 г., т.е. почти за два десятилетия до появления «Критики чистого разума», Кант опубликовал трактат под названием «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». «Первое рассуждение этого трактата посвящено понятиям «существование вообще» и «бытие вообще». Мы находим уже здесь тезис Канта о бытии, причем также в двоякой форме отрицательного и утвердительного высказываний. Формулировка обоих высказываний известным образом соответствует формулировке в «Критике чистого разума». Отрицательное высказывание гласит: «Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи». Утвердительное высказывание гласит: «Понятие полагания как установления совершенно просто и тождественно с бытием вообще» (*Heidegger M. Kant's These über das Sein. Fr.M., 1967. S. 278*).
- Дело в том, что Кант вводит понятие полагания — *setzung* — для того, чтобы противопоставить суждению «S есть P» суждение «S есть». Полагание «S есть» означает утверждение существования самого по себе.
- 89 Но и вне гносеологии Кант утверждает автономию бытия, когда уже необходима кантовская антропология, внутри которой человек — культурное существо. О человеке как культурном существе пишет, например, К.Дюзинг: «Кант наделил человека

титолом «господина природы» не потому, что он обладает рассудком и волей и способен осуществить множество целей, вследствие чего приобретает большую власть над природой, а потому что он — безусловная и конечная цель (природы) и действует свободно» (см.: *Deising K.* Die Teleologie in Kant Weltbegriff // Kant-Studien. 1986. № 96-97. S. 212). Это означает, что в качестве такой цели он выходит за рамки природы; рассудок и произволение (Willkür) дают ему возможность действовать на основе свободы, т.е. не под влиянием природных вещей, а на основе само-детерминации» (Ibid. S. 214). Это означает вместе с тем, что мир требует к себе не только теоретического, но нравственного, эстетического и т.д. отношения, т.е. что он существует сам по себе.

Понимание человека как культурного существа разделяет И. Швартлендер: «Кант рассматривает человека как последнюю цель природы, но только тогда, когда он несет в себе возможность произвольно ставить цели независимо от самой природы» (*Schwartzlender J.* Der Mensch ist Person. S. 65).

<sup>90</sup> По мысли Б.Буркхардта, вся гегелевская критика кантовской философии берет свое начало от вопроса: «Почему Кант полагает критерий объективности понятий разума (и рассудка вместе с чувственностью — *Т.Д.*) в сфере предметного мышления, если одновременно сохраняет значение то, что понятие разума никогда не в состоянии удовлетворить этому критерию?» — *Burkhardt B.* Hegels Kritik an Kant's theoretischer Philosophie. München, 1984. S. 245.

<sup>91</sup> На то обстоятельство, что вся гегелевская критика кантовской философии основывается на принципе тождества мышления и бытия, субъекта и объекта обращает особое внимание Бернд Буркхард: «Сформулированная внутри этого принципа (принципа тождества субъекта и объекта — *Т.Д.*) задача указывает на то, в каком контексте Гегель проясняет кантианские основания: в контексте основного допроса всякой философии тождества соответственно истинному опосредованию субъекта и объекта в абсолютном» (*Burkhardt B.* Hegels Kritik an Kant's theoretischen philosophie. S. 111. См. также: S. 112, 113, 114, 115).

<sup>92</sup> То, как выполнена Гегелем задача сведения бытия к мышлению — во всех ее аспектах, — подробно и обстоятельно рассматривает книга М.Тениссена «Бытие и видимость. Критическая функция гегелевской Логики». См.: *Theunissen M.* Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Fr./M., 1978.

- 93 **Гегель Г.В.Ф.** Феноменология духа. СПб., 1913. С. 11.
- 94 Там же. С. 12.
- 95 Там же.
- 96 Там же. С. 13.
- 97 Там же.
- 98 Там же.
- 99 «Как поворот сознания Гегеля характеризует движение мысли от предмета, т.е. обратный поворот к себе самому. Иными словами, Гегель говорит о повороте, обыгрывая всевозможным образом кантовскую метафору о коперниканском повороте» (*Kesselring Th. Entwicklung und Widerspruch*. Fr./M., 1981. S. 69).  
Такое рассмотрение вещей, а именно интерпретация опыта в плане «поворота сознания»? совершается, по выражению Гегеля, путем «примеси» (zutat) познающего субъекта. «Обыденное сознание так же мало переживает процесс [формирования] опытного знания в виде поворота своего способа рассмотрения, как и постоянную смену дня и ночи в виде результата вращения земли и вместе с тем своего положения в пространстве» (Ibid. S. 70).
- 100 **Гегель Г.В.Ф.** Феноменология духа. С. 17.
- 101 Там же.
- 102 Там же. С. 16
- 103 Там же.
- 104 Там же. С. 21.
- 105 Там же. С. 25.
- 106 Там же. С. 33.
- 107 Там же. С. 39.
- 108 Там же. С. 40.
- 109 Там же. С. 40-41.
- 110 Там же. С. 41.
- 111 Там же.
- 112 Там же.
- 113 Там же. С. 42.
- 114 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 96-97. В дальнейшем будут указываться тома этого трехтомного издания и страницы.
- 115 Г.Шмитт останавливается на гегелевском утверждении тождества бытия и ничто, специально отмечая, что такое тождество сомнительно. С одной стороны, бытие переходит в ничто, поскольку оба совершенно одинаково недетерминированы. «Если бытие есть ничто, тогда ничто есть бытие, т.е. оба члена уравнения обратимы». С другой стороны, «сказать, что ничто есть бытие, еще не значит сказать о ничто, что оно существует, как если бы

оно было чем-то. Ведь последнее может быть введено ограничением и отношением, посредством которого нечто мыслится как детерминированное (чем-то). Но в представленной инстанции детерминация задана тем, что еще не постулировано» (*Schmitt G. The Concept of Being in Hegel and Heidegger. Bonn, 1977. S. 85*).

Проводя дальнейший анализ, Шмитт стремится показать, что Гегель отталкивается от элеатов, говоря, что бытие есть, а связка «есть» указывает не более, чем на простое тождество бытия с самим собой и, следовательно, на противоположность его ничто. «Если бытие есть бытие», то тогда бытие не есть ничто..., но если бытие не есть ничто, тогда ничто отрицает бытие..., является оппозицией к бытию. ...Оригинальный аргумент относительно тождества мышления и бытия есть просто пример принципа тождества неразличимого» (*Ibid. S. 85-86*).

<sup>116</sup> «Началом и первой категорией, по Гегелю, должно быть чистое бытие, поскольку оно непосредственно. В абсолютно-абстрактной непосредственности ничто не требует и не допускает основания a priori» (вот уже полемика с Кантом — *Т.Д.*). Движение обосновывает начало, оно постепенно обосновывает все посредством сложного движения. «Отправляясь от этого всеобщего движения, мы наблюдаем целостный процесс обоснования, и бытие, обосновывающее бытие, есть процесс возвращения к себе, в котором начало и конец совпадают. Начало поэтому есть чистое бытие» (*Schmitt G. The concept of Being in Hegel and Heidegger. S. 58*). И еще: «Когда бытие чистое, то это указывает на условия, ведущие к логическому началу. Оно — первая чистая мысль (поскольку она абсолютна, абстрактна) и универсальна. Не может быть бытия иного, чем оно само, и не может быть бытие вне его» (*Ibid. S. 59*).

И далее Шмитт ставит вопрос о возникновении всего существующего, коль скоро началом признается чистое бытие; «Гегель отправляется от Парменида — бытие есть единое и бесконечное. Оно невозможно в отношении к иному, чем оно само. Невозможно, что существует не-бытие... Это концепция бытия как начала логики. Однако если понятие бытия — форма начала, то как может возникнуть иное? Как может возникнуть дифференциация и детерминация всего (существующего)?» (*Ibid. S. 60*).

<sup>117</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 159-160.

<sup>118</sup> Там же. С. 151.

- 119 Там же.
- 120 Там же. С. 147.
- 121 Там же. С. 174.
- 122 Там же.
- 123 Там же.
- 124 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. М., 1971. Т. 2. С. 180.
- 125 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 1. С. 181.
- 126 Там же. С. 183.
- 127 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 2. С. 7.
- 128 Там же. С. 9-10.
- 129 В подобной раздвоенности понятия — на *предмет* понятия и *понятие* о предмете — выражено действительное раздвоение мира на бытие и мышление. Гегель снимает это раздвоение, но — в конечном счете. Изначально же именно по этой причине он признает понятие и сущностью мышления, и гарантом объективности, на что мы выше и обещали обратить внимание.
- 130 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 2. С. 12.
- 131 Там же. С. 13.
- 132 По этому поводу М.Теннисен замечает: «Выражение «бытие есть видимость» означает «бытие в его ничтожности», т.к. бытие должно быть снято» (Цит. соч. С. 337).
- 133 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 2. С. 17.
- 134 Там же. С. 116.
- 135 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 9-10.
- 136 Там же. С. 18.
- 137 Там же. С. 19.
- 138 Там же.
- 139 Это различие будет иметь важное значение для Гегеля впоследствии, когда он попытается отыскать различие между особенным и всеобщим.
- 140 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 3. С. 20.
- 141 Там же. С. 18.
- 142 Там же. С. 61-62.
- 143 Там же. С. 66.
- 144 Там же. С. 106.
- 145 Там же. С. 128.
- 146 Там же. С. 130.
- 147 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 2. С. 130-131.
- 148 Там же. С. 18.
- 149 Там же.
- 150 На тему изменений — твердости или мягкости, цвета и т.д. мог бы многое сказать Р.Декарт.

- 151 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 3. С. 21.
- 152 Там же. С. 23–24.
- 153 Там же. С. 288.
- 154 Там же. С. 290.
- 155 Там же. С. 298.
- 156 Там же. С. 292.
- 157 Там же. С. 293.
- 158 Там же. С. 306.
- 159 «Воплощение основного принципа философии как совершенной науки, — пишет Р.Лаут, — достигается, по Гегелю, благодаря тому, что не только субъект, но также и объект, понимаются как субъект-объект. Благодаря тому, что в последний вносят то, что находится между обоими и что индифферентно по отношению к ним, достигается Абсолют, конструируемый, равным образом в качестве субъект-объекта и объект-субъекта» (**Lauth R.** Hegel in der Wissenschaftslehre. Mainz, 1987. S. 23).  
Отличие гегелевских воззрений от взглядов сторонников наукоучения, в частности Фихте и Шеллинга, автор усматривает в том, что для Гегеля субъект становится субъективно-объективным, а не просто объективным (См.: Ibid. S. 57–58).
- 160 См. об этом: **Библер В.С.** Мышление как творчество. С. 46–61.
- 161 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 3. С. 309.
- 162 Там же.
- 163 Там же. С. 307.
- 164 См. об этом: **Библер В.С.** Кант — Галилей — Кант. М., 1986. Особенно с. 181–200.
- 165 Впервые обоснование диалогичной логики дано в книгах В.С.Библера «Мышление как творчество» и «Кант — Галилей — Кант». М., 1986.
- 166 **Гегель Г.В.Ф.** Наука логики. Т. 3. С. 152.
- 167 Там же. С. 155.
- 168 Там же. С. 156. По этому поводу М.Теннисен пишет о том, что в «Логике» Гегеля «сказано, что первоначальная данность бытия движется по направлению к сущности, но не показано, *как* она движется. Впрочем, — замечает автор, — Гегель полагает, что это «как» раскрывается в виде ответа на вопрос о субординации определений сущности. Непосредственное (бытие — *Т.Д.*) утрачивает значение преднайденого, т.к. сущностью оно обладает только по отношению к своей негативности. Выражаясь образно, эта негативность не есть фундамент, на котором стоит сущность,



- но определение, которое последняя «несет на спине». Образно выражаясь, оно (непосредственное — *Т.Д.*) есть момент сущности, момент самождественности в рефлексии». Далее осуществляется движение к понятию (*Thennissen M. Sein und Schein. S. 364*).
- <sup>169</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000. С. 38. Разбору этого положения, когда речь идет о перемене мест субъекта и предиката, т.е. фактически о двусубъектности, М.Теннисен посвящает многие страницы своей книги. См.: *Thennissen M. Sein und Schein. SS. 438-450* и далее. Эту двусубъектность в качестве существенного признака диалогичной логики, в отличие от гегелевской диалектической логики, ставит в центр внимания В.С.Библер (См.: Мышление как творчество. С. 46-60).
- <sup>170</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. С. 288.
- <sup>171</sup> Там же. С. 294.
- <sup>172</sup> Там же. С. 40.
- <sup>173</sup> Там же.
- <sup>174</sup> Еще раз обратим внимание на то, что в случае особенности или всеобщности речь идет не о каких-то отдельных понятиях (например, животное — общее, а лошадь — особенное понятие), а всей системы понятийного способа рассуждения данной логики, выраженного в одном понятии как ее представителе, своего рода ее мега-понятии как всеобщем. А вот вопрос, может ли быть всеобщее особенным, получает у Гегеля отрицательный ответ, несмотря на его колебания.
- <sup>175</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. С. 41.
- <sup>176</sup> Там же. С. 292.
- <sup>177</sup> Там же. С. 293.
- <sup>178</sup> Там же.
- <sup>179</sup> Там же. С. 299.
- <sup>180</sup> Там же.
- <sup>181</sup> Там же.
- <sup>182</sup> Там же. С. 288.
- <sup>183</sup> Там же. С. 289.
- <sup>184</sup> Там же. С. 290.
- <sup>185</sup> Такое превращение средства в субъект совершается нередко: у К.Маркса, например, практическая деятельность, будучи первоначально предположена в виде средства, превратилась в объект (и субъект) исследования.
- <sup>186</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 3. С. 290-291.

- 187 Там же. С. 291.
- 188 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 79.
- 189 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1913. С. 15.
- 190 Там же. С. 41.
- 191 Там же. С. 29.
- 192 См. уже упоминавшуюся книгу В.С.Библера «От наукоучения к логике культуры».
- 193 Мы не рассматриваем здесь эту проблему; см. в связи с ней работы В.С.Библера, в том числе «Мышление как творчество».
- 194 См. по этому вопросу опять-таки работы В.С.Библера, впервые включившие в «философский обиход» термин «логика диалога» и разработавшего основные принципы последней.
- 195 *Logische Untersuchungen von Adolf Trendelenburg*. Bd. I-II. Berlin, 1840.
- 196 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. 1. М., 1868. С. 96.
- 197 Там же.
- 198 Там же. С. 121.
- 199 Там же. С. 143.
- 200 Там же. С. 145.
- 201 Там же. С. 148.
- 202 Там же.
- 203 Там же. С. 150.
- 204 Там же. С. 146.
- 205 Там же. С. 281.
- 206 Там же. С. 215.
- 207 Там же. С. 149.
- 208 Там же. С. 123.
- 209 Это объясняется тем, что в этот период человеческой истории человек, действительно, не является прямой ее целью, выступая, например, как производительная сила, т.е. как средство.
- 210 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. 1. С. 155.
- 211 Там же. С. 151-152.
- 212 На решающую для «Логических исследований» позицию движения указывает Хельцер-Фогт в книге «Движение. Основание метафорической концепции Адольфа Тренделенбурга». «Движение обнимает все, оно опосредует бытие и мышление, перенося характеристики каждого друг на друга» (*Helzer-Vogt H.* Die Bewegung. Eine Grundform metaphorischer Konzepte bei Adolf F. Thendelenburg // Kodikas /code. Ars semiotica An international journal of semiotics. Bingen. Bd. II (1988) № 3-4. P. 295).
- 213 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. 1. С. 132-133.

- 214 Там же. С. 210.  
215 Там же. С. 223.  
216 Там же. С. 224.  
217 Там же. С. 202.  
218 Там же. С. 207.  
219 Там же. С. 17.  
220 Там же. С. 18.  
221 Там же. С. 21.  
222 См.: Там же. С. 25.  
223 Там же.  
224 Там же. С. 41.  
225 Там же.  
226 Хотя, конечно, можно сказать кое-что, ибо «начало», будучи таковым, одной стороной обращено к логике, а другой стороной — к внелогическому, т.е. к бытию.  
227 **Тренделенбург А.** Логические исследования. Ч. 1. С. 42.  
228 Там же.  
229 Там же.  
230 Там же. С. 43.  
231 Там же.  
232 Там же. «Именно Тренделенбург одним из первых заметил, что у Гегеля утрачен сам стимул к движению идеи — противоречие между мышлением и бытием», — пишет Й.Шмидт в своей книге «Гегелевская Наука Логики и ее критика Адольфом Тренделенбургом» (См.: *Schmidt I. Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Threndelenburg.* Мьнchen, 1977. S. 148).  
233 **Тренделенбург А.** Логические исследования. Ч. 1. С. 44.  
234 Там же.  
235 Там же. С. 45.  
236 Там же.  
237 Там же. С. 47.  
238 Там же. С. 47-48.  
239 Там же. С. 98.  
240 Там же. С. 81.  
241 Там же. С. 77.  
242 Там же. С. 99.  
243 Там же. С. 84.  
244 Там же. С. 99.  
245 Там же. С. 15.  
246 Там же. С. 94.  
247 Там же. С. 85.

- 248 Там же.  
249 Там же.  
250 Там же. С. 89.  
251 Там же.  
252 Там же. С. 91.  
253 Там же.  
254 Там же. С. 95.  
255 Там же.  
256 Там же.  
257 Там же. С. 96.  
258 Там же.  
259 Там же. С. 97.  
260 С середины века в центр внимания также попадает логический позитивизм.  
261 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. I. С. 305.  
262 Там же.  
263 Там же. С. 306.  
264 Там же.  
265 Там же. С. 307.  
266 Там же.  
267 Там же. С. 309.  
268 Там же. С. 308-309.  
269 Там же. С. 308.  
270 Там же. С. 309.  
271 Там же. С. 313.  
272 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. II. М., 1868. С. 186.  
273 Там же. С. 20-21.  
274 Там же. С. 21.  
275 Там же. С. 17.  
276 Там же. С. 26. «Одной из наиболее важных для А.Тренделенбурга категорий является категория цели как оппозиция причине; благодаря этому он получает возможность ввести в свою философию наряду с действительным бытием возможное бытие» (см.: *Corné A.* Trendelenburg influence on Kierkegaard's modal categories. Monreal, 1991. P. 55).  
277 Там же. С. 28.  
278 Там же. С. 33.  
279 Там же. С. 34.  
280 Там же. С. 41.  
281 Там же. С. 79.  
282 Там же. С. 49.

- 283 Там же.
- 284 Там же. С. 51.
- 285 Там же. С. 66.
- 286 Там же. С. 29.
- 287 Там же. С. 47.
- 288 Там же. С. 55.
- 289 Там же. С. 74.
- 290 Там же. С. 78.
- 291 Там же. С. 79.
- 292 Там же. С. 79.
- 293 Там же. С. 153.
- 294 Там же. С. 224.
- 295 Там же. С. 228-229.
- 296 Там же. С. 229.
- 297 Там же.
- 298 Там же. С. 231.
- 299 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. 1. С. 28.
- 300 Там же.
- 301 Там же. С. 23.
- 302 *Тренделенбург А.* Логические исследования. Ч. II. С. 261.
- 303 Там же. С. 224.
- 304 Там же. С. 231.
- 305 *Выготский Л.С.* Избранные психологические исследования. Мышление и речь. М., 1956. С. 356.
- 306 Там же.
- 307 Там же. С. 364.
- 308 Там же С. 371.
- 309 *Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 45.
- 310 *Фихте И.Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. С. 20-21.
- 311 *Фейербах Л.* Основы философии будущего. М., 1937. С. 36.
- 312 Там же. С. 34.
- 313 Там же. С. 40.
- 314 Там же. С. 54.
- 315 Там же. С. 56.
- 316 Там же. С. 57.
- 317 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 42.
- 318 Там же.
- 319 Там же. С. 43.
- 320 См. об этом особенно: *Маркс К.* Капитал. М., 1953. Т. 1. Гл. V.

- 321 **Фейербах Л. К** критике философии Гегеля // **Фейербах Л.** Избр. филос. произведения. Т. 1. М., 1955. С. 54.
- 322 **Хайдеггер М.** Время и бытие. М., 1993. С. 211.
- 323 Там же. С. 206.
- 324 Там же. С. 205.
- 325 Там же. С. 208.
- 326 Там же. С. 212.
- 327 Об этом писал Хайдеггер, когда пытался раскрыть смысл бытия: «Вопросом о бытии, преодолевающим вопрос о сущем и тем самым о метафизике, зажигается факел и начинается первый разбег для далекого бега. Но где бегун, который принимает факел и передает вперед-бегущему? — Бегущими должны быть все, и чем позже они появляются, тем увереннее должны быть вперед, — а не вослед бегущие, которые лишь улучшают и продолжают первую попытку, раз она уходит вдаль. Предшественники всегда и вновь должны оставаться *изначальнее*, чем перед ними бегущие (что значит позади них), так как следует мыслить одно и то же, подлежащее вопрошанию, еще проще, богаче и безусловно единственным способом» (**Heidegger M.** *Weitrdge zur Philosophie. Vom Ereignis.* Fr./M., 1989. S. 415).
- 328 См. об этом: **Ахутин А.В.** Все еще только начинается... Памяти Библера. Антинекролог // *Вопр. философии.* 2001. № 6. С. 136-158.
- 329 См.: **Библер В.С.** От наукоучения к логике культуры.
- 330 **Делез Ж.** Логика смысла. С. 21.
- 331 Там же. С. 16.
- 332 **Библер В.С.** От наукоучения к логике культуры. С. 408-409.

Научное издание

Длугач Тамара Борисовна

Проблема бытия в немецкой философии  
и современность

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник: ***В.К.Кузнецов***  
Технический редактор: ***А.В.Сафонова***  
Корректор: ***Т.М.Романова***

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.05.2002.  
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. 6,93. Уч.-изд. л. 9,6. Тираж 500 экз. Заказ № 017.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: ***Т.В.Прохорова***  
Компьютерная верстка: ***Ю.А.Аношина***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14

