

ТЕМА 8. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Немецкая классическая философия является значительным этапом в развитии западной философской мысли. В рамках немецкой классической философии, которую так же называют просто «немецкая классика», западная философская мысль впервые получает опыт позитивной самокритики [см.: 4, с.291-339; 10, с.340-411, 15, с.134-156; 16, с.287-297; 19, с.39-43].

Критический настрой немецкой классики, основы которого были заложены в трудах Иммануила Канта, отличается от предшествующей философской традиции, прежде всего, тем, что центр тяжести критики переносится с объектов, внеположенных философскому мышлению на само философское мышление. При этом под критикой не понимается стремление развенчать философское мышление в его неправомерных претензиях, как это было свойственно, допустим, Давиду Юму [см.: 22, с. 47-53]. Центральной проблемой, становящейся основным предметом исследования немецких классиков и которую так же именуют проблемой трансцендентализма, является анализ возможности получения объективного знания в условиях принципиально субъективной природы познающего мышления.

Основными представителями немецкой классической философии являются Иммануил Кант (1724-1804), Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814), Фридрих Вильгельм Шеллинг (1775-1854), Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) и Людвиг Фейербах (1804-1872).

Кант является основоположником немецкой классики. Фихте, Шеллинг и Гегель продолжают и развивают философскую традицию, основы которой заложил Кант. Философская деятельность Фейербаха выступает в качестве критического пересмотра общих результатов эволюции классической философии, содержащиеся в системе абсолютного идеализма Гегеля.

Таким образом, немецкая классика - это, по сути, философские изыскания Фихте, Шеллинга и Гегеля, развивающих и углубляющих идеи Канта. Фейербах является переходной фигурой: его «антропологический материализм», который русский мыслитель С.Н. Булгаков назвал «религией человекобожия» [1, т.2, с.162-221], уже нельзя полностью отнести ни к критической философии Канта, ни к наукоучению Фихте, ни, тем более, к системе трансцендентального идеализма Шеллинга или же системе абсолютного идеализма Гегеля. В моменте общего критического настроения Фейербах ещё следует традиции немецкой классики. Но философские плоды этого общего настроения необходимо относить к иной странице истории западной философии.

Нашей целью является ознакомление с общими чертами эволюции взглядов немецких классиков. Достижение этой цели в качестве необходимого и достаточного условия предполагает указание тех основ, которые определяют проблематику немецкой классики. Эти основы были заложены Кантом, получили развитие в философских исследованиях Фихте, Шеллинга и Гегеля и попали под критику Фейербаха.

В связи с этим, наша работа выстроена в виде разбора пяти вопросов: значение философских исследований И. Канта; значение проекта наукоучения И. Г. Фихте; значение системы трансцендентального идеализма Ф. В. Шеллинга; значение системы абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля; критика результатов работы немецкой классической мысли Л. Фейербахом.

§ 1. Значение философских исследований И. Канта

Значение философских изысканий Иммануила Канта для истории западной философии сложно переоценить. Оно заключается не только в том, что «...просветительство достигло своей философской вершины в лице Канта» [см.: 16, с.368], иначе говоря, в том, что Кант является хотя и значительной, но во многом частной

историко-философской фигурой, всецело включённой в конкретную культурную ситуацию деятельности Немецкого Просвещения [см.: 9, с.399-401]. Вл. Соловьёв, например, считал что «...Кант – основатель философского критицизма, представляющего главную поворотную точку в истории человеческой мысли, так что всё развитие философии если не по содержанию, то по отношению мысли к этому содержанию должно быть разделено на два периода: до-критический (или до-кантовский) и после-критический (или после-кантовский)» [16, с. 441].

Рассмотрим, что именно в философских исследованиях Канта позволяет сделать такой вывод, почему с именем Канта связывают «...переворот в философии, равный по масштабам Великой французской революции» [10, с.345].

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 года в Кёнигсберге. Подробная, а самое главное, критически осмысленная биография Канта дана в работе Эрнста Кассирера «Жизнь и учение Канта» [см.: 8, с.7-376]. Мы отметим лишь некоторые необходимые моменты этой биографии и сосредоточимся на её творческой части.

Кант прожил всю свою жизнь в Кёнигсберге, никогда не покидая этот город в Восточной Пруссии. В наше время Кёнигсберг, равно как и Восточная Пруссия, занятая советскими войсками после Второй Мировой войны, является частью Российской Федерации и носит имя Калининград. Поэтому Канта, с известной долей иронии, можно назвать не только великим немецким, но и великим российским философом.

Творческую биографию Иммануила Канта принято делить на два больших периода [см.: 11, с.303-305]. В рамках первого или, «докритического» периода Кант занимался в основном естественнонаучными вопросами и создал такие труды, как «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746), «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» (1756) [см.: 6, с.3-34; 67-214; 267-288] и т.д.

В пределах докритического периода Кант формулирует ряд концепций, связанных с вопросами происхождения Солнечной системы, теоретического осмысления атмосферных процессов и т. д. Эти концепции имели большое значение по отношению к истории науки.

Но особое значение имеют труды, созданные Кантом в 1766 и 1770 году и носящие название «Грёзы духовидца, пояснённые грёзами метафизики» и «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» [см.: 6, с.733-802; 823-867]. Именно в этих трудах Кант осознаёт те проблемные моменты философского мышления, которые станут основным предметом его исследований во вторую, «критическую» половину творческой биографии.

В качестве первого проблемного момента следует назвать возможность мыслить философию, которую в XVIII-XIX вв. по преимуществу называли метафизикой, как науку. Смысл этого проблемного момента заключается в осознании Кантом того, что традиционное в его времена понимание метафизики как познания недоступного повседневным чувствам особого духовного мира не только вызывает, но с необходимостью и должно вызывать у всякого серьёзного исследователя серьёзные же сомнения. Эти сомнения, прежде всего и главным образом, относятся к возможности теоретического обоснования и практического применения метафизики [см.: 4, с.762-774; 792-797].

Кант считает, что метафизика как наука, т.е. рационально обоснованное знание, имеющее возможность достоверной проверки полученных познавательных результатов так, как понимают метафизику его современники, действительно невозможна [см.: 4, с.789-790]. С другой стороны, утверждает Кант, нельзя признать удовлетворительным воззрения, при которых метафизика считается совершенно «бесполезной»: она позволяет предельно расширить границы познания, охватив не только то, что познается, но и те основания, с помощью которых такое познание вообще становится возможным [см.: 6, с.790-791].

С этой точки зрения, для Канта становится очевидной необходимость понимать метафизику как-то иначе, нежели то было традиционным в его время. И только осознание того что «...метафизика есть наука о границах человеческого разума» [6, с.791], считает Кант, позволит получить от неё теоретическую и практическую пользу. В противном случае, метафизические изыскания есть лишь беспочвенные фантазии, «грёзы метафизика, поясняющие грёзы духовидца». Лучшим же отношением к различного рода грёзам, по мнению Канта, является избавление от них с помощью слабительного [см.: 6, с.770].

Следующим проблемным моментом, на котором следует остановиться, разбирая докритический этап развития философских исследований Канта, является осознание Кантом причин отсутствия рационального обоснования у метафизических изысканий, существовавших в его время. Это осознание появляется впервые в таком труде, как «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Оно заключается в том, что Кант отмечает, что метафизика современной ему эпохи подходит к предмету своих исследований без самокритики или «догматично», тогда как любое исследование вообще а, значит, и метафизическое, в частности, необходимо предварять критическим уточнением принципиальных оснований самой исследовательской деятельности [см.: 6, с.835-836].

В работе «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» Кант ставит задачей критическое осмысление основ некоторой исследовательской деятельности, а именно, - основ или «форм и принципов» исследования «чувственно воспринимаемого» и «умопостигаемого мира». Это становится понятным уже из названия этой работы. Как говорит непосредственно сам Кант, «...опыт такой пропедевтики [т.е. введения в предмет метафизических исследований – прим. С.К.] представляет собой наша диссертация» [6, с.836]. Результатом этого следует так же считать формулировку Кантом варианта разрешения проблемной ситуации, связанной с представлением метафизику как науки и рассмотренной им в работе «Грёзы духовидца, пояснённые грёзами метафизики».

Но исследовательская деятельность Канта не останавливается на постановке и осмыслении результатов «пропедевтического опыта», позволяющего критически подойти к традиционному для его времени образу метафизики. Мысль Канта движется дальше, - за пределы критического осмысления основ метафизических исследований, за пределы критики метафизических «книг и систем» [5, с.24], полагающих в основание философскую «догму» различения «чувственно воспринимаемого» и «умопостигаемого» мира. Эволюция философских исследований Канта приводит его к вопросу о критике человека как мыслящего существа вообще, испытания способностей человеческого мышления «на прочность», установление границ его познавательных, нравственных и эстетических возможностей.

Решению этой грандиозной задачи и была посвящена та часть творческой биографии Канта, которую называют «критической».

Критический этап развития философских исследований Канта связан с такими его работами, как «Критика чистого разума» [5], «Критика практического разума» [7, с.247-437] и «Критика способности суждения» [7, с.1007-1373]. Три этих «Критики» были призваны ответить на три фундаментальные, с точки зрения Канта, философские вопросы: 1) что я могу знать; 2) что я должен делать; 3) на что я могу надеяться [см.: 5, с.594].

Ответ на первый фундаментальный вопрос, содержащийся в «Критике чистого разума», заключается в выделении и критическом анализе областей познания, связанных с соответствующими каждой области познавательными способностями человека: чувственностью, рассудком и разумом.

В каждой из познавательной способности Кант старается установить её принципиальное основание («априорную форму»), опираясь на которое чувственность может действительным образом чувствовать, рассудок, уже более не сомневаясь в верности или неверности чувственных данных, - судить, а разум – осуществлять

метафизическое познание. Априорной формой чувственности Кант называет пространство и время; априорной формой рассудка – систему категорий; априорной формой разума – трансцендентальные идеи.

Непосредственная критика чистого разума сосредотачивается у Канта в моменте прояснения специфики каждой познавательной способности в соразмерной ей области.

Выясняется, что чувства, ограниченные пространством и выстроенные во времени, доставляют материал рассудку, который разбивает этот материал по рубрикам, судя о них в соответствии с тем или иным блоком категорий.

«Категориями» Кант называет формы мышления, позволяющие упорядочить чувственные данные по количеству (единство, множество, всеобщность); качеству (реальность, отрицание, ограничение); отношению (принадлежность и самостоятельность, причинность и зависимость, общение); а так же модальности (возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность) [5, с.155-156, 119].

Категориальная оформленность рассудка достигается за счёт такого свойства сознания, которое названо Кантом «трансцендентальное единство апперцепции» [5, с.139]. Трансцендентальное единство апперцепции есть свойство сознания, позволяющее ему быть единым во всех конкретных моментах своего проявления в виде общей фигуры самосознания «Я мыслю». Система категорий, общая для всех мыслящих субъектов, функционирует в отношении к любому своему эмпирическому выражению в качестве «трансцендентального субъекта» [5, с.320].

Анализ следующей познавательной способности, разума, показывает, по Канту, что разум, пытаясь познать сверхчувственную, метафизическую область, упорядочив её с помощью трёх родов идей (о субъекте познания, о мире, и о Боге), неизбежно впадает в неразрешимые противоречия или трансцендентальную диалектику. Эта диалектика не позволяет человеческому мышлению покинуть пределы чувственного, опытного познания и познавать вещи, так как они есть сами по себе. В этом заключается смысл Кантова понятия «вещь в себе».

Причиной неустранимой диалектичности разума Кант называет отсутствие у того материальной составляющей, аналогичной той, что есть у рассудка в процессе анализа чувственных данных. Обладая лишь формами, позволяющими метафизически мыслить, разум не обладает материей, которую с помощью этих форм следует упорядочивать. Таким образом, разум, по Канту, имеет лишь функцию наиболее общей регуляции познавательной деятельности и не позволяет получать окончательного знания о вещах в мире, как они есть сами по себе.

Ответ на второй фундаментальный вопрос, содержащийся в «Критике практического разума», заключается в критическом исследовании того, как человеку должно поступать, когда (и если) он руководствуется лишь предписаниями собственного разума. В «Критике практического разума» Кант критикует традиционные попытки догматиков от этики определять поведение человека не через качества самого человека. Мотив возможности свободы человеческих поступков – центральная тема «Критики практического разума».

В свете результатов, достигнутых в «Критике чистого разума», становится очевидным, что свобода человека, заключающаяся в возможности мыслить его не только как чувственный феномен, подвергнутый рассудочной «обработке», но и как метафизическое существо, иначе говоря, - некоторую вещь в себе, не может быть адекватным образом постигнута самим человеком, чётко и недвусмысленно определена его разумом. Для того чтобы человеку не только сознавать свою свободу, но и действительным образом быть свободным, ему, считает Кант, необходимо не только иметь представление о себе, как о вещи самой по себе, но ещё и верить в «дополнительные» основания такого представления, а именно – бытие Бога и бессмертие души.

Ответ на третий фундаментальный вопрос, содержащийся в «Критике способности суждения», заключается в попытке Канта решить основную проблему, открывшуюся в свете двух первых «Критик», а именно, - неспособности человеческого разума действительным образом познать метафизические начала себя, мира и Бога и, в то же время, этической необходимости действовать, исходя из такого рода идей, как единственного гаранта собственной свободы.

Кант находит решение этой проблемы в ситуации возможности соотносить человеческую способность принципиально воспринимать возвышенное и прекрасное с объективной целесообразностью природы. Другими словами, мысль Канта может быть сведена к простой формулировке: мы таковы, какими создала нас природа для возвышения над прочими своими творениями и потому можем вообще усматривать что-либо возвышенное или прекрасное. Да, наш разум непреодолимо диалектичен, наше поведение требует критической коррекции, но наше человеческое существо в целом, тем не менее, заслуживает уважения: мы способны видеть красоту и приводить в согласие с ней нашу жизнь, делая её нравственной.

Таковы основные моменты творческой биографии основоположника немецкой классической философии Иммануила Канта. Рассмотрим, как идеи этого философа были развиты остальными представителями немецкой классики.

§ 2. Значение проекта наукоучения И.Г. Фихте

Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814) родился в крестьянской семье, но, отличаясь силой воли и целеустремлённостью, сумел преодолеть превратности судьбы, получил образование в Йенском университете и стал заметной фигурой в немецкой философии конца XVIII – начала XIX веков.

Фихте со всей серьёзностью воспринял те цели, которые ставил перед философской мыслью Иммануил Кант: придать ей «научный» статус, обеспеченный критическим отношением не только к предметам собственного исследования, но и к рациональным основам самого исследования.

Фихте ставит на повестку дня вопрос, который, с одной стороны, вошёл в философию в связи с исследованиями Канта, но, с другой, - не получил, по мнению Фихте, достаточного решения у самого Канта. Таким вопросом является возможность согласования теоретической и практической сторон разума, неизбежно становящимися предельно различными в рамках философской системы Канта.

Философский проект «наукоучения» [см.: 20, т.1, с.7-337] Фихте был призван, с одной стороны, достигнуть цели «онаучивания» философии в рассмотренном выше смысле. С другой стороны, наукоучение должно было решить и ту фундаментальную проблему, которая осталась «в наследство» от Канта.

В самом широком смысле, понятие «наукоучение» означает науку об основаниях познания. Такие основания должны иметь вид несомненной обоснованности и систематической формы движения от познанного к непознанному.

В этом смысле становится понятным, что наукоучение может быть «общим» и «специальным». «Общее» наукоучение занимается основаниями любого возможного познания, а значит, - и самого наукоучения. «Специальное» наукоучение есть наука об основаниях конкретных наук. При этом если исходить из представления о системной целостности научного знания, то становится ясным, что основания, обнаруживаемые в рамках общего наукоучения, должны быть и основаниями любого специального. Именно поэтому общее наукоучение и является тем, что традиционно принято называть «философией».

Предельно общим основанием, отсутствие осознанного представления о котором и рождает проблему согласования практической и теоретической сторон разума в системе

Канта, Фихте называет абсолютное «Я». Представление о деятельности этого «Я», выражающейся в во-ображении конкретного «я» и его окружения, отрицающем такое конкретное «я» (иначе говоря, - в «не-я»), позволяет, по Фихте, отказаться от кантовского понятия «вещь в себе».

Здесь следует вспомнить, что именно наличие таких «вещей в себе», как Субъект, Мир и Бог, недоступных для конечного познания человеческому разуму, полагает, по Канту, предел метафизических изысканий, могущих претендовать на рационально обоснованный, т. е. научный статус.

Идея Фихте заключается в том, что становится возможным мыслить в основе мира некое абсолютное «Я». Это абсолютное «Я» обретает образ конечного человеческого «я», противопоставленного окружающей его конкретности «не-я» (природы).

Осознание того, что акт противопоставления себя, как конкретного «я», и себя как своего отрицательного «отражения», или «не-я», есть собственное же положение «Я» в человеке и природе, возвращает «Я» от конкретных своих образов к абсолютному, объединяющему эти конкретные образы.

При таком способе осмысления мира оказывается, что ни к миру, ни к его основе, ни к элементам мира (человеку и природе) нет необходимости прилагать имя «вещь сама по себе». Указанная ранее «проблема Канта» решается, так сказать, сама собой: реальность ограничена самосознанием «Я».

Идеи И.Г. Фихте были развиты Ф.В. Шеллингом и Г.В.Ф. Гегелем, а так же попали под критику Л. Фейербаха. Рассмотрим основные аспекты философской деятельности перечисленных представителей немецкой классики.

§ 3. Значение системы трансцендентального идеализма Ф.В. Шеллинга

Философская деятельность Шеллинга может быть сведена к продолжению «критической» линии Канта, с одной стороны, и попыткам осмыслить идеи, предложенные Фихте, - с другой. Другими словами, философские исследования Шеллинга есть ничто иное, как построение проекта «научной» метафизики на пути критического подхода к основаниям познавательной деятельности и попытка наполнить абстрактное представление об абсолютном «Я» конкретным содержанием.

Фридрих Вильгельм Шеллинг (1775-1854) – выходец из протестантской семьи – получил основательное теологическое образование, учился в Тюбингенском университете и очень рано заявил о себе как о значительном философе. Любопытен такой факт: Шеллинг, фактически, являлся учителем другого немецкого классика – Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, притом, что Гегель родился в 1770 году и был на пять лет старше Шеллинга.

Шеллинг перенимает критическую установку Канта, но, выступая, скорее, как ученик Фихте, а не Канта, мыслит по преимуществу «фихтеански». Существенным различием в позициях Шеллинга и Фихте следует считать их интерпретацию основы мира.

Фихте считал мир лишь отрицанием «Я». Шеллинг видит в материальной природе самостоятельную величину, считая, что понимать её следует, исходя из внутренних законов её развития. Природу необходимо мыслить как самоорганизованную систему, многие процессы протекают в материальном и нематериальном (природе и сознании) параллельно – лишь породить сознание природа не в состоянии [см.: 21, с.235-294]. И этот последний момент позволяет существенным образом сблизить позицию Фихте и Шеллинга, несмотря на существенные их различия.

В работе «Система трансцендентального идеализма» Шеллинг исследует природу сознания, выявляя эту природу как историчность или трансцендентальную необходимость истории. «Перед разумными существами поставлена проблема всеобщего правового

устройства и ... решена эта проблема может быть только родом, только», - утверждает Шеллинг [21, с.590].

При этом история есть особый процесс становления «Я», под которым имеется в виду, прежде всего, разум или самосознание (то, что оно «правовое» по должной цели, в данном случае, - второстепенно), и этот процесс является противоречивым или диалектическим процессом. Разрешится этот «противоречивый» процесс, по Шеллингу, появлением гения, который окажется в состоянии максимальным образом выразить сам процесс становления «Я» в целом [см.: 21, с.631-636].

В контексте решения этой проблемы Шеллинг обращается к философии откровения. Результатом эволюции философских взглядов Шеллинга в этой области является переход от общих для немецкой классики рационалистических представлений к пересмотру своих ранних воззрений.

Шеллинг осмысляет основы философии, связанные с откровением, и осознаёт, что даже такие противоположные явления, как миф и наука имеют самостоятельную, не сводимую друг к другу структуру, и отличающую, и не отличающую миф от науки и науку от мифа [21, с.938-1312].

§ 4. Значение системы абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) явился в истории философии, с одной стороны, как критик предшествующей ему деятельности прочих представителей немецкой классической философии и, тем самым, выступил, как формальный продолжатель «дела Канта». С другой стороны, Гегель – великий систематик философского знания. Гегель пытался разрешить те противоречия, которые характеризуют историю философии как процесс самосознания «абсолютного Духа», в процессе своего самосознания творящий и самого себя, и существующий мир.

«Критическую» (в упомянутом смысле) часть философской деятельности Гегеля следует представлять в виде двух составляющих: скептицизм Гегеля как его отрицательно-критическое отношение к современному ему состоянию философского знания, а также собственно критицизм Гегеля как его позитивно-критическое осмысление основ мышления.

Смысл первой составляющей в целом заключается в том, что «...философия должна прежде всего доказать нашему обыденному сознанию, что существует потребность в собственно философском способе познания» [2, т.1, с.88].

«Философский способ познания», как Гегель определяет это понятие, есть «способность познавать абсолютные предметы» [2, т.1, с.94]. Если теперь представить, что «неспособность познавать абсолютные предметы» не есть «философский способ познания», т.е. нефилософский способ познания есть неспособность познавать абсолютные предметы, что и составляет суть «обыденного сознания», противопоставленного «философскому сознанию» как разум – чувству и рассудку или истина – мнению и «здравому смыслу», то становится ясным, почему скептицизм Гегеля состоит в негативном отношении к проникновению элементов обыденности в философию.

Пояснением этого являются такие слова Гегеля: «Важный отрицательный вывод, к которому пришла рассудочная ступень всеобщего научного развития, что на пути конечного понятия невозможно опосредование с истиной, приводит обыкновенно к последствию, противоположному тому, которое в нём непосредственно содержится. Вместо того чтобы привести к удалению конечных отношений из области познания, это убеждение имело своим последствием исчезновение интереса к исследованию категорий [«категория», здесь, - предельно общее понятие – прим. С.К.], отсутствие внимательности, осторожности при их применении. Как бы в состоянии отчаяния их стали применять тем откровеннее, бессознательнее и некритичнее. Из основанной на недоразумении посылки,

будто недостаточность конечных категорий для познания истины приводит к невозможности объективного познания, выводится заключение, что мы вправе судить и рядить, исходя из чувства и субъективного мнения; доказательства заменяются заверениями и сообщениями о том, какие факты встречаются в сознании, признаваемом тем более чистым, чем менее оно критично» [2, т.1, с.58].

Смысл второй составляющей критической части философской деятельности Гегеля заключается в том, что Гегель, относясь со скепсисом к существующей в его время философии, критически осмысляет основы мышления и обнаруживает на этом пути возможность такого отношения к объективной реальности, при котором становится осуществимым методичное воспроизведение «абсолютного содержания ... глубочайшей, свободнейшей стихии духа» [2, т.1, с.57].

В работе «Энциклопедия философских наук» [2, т.1, с.133-201] Гегель выделяет три образа мышления, по-разному представляющих мир или «объективность»: «наивный» [2, т.1., с.133-147], «критический» [2, т.1, с.147-185] и «непосредственный» [2, т.1, с.185-201].

Наивный или «метафизический» образ мышления, по Гегелю, «...содержит веру, что посредством размышления познаётся истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине» [2, т.1, с.133]. Гегель считает, что правильное понимание наивного образа мышления может быть сформулировано так: «Способ рассуждения прежней метафизики ... состоял в том, что она постигала предметы разума в абстрактных, конечных определениях рассудка и делала своим принципом абстрактное тождество [мышления и бытия – прим. С.К.]. Но эта рассудочная бесконечность, эта чистая сущность, сама есть лишь конечное, ибо из неё исключена особенность, и эта особенность ограничивает и отрицает её» [2, т.1, с.147].

Критический образ мышления распадается, по Гегелю, на две составляющие: «эмпиризм» и «критическая философия».

В рамках эмпиризма, исходящего из «...потребности в конкретном содержании и прочной опоре» [2, т.1, с.147], мышление, по Гегелю, стремится к правомерному отходу от такого представления природы и человека, где господствовала метафизическая ориентация на «...пустую потусторонность, паутину и туманные образы абстрактного рассудка» [2, т.1, с.149].

Эмпирики выдвигают в качестве основания мышления опыт, формирующийся на базе непосредственного восприятия объекта в ощущениях. Важной особенностью эмпиризма является невозможность мыслить что-либо необходимым и всеобщим образом, поскольку всё в мире оказывается «...субъективной случайностью, простой привычкой» [2, т.1, с.152].

Осознание ограниченности эмпиризма в аспекте получения необходимых и всеобщих истин и, вместе с тем, - лишение должного основания любого возможного (т.е. и научного в том числе) познания, приводит, по мысли Гегеля, к возникновению критической философии [2, т.1, с.153].

Под критической философией Гегель в основном и главным образом понимает философские исследования Канта и Фихте. При этом смысл самого понятия «критическая философия», если рассматривать его в отношении к смыслу понятия «эмпиризм», заключается в том, что «...критическая философия настаивает на том факте, что в том, что мы называем опытом, мы преднаходим всеобщность и необходимость. ... Так как всеобщность и необходимость не имеют своего источника в эмпирическом как таковом, то они принадлежат спонтанности мышления или, иными словами, они даны a priori. Определения мышления или понятия рассудка образуют объективность опытного познания» [2, т.1, с.143].

Гегель, в целом, разделяет такую позицию. Он, в частности, замечает по этому поводу: «Принцип независимости разума, его абсолютной самостоятельности в себе должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии» [2, т.1, с.183].

Но в критической философии, предшествующей собственным философским исследованиям, Гегель видит не только достоинства. Основным недостатком современной ему критической философии Гегель считает: несмотря на то, что «...критической философии принадлежит та великая отрицательная заслуга, что она признала, что определения рассудка принадлежат области конечного и что движущееся в их пределах познание не достигает истины, ... односторонность этой философии состоит в том, что она видит конечность этих определений рассудка в их принадлежности лишь нашему субъективному мышлению, для которого вещь в себе должна оставаться чем-то абсолютно потусторонним» [2, т.1, с.183]. «На самом же деле, - замечает Гегель, - конечность определений рассудка лежит не в их субъективности, но в том, что они конечны в себе. ... Содержание того, о чём мы знаем, есть лишь явление. ... Конечное мышление, несомненно, имеет дело лишь с явлениями. Но этой ступенью познания оно ещё не кончается, и существует более высокая область» [2, т.1, с.183-184].

И здесь мы переходим к тому, о чём Гегель говорит, как о «третьем отношении мысли к объективности» [см.: 2, т.1, с.185-201].

Смысл этого отношения, которого, в частности, придерживался Фридрих Якоби (1743-1819), заключается в том, что такой образ мысли, по словам Гегеля, «...понимает мышление, как деятельность, постигающую только особенное, и на этом основании объявляет, что оно не способно постигнуть истину. ... Этим учением утверждается, что дух познаёт истину, что разум составляет истинное определение человека и есть знание о божестве. Но так как такое опосредованное знание должно ограничиться только конечным содержанием, то разум есть непосредственное знание, вера» [2, т.1, с.185-186].

Непосредственный анализ непосредственного же отношения мысли к объективности приводит Гегеля к следующему результату: «Оценка этого третьего отношения мышления к истине могла быть предпринята нами лишь тем способом, который указывается и признаётся с этой точкой зрения непосредственно в ней самой. Мы, таким образом, показали, что фактически неверно утверждение, что существует непосредственное знание – знание без опосредования другим или в себе самом самим собой. Мы также показали фактическую неверность утверждения, что мышление движется вперёд только благодаря определениям, опосредованным другими определениями, ... мы показали фактическую неверность представления, что в этом опосредовании не снимается в то же время само это опосредование. О факте такого познания, движение которого вперёд не есть ни односторонняя непосредственность, ни одностороннее опосредование, свидетельствует сама логика и вся философия» [2, т.1, с.198-199].

Важным обстоятельством выделения Гегелем отношений мысли к объективности является то, как Гегель завершает это выделение в целом. Гегель резюмирует: «Если мы будем рассматривать принцип непосредственного знания со стороны его отношения к исходному пункту, к вышеуказанной наивной метафизике, то сравнение их обоих покажет нам, что этот принцип возвратился к тому началу, к той метафизике нового времени, которая известна под названием картезианской философии» [2, т.1, с.199]. Именно эта цитата позволяет нам понять ту часть философской деятельности Гегеля, которая выходит за пределы обеих составляющих её критической части (см. ранее) и которую следует назвать «систематической».

Систематическая часть философской деятельности Гегеля заключается в том, что Гегель, осознав логику движения философской мысли своего времени, идёт дальше этого, полагая, что эта особая логика определённого этапа развития философии (от Декарта до Канта, Фихте и Якоби) является и частью общей логики, свойственной любой философской мысли. Эта логика есть диалектический процесс возникновения и снятия противоречий между философскими учениями в исторической перспективе. «История философии, - утверждает Гегель, - показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь одну философию на различных ступенях её развития; во-вторых, что особые принципы, каждый из которых лежит в основе одной

какой-либо системы, суть лишь ответвления одного и того же целого. ... Развитие мышления, которое изображается в истории философии, изображается также и в самой философии, но здесь оно освобождено от внешних исторических обстоятельств и даётся в стихии чистой мысли. Свободная и истинная мысль конкретна в себе, и, таким образом, она есть некая идея, а в своей завершённой всеобщности она есть идея как таковая, или абсолютное. Наука о ней есть существенно система» [2, т.1, с.99-100].

Таким образом, самооценка философской деятельности Гегеля заключается в том, что свою философию, отображающую «...развёртывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство» [2, т.1, с.100] идеи абсолютного, он называет «абсолютным идеализмом» [2, т.1, с.163]. Иными словами, в рамках своей философской деятельности Гегель попытался создать связную картину абсолютных идей, содержащихся в истории философии. Притом сам Гегель считал, что на этом пути он обретает не просто подборку представлений об абсолютном, но выражает и самоё абсолютное.

В своей философской деятельности Гегель претендовал на то, что даёт не только картину человеческих мыслей об абсолютном, но показывает и процесс осмысления Абсолютом самого себя. Абсолют, по мысли Гегеля, предстаёт в истории философии как диалектическое отношение Идеи, Природы и Духа, или равнозначно, - Тезиса, Антитезиса и Синтеза, отображающихся в своих конкретных проявлениях «малыми» триадами через диалектику «науки логики», «философии природы» и «философии духа» [см.: 2, т.1-3].

Такое отношения мысли к объективности необходимо, поскольку «...возникновение и развитие философии, изложенные в своеобразной форме внешней истории, изображаются как история этой науки. Эта форма сообщает ступеням развития идеи характер случайной последовательности философских учений и создаёт видимость того, что между их принципами и разработкой последних существуют одни лишь различия. Но совершает эту работу тысячелетий единый живой дух, мыслящая природа которого состоит в осознании того, что он есть» [2, т.1, с.99].

Гегель в значительной мере преуспел в своей системотворческой деятельности [см., напр.: 3, с.141; 12, с.667-681; 13, с.494-523]. Успех гегелевской системы абсолютного идеализма был бы полным, если бы она оказалась действительно абсолютной, иначе говоря, - охватывала бы всё философское знание так, что более никакая философия стала бы невозможна или не нужна. Но считать систему Гегеля «абсолютной» в этом смысле не представляется возможным. И чтобы осознать это, необходимо перейти к заключительной части нашего рассмотрения немецкой классической философии, а именно, - философским исследованиям Людвиг Фейербаха.

§ 5. Значение критики результатов философских исследований немецкой классики Л. Фейербахом

В рамках своей системы Гегель претендовал на то, что он даёт самосознание абсолютного духа философии, понимая, при этом, такое самосознание как завершение процесса совпадения философии в качестве формы абсолютной идеи с содержанием этой идеи в качестве содержания философии самого Гегеля. Другими словами, претензии Гегеля выходили далеко за пределы стремления «всего лишь» осмыслить историческую ситуацию философии, сложившуюся к его времени. Гегель считал, что с появлением его системы наступают «последние дни» философии, а Абсолютный дух начинает действительно быть.

В этом смысле, роль, которую следует отвести философской деятельности Людвиг Фейербаха, значительно скромнее. Если Гегель как великий систематик всё же выступает в некотором смысле завершителем философии, то Фейербах является завершителем лишь конкретной исторической формы философского знания.

В контексте представления о философской деятельности Л. Фейербаха в качестве опыта самосознания немецкой классической философии, в философской деятельности Фейербаха следует выделить момент критицизма, распадающийся на негативную и позитивную части, а также авторский проект.

Негативная часть критицизма Фейербаха связана со скептическим представлением этого философа относительно результатов работы спекулятивной (классической) немецкой мысли в целом. Смысл этой части философской деятельности Фейербаха заключается в том, что Фейербах упрекает таких немецких классиков, как Фихте, Шеллинг и Гегель в оторванности от действительности.

Эта особенность немецкой классической философии, по мысли Фейербаха, является следствием иллюзорных предпосылок, рождающих и иллюзорные выводы [см.: 17, т.1, с.205-238; 18, т.1, с.5-55, 64-69]. В работе «Господин фон Шеллинг» Фейербах, в частности, заявляет: «Господин фон Шеллинг обещает создать науку, расширяющую границы теперешнего человеческого сознания. Это обещание он выполнил. Произошло то, возможность чего нельзя было даже предполагать: оказывается, чем больше кто-нибудь теряет в своей внутренней реальности, тем значительнее он становится по своему внешнему могуществу. ... Произвол выдаётся за свободу, нелепость за ум, жало лжи за полноту» [17, т.1, с.210].

Представление о позитивной части критицизма Фейербаха может быть необходимым и достаточным образом сведено к представлению о той созидательной цели, которую Фейербах ставит перед собой и философией в целом. «Задача нового времени, - говорит Фейербах, - заключается в воплощении и очеловечении Бога» [18, т.1, с.90]. В рамках решения этой задачи Фейербах считает, что современная ему философия нуждается в существенной «реформе» [см.: 18, т.1, с.64-69], а так же намечает контуры «философии будущего» [18, т.1, с.90-145]. С этим связан авторский проект Людвиг Фейербаха, который в современной отечественной традиции принято называть «антропологический материализм» [см., напр.: 10, с.402].

Задача «очеловечения Бога» решается Фейербахом, в таких его произведениях, как «Против дуализма тела и плоти», «Основные положения философии будущего», «Сущность христианства» и др. [см.: 17, т.1, 211-238; 18, т.1, с.90-145, т.2, с.5-320]. «Против дуализма тела и плоти» и «Основные положения философии будущего» содержат результаты осмысления современной Фейербаху исторической ситуации, связанной с религией и философией. Иначе говоря, решение поставленной задачи осуществляется в общем и целом. Работа «Сущность христианства», посвящённая «самосознанию религии» [18, т.2, с.19], решает ту же задачу конкретным образом.

Смысл решения задачи «очеловечения Бога» заключается в критике Фейербахом религии, определённой им как «сон человеческого духа» [18, т.2, с.17], а так же выделении рационального или критического отношения к Богу, свойственного философии и подразделяющегося, по Фейербаху, на «спекулятивное» (см. ранее) и «антропологическое» [см.: 18, т.1, с.144]. Религия, с точки зрения Фейербаха, является «богословским» или неистинным способом отношения к Богу; спекулятивная философия, по «критической» форме являясь истинным отношением к Богу, допускает содержательные ошибки; только «антропологическая» теология самого Фейербаха, по его же мнению, может дать истинное и по форме, и по содержанию отношение человека к Богу [см.: 18, т.2, с.5-320; 17, т.2, с.7-405].

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. В чём заключается значение философских исследований И. Канта?
2. В чём заключается значение проекта наукоучения И.Г. Фихте?
3. В чём заключается значение системы трансцендентального идеализма Ф.В. Шеллинга?
4. В чём заключается значение системы абсолютного идеализма Г.В.Ф. Гегеля?

5. В чём заключается значение критики результатов философских исследований немецкой классики Л. Фейербахом?
- 6.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. М., 1993. – С. 162-221.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3х т. М., 1974-77.
3. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
4. История философии: Учебник. / Кирвель Ч. С., Бородин А. А. и др.; Под ред. Ч.С. Кирвеля. – 2-е изд. испр. Мн., 2001.
5. Кант И. Критика чистого разума. М., 1999.
6. Кант И. Метафизические начала естествознания. М., 1999.
7. Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1999.
8. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997.
9. Кассирер Э. Кант и проблема метафизики // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 377-402.
10. Краткая история философии. / Под общей редакцией В.Г. Голобкова. М., 2002.
11. Новейший философский словарь. / Сост. А.А. Грицанов. Мн., 1998.
12. Рассел Б. История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. М., 2000.
13. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. М., 2001.
14. Соловьёв В.С. Кант. // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т.2. С.441 – 479.
15. Спиркин А. Г. Философия: Учебник. 2-е изд. М., 2002.
16. Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995.
17. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2х т. М., 1955.
18. Фейербах Л. Сочинения: В 2х т. М., 1995.
19. Философия: Учебное пособие для высших учебных заведений. Изд. 2-е Ростов-на/Д., 2001.
20. Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993.
21. Шеллинг Ф.В. Сочинения. М., 1998.
22. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн.1. О познании. М., 1995.