

## Часть третья

### ДИАЛЕКТИЗИРУЮЩЕЕ АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО

#### ТЕОЛОГО РОМАНТИЧЕСКАЯ ОППОЗИЦИЯ

Наряду с фигурами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, намечавшими магистраль мировой философии конца XVIII — начала XIX в., существовало множество второстепенных философских течений. Одним из них был протестантско-теологический романтизм. Его не следует отождествлять с рационалистическим романтизмом начала XIX в.: уклон протестантско-теологического романтизма в средневековую мистику не нарушал официальной идеологии. Правительство Фридриха-Вильгельма IV поощряло занятия философией в этом духе, ибо стремилось «заменить средневековым мистицизмом «неглубокий» рационализм, введенный в Пруссии Фридрихом II» (1, 12, 703) I.

Гегель квалифицировал это как покушение на философию. «В Германии, — писал он о современных ему школах, — существовали в то время многие философии, как, например, рейнгольдская, круговская, бутервековская, фрисовская, шульцевская и т. д.; но в них выступает перед нами лишь придающая себе важность самая крайняя надутая ограниченность, мы в них встречаем только крошку из разных подхваченных мыслей и представлений или из фактов, которые я нахожу в себе» (18, /У, 460). Он видел в этом или повторение того, что было с гораздо большей силой высказано Кантом, Фихте и Шеллингом, или копание в собственном Я. Это была верная оценка. И все же отдельные критики этих могущественных умов обладали известным интеллектуальным потенциалом и умели подметить пробелы и известные несообразности в стройном здании их абсолютных систем.

Особенно активны в этом отношении были Круг и Фрис. Их антигегельянство позднее было отмечено и поддержано А. Шопенгауэром. Особый пласт антигегельянства составляла немецкая теологическая критика диалектики. Ведущим органом ее была «Евангелическая церковная газета», в которой Хенгстенберг обвинял Гегеля и гегельянцев в пантеизме и атеизме. Впоследствии Фейербах высмеял мелочность теологических придинок к Гегелю, заметив, что теологи особенно негодовали по поводу гегелевского утверждения о логике как изображении бога в его домировой сущности с одновременным приписыванием («нашему») богу количества, качества, экстенсивных и интенсивных величин, дробей, степеней, отношений меры и т. п. (см. 51, 1, 143). В самом деле, что это за количественный бог, да еще выраженный дробями? Вместе с тем критика теологов-антигегельянцев не абстрактна, она не лишена социальных мотивов и политических страстей, и это придает всей возникшей тогда ситуации особый колорит. Заметим также, что ни теологи, современники Гегеля, ни тем более гегельянцы, правые и левые, не отождествляли гегелевскую диалектику с теологической догматикой (эту тождественность придумали представители современной неохристианской теологии). Так, Мак-Таггарт утверждал, что гегелевское учение по существу эсхатологично. Д. Мур развивает мысль о теологическом происхождении гегелевской логики. Современные неотомисты рассматривают гегелевскую логику как следствие греко-христианского синтеза, в котором фундаментальное значение имеет тема логоса. В связи с этим популярны среди них аналогии между диалектикой Гегеля и *Analektic'oft* Фомы Аквинско-го.

Противниками Гегеля были и немецкие романтики. Представители этой школы больше всего превозносили чувство и воображение. Романтики настаивали также на познавательном значении иронии, в которой будто бы изначально заложена особенная жизненная «сила» 2.

Для Гегеля ирония — элемент метода, но не сам метод, не объективная диалектика предмета. «Субъект, — отмечал он, — возлагающий надежды на иронию, знает себя здесь внутри себя абсолютным и все другое является для него суетным...» (18, II, 482). Это объективный недостаток иронии, ограничивающий знание. Ирония негативна, она разрушает или, во всяком случае, обнаруживает несостоятельность предстоящего ей и внутренне противоречивого, но ирония в силу своей принадлежности рефлектирующему субъекту не способна вести к чему-то иному, к новому и существенному. К тому же субъект иронии воображает, что он выше всякого содержания; он преувеличивает, и не может не преувеличивать, значение формы и потому ни к чему не относится серьезно.

Эти возражения Гегеля основательны; они сохраняют свою силу по отношению к любой форме нигилизма, прикрываемого иронией, в том числе, как мы увидим ниже, в отношении попытки киркегоровской реабилитации иронии. Критика романтиками, в особенности Шеллингом, гегелевской философии обнаружила бесплодность усилий дискредитировать рационалистическую диалектику иррационалистическими приемами; косвенно эта критика указывала на возможность материалистического истолкования результатов гегелевской диалектики.

#### 1. Теологи и романтики

*Критика диалектики К- А. Эшенмайером.* Эшенмайер — один из первых критиков философии Шеллинга и Гегеля. Свою полемику против рационалистической философии Эшенмайер начал уже в конце XVIII в. выпадами против «критической философии» И. Канта, который «унижал» веру. Кант для него злоумышленник, отступник от «божественной» теологии, которая выше всякой философии. Канту было не до Эшенмайера, но Шеллинг дал ему отповедь в довольно резкой форме (1813). В то же время в работе «Философия и религия» Шеллинг защищал против Эшенмайера ту мысль, что разрыв философского и религиозного способов мышления не основателен, и напоминал, что Кант придерживался этой же точки зрения. В древности, писал Шеллинг, «философия и религия были едины», мифология древних и была их философией. Только в эпоху Реформации и Просвещения это единство было утеряно. В перспективе утерянное единство будет обретено. Уже в этой статье Шеллинг высказал мысли, которые легли в основу созданной им позднее теории мифов и «философии откровения». Гегель не разделял романтико-иррационалистских иллюзий своего друга и вскоре подверг их основательнейшей критике в «Феноменологии духа», где мысль о приоритете философии перед искусством и религией была высказана недвусмысленно. Эшенмайер же отстаивал взгляд о превосходстве религии над философией и искусством. Эшенмайер понимал, что для защиты теологической точки зрения требовалось нечто большее, чем полемические выпады. Он написал претенциозную и пустую, даже по оценке теологов, работу «Основания христианской философии». Эти «Основания» были одним из первых откликов на гегелевскую «Феноменологию духа». Эшенмайер утверждал, что Шеллинг и Гегель не поняли здорового начала теологии и смешали вопрос о происхождении идей с вопросом о применении идей (см. 83). Источник идей — бог, другого источника не существует и быть не может. Религия связывает человека с богом, и в этом ее преимущество перед философией и искусством; теология объясняет возникновение идей из божественной сущности. Философия же способна лишь на то, чтобы установить, каким образом идеи используются в человеческой истории и какова их роль.

Философия, утверждал Эшенмайер, в пределах своих небогатых возможностей способна изучать состояние и развитие идей. Этого вполне достаточно для земного величия философии (как метафизики), даже если она и не в состоянии объяснить сокровенный источник идей. Бог и религия выше возможностей философии, и философы поступят правильно, если не будут вмешиваться в теологию. Органу философского познания — разуму открывается далеко не все. Эшенмайер пытался, опираясь на доступные ему данные физиологии конца

XVIII в., доказать ограниченность возможностей человеческого разума. Он, в частности, указал на связь разума с ощущениями, которые всегда неполны. Гегель с насмешкой отозвался об этой попытке Эшенмайера выявить становление человеческого разума на основе изучения ступеней развития раздражительности и чув-

1С другой стороны, философская оппозиция прославляла именно рационализм и просветительские устремления Фридриха II (например, Ф. Кеппен в своем посвященном К. Марксу памфлете «Фридрих Великий»).

2Ф. Шлегель развивал идею о трехступенчатом движении духа: из двух противоречащих друг другу суждений относительно одного и того же предмета с необходимостью возникает суждение синтезирующего характера, снимающее обнаружившееся противоречие.

ствительности (см. 18, 11, 487). Для его абсолютной философии это соотнесение возможностей разума с ощущениями было неприемлемо.

Обращаясь к столь популярной в начале XIX в. натурфилософии, Эшенмайер во многом следовал Шеллингу, несмотря на разногласия по другим вопросам философии (и религии). Но он не утверждал, подобно позднему Шеллингу, будто между метафизикой и религией лежит область иррационального, подведомственная философии откровения. Он смотрел на вещи проще, защищая теологию в духе протестантской традиции. Влияние Эшенмайера, в общем, было незначительным. В этом отношении он явно уступал ведущим философам и теологам послекантовской поры, какими были Якоби и Шлейермахер, но его взгляды интересны как начало продолжительной полемики между теологами и идеалистами-рационалистами, не окончившейся и в наше время.

Но прежде чем перейти к Якоби и Шлейермахеру, отметим одно гегелевское разъяснение. В «Энциклопедии философских наук» он замечает, что «настоящее определение конечных вещей и состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее. Это понимание вещей также должно называться идеализмом, но в отличие от субъективного идеализма критической философии (т. е. в отличие от трансцендентального идеализма Канта. — В. М.) мы должны его назвать *абсолютным идеализмом*» (22, 1, 162—163). И далее Гегель развивает мысль, что его абсолютный идеализм «образует основание всякого религиозного сознания», ибо «рассматривает... мир как сотворенный и управляемый богом» (там же, 163), хотя это осуществляется под философской формой абсолюта. Гегель упорно пытался втолковать воинствующим теологам, что различие понятий «абсолют» и «бог» чисто терминологическое, но они плохо понимали его. Мысль Гегеля лучше всего понял Фейербах, когда назвал его философию рациональной теологией.

*Гегель и Якоби.* Основные возражения против теологической интерпретации философии, теории познания, в особенности понимания категорий конечного и бесконечного, Гегель высказал в своей критике Ф. Г. Якоби (1743—1819). Диалектические пассажи Якоби относятся к концу XVIII — началу XIX в., но мы рассматриваем его учение потому, что он был предшественником и даже в какой-то мере учителем немецких романтиков; у него много общего и с Шеллингом, и с Шлейермахером. Критика Гегелем Якоби дает возможность лучше понять его отношение к иррационализму и к теолого-романтической точке зрения на диалектику.

Якоби в работах «Давид Юм...», «Об учении Спинозы» и в других утверждал, что и материализм, и кантианство совершают грубую ошибку: сознание нельзя рассматривать как имеющее только логико-интеллектуальное содержание. В уме есть многое, выходящее за рамки рационального. Это «выходящее» говорит о присутствии в нашем уме чего-то более могущественного, чем оперирующий формально-логическими категориями интеллект, более творческого и в конечном счете даже божественного. У Якоби это предчувствие было своего рода призывом к мистике. Он критикует кантовский гносеологизм и отмечает его агностические пробелы, его откровенное признание беспомощности рационализма, и за этой критикой легко угадывается апология иррационального. Да и сам Якоби не скрывает, что он сторонник непосредственного знания, защищающий идею об иррациональной основе человеческого разумения.

Гегель, видевший в Якоби иррационалиста, не преминул отметить, что комплекс идей Якоби свидетельствует о тяготении к мистическому спиритуализму. По поводу «Писем о Спинозе» он заметил не без оснований, что в них Якоби высказал возражения, казалось бы, против «философии самого Спинозы», но «затем применил их для борьбы с познанием вообще», т. е. с научным, рациональным знанием (22, 1, 186). Объективно способ доказательства Якоби был на руку откровенным обскурантам.

Якоби, как и Эшенмайер, ставил религию вне компетенции философии, замечая, что бог лежит вне механизма философского познания. Философский механизм познания ориентирован на конечное и потому не может постичь бесконечное (бога). Якоби признавал успехи естествознания конца XVIII — начала XIX в., но отнес их к области «низшего познания», к изучению конечного. После этого он делает естественный вывод, что, оставаясь на почве конечного, не следует претендовать на познание бесконечного. Гегель обратил внимание на этот аргумент Якоби и приложил немало усилий для внушения той для него несомненной истины, что как раз бесконечное и есть подлинный предмет философии и ее диалектики, а не конечное, которое может быть подведомственно и формальной логике. Более того, в познании бесконечного философия имеет свои преимущества перед религией — как более адекватная форма познания. Следовательно, основное расхождение определилось из различия точек зрения относительно того, что является инструментом познания бесконечного — религия или философия. Что касается Якоби, то следует добавить, что он признавал существование двух форм познания — опосредованного и непосредственного. Но он утверждал, что первое (опосредованное знание) ограничено содержанием конечного. Оно имеет дело с «сотворенным миром» (естествознание, философия). Второе — непосредственное знание — обращено к бесконечному (богу). Гегель использует, как и Якоби, понятия опосредованного и непосредственного знания, но придает им совершенно иное значение. Он писал, что Якоби и другие философы-романтики используют категории знания, мышления, созерцания, веры как известные и даже самоочевидные. Но именно представление о самоочевидности этих категорий приводит их неизбежно к субъективистскому, психологизированному употреблению этих понятий. Он замечает не без остроумия, что Якоби и другими «*знание* противопоставляется *вере*, между тем как одновременно с этим вера определяется как непосредственное знание и, значит, тут же признается некоторого рода знанием» (22, 1, 187). Точно так же несостоятельно, по мнению Гегеля, представление Якоби о спекулятивном мышлении, которое он противопоставляет созерцанию и непосредственному знанию, ибо дальнейшее признание им интеллектуального созерцания означает не что иное, как признание мыслящего созерцания, а это объективно противоречит допущенной им абсолютизации различия между мышлением и созерцанием. Против утверждения о мнимых преимуществах непосредственного знания перед опосредованным, па которых так настаивал Якоби, Гегель парирует высказыванием, которое он использовал и в отношении Шлейермахера, а именно: заверение, будто бог открывается в непосредственном знании, неубедительно уже потому, что «это вовсе не чувственные вещи, а всеобщее в себе содержание, предметы лишь для *мыслящего* духа» (там же).

Не лишено яда и замечание Гегеля, что созерцание и вера отличны от мышления лишь для обыденного сознания, но не для философского (научного) их понимания 3. Единственное, что непосредственное знание этого рода действительно знает, — это то, что бог существует, и этим «знанием» доказывается достоверность его бытия. Здесь круг в теологическом доказательстве. Философии нечего, собственно, делать с этим убеждением, ибо, говорит Гегель, это «ее старые положения» и философия может лишь поздравить себя с тем, что эти положения стали «всеобщим убеждением нашего времени» и даже проникли и в среду религиозного сознания. «Можно удивляться лишь тому, что кто-нибудь мог подумать, что философии противоположны положения, гласящие, что признаваемое истинным имманентно духу... и что истина существует для духа» (там же, 189). В общем, нет решительно никаких оснований для приписывания непосредственному знанию статуса исключительности сравнительно с философией. Это знание — элемент философского знания, и его функцию должна выявить философия, а не религия.

*Романтическая диалектика Шлейермахера.* Фридрих Шлейермахер (1768—1834) — один из видных философов и теологов романтической школы, друг Фридриха Шлегеля и Новалиса, стремившийся вдохнуть жизнь в протестантизм (см. 156; 158). Он, как и другие романтики, идеализировал средневековые и христианство, развивая идеи романтико-теологической «христологии». Его «Речи о религии» были широко известны в Германии (см. 151).

Возглавляя кафедру теологии Берлинского университета, Шлейермахер читал ряд философских курсов, в том числе диалектику, историю философии, этику, эстетику, психологию, герменевтику (см. 150).

Шлейермахера отличал глубокий интерес к античной диалектике, в особенности к диалектике Сократа и Платона (его переводы диалогов Платона с древнегреческого на немецкий язык считаются образцовыми). Он полагал, что философия — дитя греческого духа, для развития которого много сделали Сократ и Платон.

3 «Выражение «вера», — разъясняет Гегель, — однако, особенно выгодно потому, что оно напоминает о христианско-религиозной вере и создает иллюзию, что это выражение включает последнюю в себя или даже тождественно с ней, так что это верующее философствование выглядит благочестивым, христиански-благочестивым, и на основании этого благочестия оно тем более позволяет себе претенциозно и авторитетно высказывать свои произвольные уверения» (22, 7, 188).

Вершины греческой философии — это логика и метафизика, которые были как бы слиты воедино в древнегреческом уме. Странно, что Шлейермахер не заметил сходного понимания этого вопроса у Аристотеля. В отличие от Шлейермахера, превозносившего Сократа, Платона, Гегель, как мы знаем, больше ценил Гераклита и Аристотеля.

В. Дильтей обращает внимание на то, что Шлейермахер сильно отличался по своей исследовательской манере от Гегеля: он уделял много внимания технике филологической критики источников — в отличие от гегелевской концептуальной спекулятивности (см. 80, 48). В историко-философских трудах Шлейермахера это различие действительно заметно. Но в общефилософских работах он спекулятивен не менее Гегеля. Вопрос о том, в какой мере Гегель оказал свое влияние на Шлейермахера, особенно в трактовке диалектики как науки, остается открытым.

Гегель в годы наполеоновской эпопеи выражал надежду, что Германия будет наконец очищена от феодально-клерикального хлама. Шлейермахер же поддерживал Фихте, требовавшего в «Речах к немецкой нации» отщепенца бессовестному «узурпатору». Гегель ценил Шлейермахеровы «Речи о религии». Он усмотрел в «Речах» критику «заумной» мистики, в том числе мистики Якоби. Гегель считал, что Шлейермахер этой поры стремился «согласовать разум с природой и избавить природу от насилий, творимых над нею системами Канта и Фихте».

В «Лекциях по истории философии» он уточняет свою оценку философской позиции Шлейермахера; теперь, т. е. в начале 30-х годов, он видит в нем адепта романтической школы и рассматривает его систему в разделе 3 («Основные формы, находящиеся в связи с фихтевской философией») (см. 119, 231—234).

Шлейермахер придерживался взгляда, навеянного протестантизмом и Шеллингом: современная культура получила свой импульс от христианства, а философия как наука развивалась во многом под влиянием христианской философии искусства. Под влиянием же раннего Шеллинга он приходит к выводу об основополагающем значении идеи тождества бытия и мышления. Как подметил один из исследователей диалектики Шлейермахера, «шеллинговская философия тождества преобразована Шлейермахером в часть религиозно-философской диалектики созерцания и чувства» (130, 60).

Шлейермахер рассматривает реальное и идеальное как антитезы абсолютного бытия (бога), как «высшие противоположности» (149, 397). В то же время реальное и идеальное — противоположности в рамках сущего, подобно противоположностям конкретного бытия и познания. Шлейермахер определяет реальное как «совокупность бытия в отношении к мышлению», идеальное же — как «совокупность мышления в отношении к бытию» (там же, 461). Существование — продукт конкретного взаимодействия реального и идеального. Взаимопроникновение реального и идеального очевидно, и потому их можно рассматривать в качестве критериев друг друга. Говоря о формах существования бытия, Шлейермахер рассуждает об антитезах силы и ее явлений, о пространстве и времени, о необходимости и свободе, о мысли и воле, о природе и духе.

Метафизической основой шлейермахеровского представления о диалектике является учение о знании в себе и, следовательно, кантовское представление о невозможности абсолютного знания и абсолютной философии. Вера в знание, писал Шлейермахер, есть вера в идею (там же, 397). Бытие мыслится субъектом и синхронно (тождественно) воспроизводится всеми другими субъектами мышления: мышление носит всеобщий характер по своему проявлению в субъекте мысли.

Незадолго до смерти он написал введение к предполагаемому изданию своего курса под названием «Диалектика». «Диалектика» была опубликована в 1839 г., после смерти Шлейермахера. Шлейермахер толковал диалектику отнюдь не в гегелевском смысле и уступал Гегелю в определенности концепции. Позиция Шлейермахера заключалась в следующем Существует «наука диалектики», устанавливающая принципы и формы знания. Диалектика — центральное ядро философии как «реальной науки Абсолюта». Она является единственным основанием искусного руководства мыслью в области чистого мышления (см. 149). Философы должны беречь и обогащать диалектику уже потому, что она имеет всеобщее методологическое значение и для науки, и для искусства. Мысль, что диалектика является основанием всякого знания, не представляет оригинального достижения Шлейермахера — это необходимый вывод из учений Платона, Спинозы, Канта, Фихте и Шеллинга, но то, что она была высказана с полной определенностью, несомненно составляет его заслугу.

Разработку своей версии диалектики Шлейермахер, как и Гегель, начал под непосредственным влиянием Фихте, но пришел к выводам, резко отличным от гегелевских. Шлейермахер вслед за Кантом различает трансцендентальную и формальную диалектику. Трансцендентальная диалектика открывает основы всякого познания, те основы, которые сами по себе недостижимы для мысли. Как показал Кант, эти основы противоречивы. Здесь тот же элемент агностицизма, что и у Канта. Формальная диалектика открывает правила, согласно которым разворачивается познание. Первую можно назвать метафизикой, вторую — логикой. Трансцендентальная диалектика — своего рода синтетическая диалектика, метафизика знания, которая может быть рассмотрена в своей структуре. Формальная диалектика своего рода динамическая диалектика; идея знания и развитие знания анализируются в их собственном движении, становлении и развитии. Центральная проблема диалектики — отношение между бытием и мышлением; мышление должно быть рассмотрено в его отношении к бытию.

Шлейермахер настаивает на самоценности и полной самостоятельности мышления. Он утверждает, что «в мышлении проявляется органическая деятельность разума, этот источник единства и разнообразия мышления, источник его многосторонности» (149, § 118). Гегель считал, что эта устанавливаемая Шлейермахером самостоятельность разума мнимая; у него «... «я» находит в субъективности и индивидуальности собственного мирозерцания свое наивысшее тщеславие — свою религию» (18, II, 482). А это означает отход от требований разума. Этой же «высшей» цели подчиняется, собственно, и диалектика Шлейермахера, которая субъективна в том смысле, что «представляет собой сильнейшее орудие самовозвышения и самосохранения» (там же), т. е. является субъективистской версией диалектики. Шлейермахер, замечает Гегель, стремится непременно выдумать своеобразное мирозерцание, без которого будто бы нет самостоятельного мышления. Но действительная оригинальность состоит не в особенной субъективности, а «в том, чтобы произвести нечто совершенно всеобщее» (18, II, 484).

Этот парадокс Гегеля глубоко верен по существу. По мнению Гегеля, Шлейермахер на место строгой философии и объективного метода предлагает субъективистское созерцание, т. е. бога, который рассматривается как проникающее само себя единство (природа этого единства остается неясной).

В этом пункте шлейермахеровская диалектика обнаруживает противоречие, сходное с тем, на которое указал Гегель в своей критике трансцендентальной диалектики Канта. Это противоречие неизбежно ставится под сомнение и даже подрывает само обоснование перехода от самосознания к объекту как таковому.

Шлейермахер утверждает, что процесс познания развивается благодаря двум функциям мышления — органической, когда оно направлено на бытие (чувственное созерцание у Канта), и интеллектуальной (кантовская рефлексия самосознания). Различие между ними соответствует различию между реальным и идеальным бытием. Это различие снимается в реальности мысли. Теоретическое знание выступает в формах понятия и суждения. Обе эти формы определяют границы конечного мышления (умозаключение рассматривается как расширенное суждение). Понятия образуются индуктивным путем, суждения дедуцируются из совокупности понятий разума.

Небезынтересно указание Шлейермахера на языковые границы диалектики. Язык полагает внутренние границы всеобщности диалектики.

Таким образом, в теории познания Шлейермахер опирался на идеи Канта и Фихте, разнообразив их аргументацию.

Шлейермахера можно считать основателем идеалистической герменевтики (в философии Нового времени). Шлейермахер пришел к идее герменевтики как лингвист, переводчик Платона и одновременно как теолог — интерпретатор Библии, полагавший, что именно он раскрывает сокровенный смысл «священного писания». Он видит в герменевтике «науку общелингвистического понимания», подчеркивая реально существующую связь между возможностями объяснения знания и языковыми возможностями человеческого познания. Мысли и чувства творцов духовной культуры сохраняются и воспроизводятся нами благодаря языку источника. Следовательно, понять эти мысли и чувства и подвергнуть их адекватному истолкованию можно лишь благодаря глубокому проникновению в языковую стихию текста.

Задача герменевтики — установление взаимозависимости между лингвистическим смыслом того или иного текста и его теоретическим истолкованием.

Определенное влияние на Шлейермахера оказал в этом пункте его друг Фридрих Шлегель, который в своей «философии филологии» выдвинул идею о назревшей необходимости критики «священного писания» — как филологической критики. Вскоре Ватке доказал на основе именно лингвистической критики языка

евангельских текстов, что они написаны в разное время. Шлейермахер считал особо значительным достижением свое истолкование «священных текстов» как метафорически выраженных в словесной форме явлений религиозного чувства. Эти чувства историчны. Герменевтика использует философию для более точного описания религиозного чувства в различные эпохи его существования. Относительно того, какую философию герменевтика должна использовать, Шлейермахер оставлял вопрос открытым; теологическая герменевтика должна использовать такие философские системы, которые по своему духу ближе всего к теологии. С другой стороны, герменевтика помогает понять свою собственную историю.

Создатель той или иной системы знания или конкретного произведения вряд ли в состоянии объяснить смысл своих произведений адекватно: он связан субъективным видением своего процесса творчества и его продукта. Объяснение должно быть развито извне, чтобы приобрести черты научной строгости. В этом случае достигается понимание того, чем содержание данной вещи отличается от ее формы, а также от смысла, который вкладывали в нее современники.

Шлейермахер утверждал, что в любом источнике существуют как бы два плана. Первый — предметно-содержательный; благодаря этому плану выясняется то, о чем говорит автор. Второй план — индивидуально-личностный; благодаря этому плану выясняются выразительные средства творца, как говорит автор. Первым планом интересуется диалектика, вторым — герменевтика<sup>4</sup>. Таким образом, герменевтика антифеноменалистична, поскольку требует соотнесения мысли объясняющего субъекта не только с формой объясняемого, но и с его содержанием<sup>5</sup>.

Гегель неодобрительно отозвался о Шлейермахере в «Лекциях по истории философии», считая, что «совершенно излишни для философии литературные изыскания господина Шлейермахера» по установлению подлинности диалогов Платона; «ведь относительно более значительных диалогов свидетельства древних, во всяком случае, не оставляют никакого сомнения» (18, 10, 131).

Тем не менее постановка вопроса о строгой системе и критериях научной интерпретации любого знания была своевременной. Шлейермахерова герменевтика сама по себе не является еще гарантией верного понимания сущности того или иного произведения и тем более системы мысли. Шлейермахер ограничивает, в сущности, компетенцию диалектики и герменевтики, когда говорит, что истинно абсолютное (бесконечное) не может быть объяснено с помощью логических средств — через понятия и суждения. Для него в отличие от Гегеля понятия и суждения — формы, неадекватные абсолютному духу. В этом он разделяет позицию Якоби. Понятие и суждение способны схватить лишь конечное, но никак не бесконечное, не безусловное. Иными словами, бог открыт для веры и теологии, но не для рационально-понятийного познания и рациональной диалектики (см. 149, 16G; ср. 164). Шлейермахер принимает фихтеанскую концепцию субъекта, но видит решающую задачу философии не в анализе самосознания, использующего логические понятия, а в самосознании, которое чувствует и предчувствует и «диалектично в чувствовании». С помощью такого «чувствующего» диалектического самосознания Шлейермахер и «выходит» на бесконечное. Идея бога и идея мира прямо выводятся из такого самосознания. Это шаг назад от Фихте к иррациональному. Решающее в «философии» Шлейермахера — его оправдание религии.

Шлейермахер не смог избежать противоречий (в том числе формально-логических) в своей конструкции религии. Он убеждает в существовании бога (бог — непротиворечивое единство идеального и реального), опираясь на идею сопричастности бога самосознанию человека, его знанию и воле, и тут же сообщает, что и для теоретического знания, и для воли человека, с помощью которых он только что вывел бога, бог непостижим. Бог оказывается постижимым лишь для религиозного чувствования. Но это неосновательная философия. Шлейермахер в одном из своих писем Якоби (1818) отметил, что философия и теология выступают двумя фокусами эллипса мысли, не отменяющими друг друга и не противоречащими один другому, а оправдывающими один другого. Правда, Шлейермахер не сообщает, каким образом можно оправдать философию с помощью религии — разве только признав ее служанкой богословия.

Религия и философия равноправны, как формы знания, но, утверждает Шлейермахер, поскольку чувствование бога достигается человеком посредством веры, а не философии, религия объективно выше философии, во всяком случае для человека она имеет большую ценность. Это и есть возрождение схоластического понимания философии.

Философия не может указать путь непосредственного общения человека с богом, религия делает это. Задача религии, следовательно, в пробуждении в душе человека сочувствия и благоговения к вездемному совершенству верховного существа. Философам остается только изумляться такой способности религии.

Религия, согласно его концепции, форма духовной жизни, причем форма самостоятельная, дающая человеку внутреннее сознание связи со Вселенной, чувство зависимости от естественного порядка вещей. Фейербах поддержал Шлейермахера в критике Гегеля в том отношении, что оправдал его мнение о религии, не являющейся средством познания. Действительно, религия ничего не познает; это не мышление, а лишь чувство и воля. Но Фейербах решительно отверг шлейермахеровское уничтожение философии.

Гегель видел в концепции Шлейермахера продукт чисто субъективного мнения. «Когда отправляются от чувства, — писал он, — полагают его в качестве первого и истинного и утверждают, что религиозные представления коренятся в чувстве, то это отчасти верно, поскольку *изначальная определенность* заключена в самой природе духа. Наряду с этим чувство настолько неопределенно, что может содержать в себе все что угодно, и знание о том, что содержится в чувстве, принадлежит не самому чувству, а дается лишь образованием и обучением, которые создают представление» (21, 1, 320).

Гегель не преминул заметить, что в тексте всех благочестивых рассуждений Шлейермахера о религии и религиозном чувствовании лежала все та же идея непосредственного знания, в общем подчиненная философии, которая только и может сказать, что это такое. И он высказался по поводу этой идеи со всей определенностью; «Нам приходится в новейшее время часто слышать разговоры о непосредственном знании и вере, в этих разговорах кроется недоразумение, будто содержание этой непосредственной веры — бог, добро, право и т. д. — является только содержанием чувства и представлений, а не положено в качестве духовного содержания также и мышлением»<sup>6</sup>. Таким образом, он вновь и вновь обращает внимание на философскую способность мышления. Гегель развенчивает шлейермахеровскую теорию непосредственного чувствования бога указанием на мышление (понятийное) как более надежный способ общения с богом и с бесконечным. Он защищает бога, но на более высоком, абстрактно-теоретическом уровне. Гегелю принадлежит великолепная шутка в адрес Шлейермахера, утверждавшего, что религия — высшее по своей интенсивности и богатству чувство зависимости человека — как существа конечного — от бога — как существа бесконечного. Если вера, говорит Гегель в ответ на это, выражается в чувстве зависимости от бога, то собака с ее развитым чувством зависимости от хозяина — самое верующее существо и имеет свою собачью религию. Она даже более верующее существо, чем человек, постоянно обращающийся на путь греха и нередко сомневающийся в боге и религии.

Гегель не считал шлейермахеровскую апологию религиозного чувствования оригинальной. Это теологические реминисценции на темы, предложенные Кантом и Якоби. Он утверждал, что теория, построенная на чувствовании, — теория антифилософская: с ее помощью пытаются убедить, что «знание о боге является непосредственным, истиной, с которой люди знакомы с самого начала, еще до того, как они что-либо изучали, и философия, таким образом, представляет собою нечто лишнее» (18, II, 480).

Причудливое, противоречивое сочетание элементов поэзии и философии, диалектики и схоластики характерно и для Шлейермахеровой антропологии.

Человек — продукт природы и сотворен из ее материалов, но и природа и человек возникли по воле бога. Универсум — продукт искусства бога. Законы природы и законы жизни человека трансцендентного, следовательно, происхождения; понятно, что представление о посюстороннем содержании законов человеческой деятельности чуждо этой антропологии.

Шлейермахер отстаивал идею религиозной веротерпимости, считая, что толерантность необходима и даже что возможна не одна «положительная» религия. Но христианство — наиболее совершенная из всех религий. Ценность христианства — в предлагаемой им идее независимости верующей личности от государства в делах совести. Это чисто протестантская идея, но она расцвечена у Шлейермахера множеством аргументов и ярких образов. Гегель, будучи сам протестантом и кое-чем обязанным протестантизму в своей философии,

<sup>4</sup>Иберверг неточен, когда смешивает Шлейермахерово понимание диалектики и герменевтики, утверждая, что «диалектика Шлейермахера есть искусство обоснования» (30, 386).

<sup>5</sup>Г. Гадамер утверждает, что герменевтика является необходимым следствием диалектики. Это более точно, чем утверждение отдельных сторонников герменевтики, будто диалектика и герменевтика «равноправны» и будто их идеи «взаимопроникают» и т. п.

<sup>6</sup>Гегель был прав в этом пункте, отвергая отстранение мышления от важнейших вопросов бытия и сознания. На взгляды Шлейермахера, как и других немецких романтиков, сильное влияние оказала работа И. Канта «Религия в пределах только разума» (1793), но они подвергли пересмотру идеи Канта, ограничив «разумное» начало религии. Это Гегель подметил.

тем не менее возражал против уверений Шлейермахера относительно «совершенной» природы исторического христианства.

Своеобразие ситуации в теологии и философии, созданной трудами Гегеля, Фейербах охарактеризовал в немногих словах, но довольно точно. Он писал, что некогда католические теологи прикинулись сторонниками Аристотеля, чтобы тем вернее бороться с протестантизмом. Теперь в сходном положении оказался протестантизм, и «протестантские теологи должны по праву стать *гегельянами*, чтобы иметь возможность оспаривать атеизм» (52, I, 128). Но протестантские теологи 20—30-х годов еще не видели в Гегеле и гегельянстве противников материализма и атеизма. Они, скорее, представляли их в качестве союзников и попутчиков материализма и атеизма.

## 2. Диалектика иронии К. В. Ф. Зольгера

Романтическая школа — идейное течение со своими полюсами. Один из глубоких философских умов среди романтиков — Зольгер (1780—1817). Он защитил докторскую диссертацию в 1809 г. Наибольшую известность в кругах интеллектуалов-романтиков ему принес знаменитый «Эрвин» (1815). Известны также «Философские беседы» и выпущенные посмертно «Лекции по эстетике» (1829). Из мелких сочинений Зольгера для истории философии небезынтересны его «О теории и практике» и «Философия права и государства» (см. 155). Зольгер в понимании диалектики был ближе к Гегелю, чем к Шлейермахеру. О своем «Эрвине» он писал, что «в нем мало пылкого и патриотического и религиозного энтузиазма, а с другой стороны, он не делает важного вида, будто умалчивает обо всем существенном и обращается лишь к избранным и с намеками», т. е. подтверждал, что в его герое нет ничего от религиозного ханжества, что желал бы видеть Шлейермахер в образованном человеке своего времени.

Зольгер, по собственному признанию, «чрезвычайно уважал Гегеля». В отличие от Шлейермахера он поддерживал с Гегелем корректные отношения, находя в его трудах много первоклассного, считал, что оба они в диалектике «независимо друг от друга пошли одним и тем же путем, по крайней мере взяли за дело совершенно с одной и той же и притом новой стороны» (55, 108). Что же это был за один и тот же путь? И в чем заключалась эта «новая сторона»?

Зольгер говорит: «...нашей действительности не было бы, не будь она откровением идеи» (29, 421), и Гегель подписался бы под этим заявлением обеими руками.

*Гегель о Зольгере.* Гегелю импонировало зольгеровское понимание диалектики. Он отмечает в ряде случаев, что Зольгер глубоко проник в суть диалектики, вполне понял значение для познания «ведущего вперед противоречия». Зольгер писал, что принимает противоречие в качестве методологического принципа, но это признание не означает, что сами принципы должны быть прот и в о реч и в м и.

Гегель не писал весьма сочувственную рецензию на «Посмертные сочинения и переписку» Зольгера (см. 23, 4). В самом деле, Зольгер толкует вполне в гегелевском духе существенные аспекты диалектического мышления. Таково, например, его представление о категории снятия — он часто пользуется ею для изображения противоречивого движения прекрасного и представленной о прекрасном (выражения вроде «искусство в своем реальном явлении снимает само себя» нередки у Зольгера).

Зольгер, писал Гегель, «натолкнулся на диалектический момент идеи, на тот пункт, который я называю «бесконечно абсолютной отрицательностью», на деятельность идеи, состоящую в том, что она отрицает себя как бесконечную и всеобщую, чтобы перейти в конечность и особенность; а затем снова снимает эту отрицательность, восстанавливая тем самым всеобщее и бесконечное в конечном и особенном» (23, У, 74). В этой оценке без труда можно усмотреть признание Гегелем конгениальности метода Зольгера своему методу. Зольгер, опираясь на предшествующую разработку диалектики в классической немецкой философии, близко подошел к гегелевскому пониманию некоторых существенных категорий диалектики. Это мнение подтверждается и другими характеристиками Зольгера своего диалектического метода, в частности глубоким пониманием идеи совпадения противоположных определений предмета.

*Зольгер о диалектике.* Зольгер отмечал, что в своем понимании диалектики он опирается на «образы самой жизни». Он упрекает тех, кто выводит диалектику то из «математического метода» (намек на Спинозу), то из «рапсодий» (намек на Шеллинга и его учение о мифах), то из «дедукций и конструкций» (намек на Фихте). Он утверждает, что методология Фихте и Шеллинга, взятая порознь, неудовлетворительна: «Весь идеализм Фихте — это психология в высшем смысле, причем в ней представлена лишь ситуация обыденного сознания» (29, 405). Не менее выразительна зольгеровская, близкая гегелевской, оценка Шеллинга, у которого он видит «спекулятивный принцип, но без должной разработки». Гегель заметил этот критицизм Зольгера по отношению к его противникам и писал не без удовлетворения, что «Зольгер хорошо знаком с суррогатами философии, с ложными путями ее, с попытками искать удовлетворения, экономя усилия мысли. Он раскрывает эти заблуждения во всех многоликих формах...» (23, 4, 480). В новой системе философствования, как он полагал, будет достигнуто «соединение философской спекуляции с историческими и с е д о в а н и я м и...» (29, 394), т. е. с фактической основой эмпирического мира. Поскольку эта фактическая эмпирия более чем многообразна, постольку одним из важнейших методологических требований должно быть требование всесторонности; трактовок сущности явлений «из-за односторонности становятся ложными» (там же, 397). Зольгер, говоря о своей будущей системе, замечает, что так как его замысел диалектичен, то и изложение должно быть диалектичным.

Он считает, что теоретическая философия должна быть «чистой диалектикой в-себе». Диалектика есть одновременно и форма и содержание мысли, обеспечивающие единство всеобщего и отдельного в мышлении, а ее принципы — методологическая основа философии. Философия же в ее истине есть не что иное, как жизнь идеи. Философия развивается исторически, и это развитие всеобщего самосознания (см. 155, 115). Основание истинного философского мышления коренится, собственно, в возможности развития идеи, так как философия — это форма, обеспечивающая единство мысли во всех областях духа.

Диалектическое познание истины по своей природе направлено и ведет к абсолюту — по гиперболической линии бесконечного приближения. Зольгер принимает гегелевское (и кантовское) положение, что в основе диалектического движения мысли лежат объективные антиномии мышления и специфически гегелевское мнение о триадическом пути мышления, замечая, что синтез в триаде — своего рода откровение абсолюта. Он признавал, что Гегель придал диалектике динамический характер и этот динамизм обусловлен в значительной мере введением в диалектику идеи отрицания отрицания как основы спекулятивного познания. Момент отрицательности Зольгер считает чрезвычайно важным пунктом диалектики вообще и своей иронической диалектики в особенности.

*Зольгеровская трактовка иронии.* Отмечая все эти особенности зольгеровского мышления, сближающие его с гегелевскими представлениями об объективной и субъективной диалектике, укажем и на их расхождение. Несмотря на все отмеченные черты сходства, Зольгера справедливо будет признать диалектиком-романтиком, и это отличает его от диалектики Гегеля. Зольгер опирается прежде всего на сократическую традицию в толковании диалектики. Его понимание разворачивания противоположностей приводит его к выводу, который решительно не согласуется с гегелевской позицией, а именно что наилучшей формой для такого разворачивания является форма диалога, «в которой познаваемое живо возникает на глазах нашего духа...» (29, 401). Зольгер видел в диалоге что-то среднее между субъективной формой монолога и объективностью математического метода Спинозы и диалектического метода Шеллинга. Опираясь на тезис, что диалектическая полнота мысли «возникает в общении» (тезис в известных пределах верный), Зольгер постулирует вывод о диалоге как форме общения, вполне обеспечивающей сопричастность обоих собеседников к рождению истины. Он выражает даже надежду, что умелое использование диалогической формы интеллектуального общения превратит философию в науку, а научное познание — в «живое и непосредственно практически применимое...» (там же, 400). Гегель возражал Зольгеру, указав, что диалог может быть подходом к научной (диалектической) логике, но научная философская система не может быть развернута через диалог. Расхождения между зольгеровским романтизмом и гегелевским рационализмом достаточно четко фиксируются в различном истолковании иронии. Проблема иронии — центральная для зольгеровской методологии. Зольгер различает вполне определенно субъективно-идеалистическое и объективно-идеалистическое понимание иронии, считая первое неудовлетворительным, и вместе с Гегелем шутит над шлегелевской «иронической бессистемностью». Он, следовательно, развивает, как он думает, объективно-идеалистическую трактовку иронии. Его ироническая диалектика — способ разворачивания абсолюта в его имманентной диалектике. Ирония — ирония объекта, а не только субъекта. В этом случае, как полагает Зольгер, снимается налет чистой отрицательности в духе Фихте — Шлегеля и достигается приоритет позитивного над негативным.

Он видит в иронии способ растворения идеи в действительности и — реабилитации действительности. «...Ирония, — рассуждал Зольгер, — заключена в самом бытии вещей» (29, 385) и есть размышление об этом бытии.

Поэтому он отмежевывается от того, что именует «мнимой иронией», «псевдоиронией», обыденным представлением об иронии, когда понятия, постигаемые в сознании, «подвергаются сомнению» или отрицаются начисто. Это приводит к «гибели идеи»: ирония в адрес понятий, выражающих моменты развивающейся идеи, беспредметна и даже вредна (см. 29, 421).

Эти и другие высказывания Зольгера вызвали сочувственный отклик Гегеля. Великий диалектик отметил, что «философская проницательность Зольгера заставила его принять и сохранить преимущественно лишь заключающуюся в этом выражении собственно диалектическую сторону, движущий нерв спекулятивного рассмотрения» (18, 7, 171).

Гегель заметил известные черты сходства между шлегелевской и зольгеровской трактовкой иронии\*. Оба они развивали фихтевский принцип субъективности и находились, несмотря на все различия, примерно в таком же отношении к Фихте, в каком левые гегельянцы к Гегелю.

Ирония, по определению Фр. Шлегеля, «есть самая свободная из всех вольностей, так как благодаря ей

\* Вяч. Шестаков считает, будто между шлегелевским и зольгеровским пониманием иронии «пет абсолютно ничего общего» (29, 23). Общее существует — романтическая теория иронии. Интерпретации же различны. Зольгер в трактовке иронии ближе к Гегелю, чем к Шлегелю (см. 18, 12, 73).

человек способен возвыситься над самим собой, и в то же время ей присуща всяческая закономерность, так как она безусловно необходима» (38, 176). Когда Шлегель говорит о «самой свободной» в своих проявлениях иронии, он не употребляет выражение «абсолютно свободная», и понятно почему: это противоречило бы его же указанию, что иронии «присуща всякая закономерность». Шлегель был философски образованным романтиком и не мог допустить явного противоречия в высказываниях: говоря о закономерности, он подразумевал, разумеется, и необходимость\*. И все же Шлегель подчеркивал в иронии больше ее субъективность, момент или свойство сознания мыслящего субъекта, так называемую «свободную вольность» проявления; ирония — «прекрасное в сфере логического», но логическое у него — сфера иррационального.

Гегель видел, конечно, различия между Шлегелем и Зольгером в истолковании иронии. Шлегелевскую трактовку иронии Гегель определил как «негативное направление против объективности» (170, 20, 160). Это можно понять и как косвенное одобрение более объективного понимания иронии Зольгера, который стремился преодолеть фихте-шлегелевский момент субъективности. Гегель считал, что романтическая ирония основана на предположении, что она нечто высшее. Но что такое это «нечто высшее»? Гегель, превознося достоинства диалектики как логики мыслящего разума, не видел в шлегелевской иронии чего-либо более высокого, чем «дьявольская наглость», отрицание ради отрицания, что, конечно, не было тождественно позитивности его собственного понимания закона отрицания отрицания\*\*.

Если отбросить эту намеренно-негативную трактовку шлегелевского понимания иронии и сосредоточить внимание на более существенном в гегелевском истолковании иронии, то следует признать, что Гегель склонен ограничивать компетенцию иронии сферой нравственного сознания и даже более узко — совести. Естественно, что всякая попытка абсолютизации иронии не могла не вызвать протеста со стороны его олимпийской объективности. Романтики правы, видя значение иронии как момента диалектического движения духа, но они не правы, абсолютизируя этот момент.

Зольгер, как и все романтики, был чрезвычайно чуток к диалектике искусства. Это также вызвало живой интерес Гегеля, который в своей «Эстетике» сказал немало меткого о Зольгере. Общая зольгеровская концепция искусства близка Гегелю. Оба они, каждый по-своему, признают социальность искусства. Правда, Зольгер больше настаивает на идейной самоценности искусства и возражает против мнения, будто «искусство — только приготовительная школа то ли философии, то ли нравственности...» (29, 398). В подлинном искусстве достигается (по мнению Зольгера) взаимопроникновение сущности и явления; эстетику он рассматривает как учение о взаимопроникновении (и, следовательно, единстве) прекрасного и возвышенного, трагического и комического\*. Когда Зольгер говорит о «хрупком прекрасном» как «внутреннем действии идеи в духе художника», т. е. как об объективном и субъективном, он близок Гегелю, но, когда он утверждает, что отличительная черта прекрасного та, что оно «целиком коренится в нашем реальном мире», он скорее ближе к знаменитому определению Н. Г. Чернышевского «прекрасное — это жизнь», чем к Гегелю. Гегелю не могли также не импонировать и такие пассажи зольгеровского «Эрвина», как утверждения, что, «подобно тому как прекрасное должно подчинить всю деятельность разума созданию понятий, задача возвышенного усматривается в пробуждении воли» (там же, 93).

\* Ср. с другим его высказыванием, которому нельзя отказать в проницательности: ирония «вызывает в нас чувство неразрешимого противоречия между безусловным и обусловленным, чувством невозможности и необходимости всей полноты высказыванья» (38, 176).

\*\* Р. Габитова, исследовавшая вопрос о взаимоотношениях Гегеля и Шлегеля, ссылается на мнение немецких исследователей о намеренном окарнации взглядов Шлегеля Гегелем, хотя сама уклоняется от определенной оценки гегелевской манеры преподнести только слабые пункты не нравящейся ему концепции. Тем не менее она верно подмечает, что ирония в понимании Шлегеля близка к гегелевской трактовке, это «дух, раздираемый внутренней противоречивостью» (15, 81).

## ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МИСТИФИКАЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ

Июльская революция во Франции (1830) показала, что буржуазная революционность Европы (либерализм, по терминологии того времени) еще не исчерпала себя. Гегель, оповестивший в «Философии права», что революция невозможна ввиду «окончания духом своего крестного пути в истории», т. е. по причине собственного самопознания, оказался в положении лжепророка.

Сначала деятельность литературной фронды под именем «Молодая Германия» (Гейне, Берне, Мундт, Лаубе и др.), а затем выступления левых гегельянцев с их критикой религии и христианства укрепляли прусское правительство в мнении, что оно обманулось в силе и возможностях гегелевской мудрости. Правительству нужен был деятель иного масштаба и иного полета мысли. Свои поиски интеллектуальной поддержки прусская реакция остановила на Шеллинге.

### 1. «Новый» Шеллинг

Шеллинга 20—30-х годов нередко изображают как «великого молчаливого», раздосадованного взлетом Гегеля. Даже если принять эту версию, все же следует признать, что Шеллинг замкнулся в гордом одиночестве не по своей воле: прошло его время. Гегель перерос его, а философия не пожелала остановиться на шеллингианстве.

Гегель развивал отдельные идеи Шеллинга его молодых лет, но с основательностью и последовательностью, которых Шеллинг не подозревал в своих идеях. Гегель предлагал рациональные следствия из Шеллинговых догадок и прозрений, развивая вполне особенную систему философии. Шеллингу гегелевские выводы из его философии тождества казались чудовищной нелепостью, но поборошь Гегеля на философской почве он не мог<sup>7</sup>. Шеллинг прекратил полемику, как будто намечавшуюся в ходе переписки с Гегелем, после выхода «Феноменологии духа» (1807).

Переехав в Мюнхен, он прочитал здесь в 1827 г. курс лекций по истории новой философии, в которых открыто выступил против гегелевской диалектики, используя аргументы, ставшие позже, после берлинских лекций (1841/42 г.), широко известными. Он читал также начиная с 1831 г. лекции по философии мифологии (которой он занялся примерно с 1815 г.), философии откровения и «позитивной философии», по эти лекции оставались событием местного, баварского, даже мюнхенского значения. Вскоре Шеллинг приступил к созданию новой философской системы, которая, как он думал, будет не только дальнейшим развитием его старой системы трансцендентального идеализма, но и большим шагом вперед в развитии философии и теологии одновременно. Эта новая система в основных чертах была намечена им уже к 1813/14 г. Ее зачатки можно видеть в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809). Один из современных исследователей недавно меланхолично назвал ее «неоплато-ническо-патристическим синдромом Шеллинга» (см. 145). Первые итоги были подведены в рукописи «О божествах Самофракии» (1815). Но пока был жив могучий соперник, Шеллинг не решался обнародовать новую систему, ограничиваясь ее популяризацией в лекциях, и, как оказалось впоследствии, был прав: аргументы Гегеля могли звучать еще сильнее. После смерти Гегеля Шеллинг собирался опубликовать «Философию мифологии» (1836) и даже передал рукопись в издательство, но вскоре взял ее обратно: Гегель как неотвратимый рок довлел над его сознанием...

Альтенштейн пригласил Гегеля в Берлин, дав кафедру, покинутую Фихте (попутно он приставил к Гегелю в качестве соглядатая тайного советника И. Шульце). Эйхгорн, сменивший Альтенштейна на посту министра (1840), «открыл» Шеллинга и призвал его на кафедру, покинутую Гегелем, не представив к нему соглядатая. Альтенштейн считался либералом, Эйхгорн — реакционером<sup>8</sup>. Но оба они ошиблись в последствиях деятельности покровительствуемых ими мыслителей.

\* Г. Гейне писал, что Шеллинг рассуждал о Гегеле как сапожник, который обвинял другого сапожника в том, что тот украл у него кожу и точал из нее хорошие сапоги.

Произошло то, что Шопенгауэр не без остроумия назвал «эпилогом к великому гегелевскому фарсу»

(«удивительно своевременное обращение господина фон Шеллинга от спинозизма в ханжество и состоявшееся вслед затем перемещение его из Мюнхена в Берлин») (62, 129) 9. В Берлине же Шеллинг был избран в прусскую Академию наук (1842). Гегель этой чести так и не удостоился... После смерти Гегеля Шеллинг открыто выступил против своего бывшего друга. В предисловии к немецкому переводу сочинения Кузена «О французской и немецкой философии» (1834) он писал, что вся прежняя философия была лишь отрицательным началом его новой позитивной философии, а Гегель — «новый Вольф, опоздавший своим появлением в истории»; роль Лейбница, высекающего из своего интеллектуального кремня все новые и новые огневые идеи, он отводит себе (см. 78). Теперь, призванный в Берлин, он должен был опровергнуть этого «нового Вольфа» со всей силой свойственного ему творческого гения. А. Руге сообщил Фейербаху об этом знаменательном событии в письме от 11 февраля 1841 г., восклицая с некоторым недоумением: «Шеллинг против Гегеля!» Но Руге не знал всех обстоятельств идейной эволюции Шеллинга после 1807 г.

В знаменитой аудитории № 6 Берлинского университета, где еще недавно звучала вдохновенная речь Фихте, где читал лекции великий Гегель, раздался 15 ноября 1841 г. скрипучий голос «философского Каллиостро» (определение Шеллинга, данное ему Марксом в письме к Фейербаху от 11 августа 1843 г.), пророка «христианской философии». Шеллинг объявил, что «его призвание требует от него, чтобы он забыл все зло, ему сделанное, и явился примирителем всех партий и всех противоречий в философии» (49, 99). Новое выступление на философской кафедре Шеллинга привлекло внимание европейской интеллигентной молодежи. Его слушала многочисленная интернациональная аудитория, привлеченная ореолом старой славы и новыми обещаниями. Среди слушателей были Энгельс, Бакунин, Кир-кегор, Огарев, Руге, Савиньи, Катков, Буркхардт и др.

*Шеллинговское отрицание рационализма и эмпиризма.* «Великий Шеллинг» предстал перед изумленными слушателями откровенным гонителем эмпиризма, рационализма и материализма<sup>10</sup>, живым воплощением того, что Гегель называл «несчастливым» или «разорванным» сознанием. Уже в первой своей лекции Шеллинг объявил, что противопоставит отрицательной философии эмпиризма (т. е. материализма) и рационализма положительную философию мифологии и откровения, снабженную к тому же решительнейшей диалектикой. Энгельс, слушавший лекции Шеллинга, заметил, что Шеллинг сразу же пообещал слушателям в своей положительной философии «примирение веры и знания, философии и откровения». Это обещание выглядело актуальным: левое гегельянство только что произвело ревизию гегелевского и вообще классического немецкого философского наследия. «Жизнь Иисуса» Штрауса, «Пролегомены к историософии» Цешковского, «Критика синоптиков» Бр. Бауэра были хорошо известны мыслящей интеллигенции, как и труды Фейербаха.

7К. Маркс в письме к Арнольду Руге (от 5 марта 1842 г.) называет Эйхгорна одним из «пройдох», «напыщенных мерзавцев», которого невозможно заставить «поверить, что существует вера в истину и духовные убеждения» (1, 27, 357).

8К. Маркс в письме к Арнольду Руге (от 5 марта 1842 г.) называет Эйхгорна одним из «пройдох», «напыщенных мерзавцев», которого невозможно заставить «поверить, что существует вера в истину и духовные убеждения» (1, 27, 357).

9«Современник», редактируемый к тому времени Н. Г. Чернышевским, откликнулся на смерть мыслителя статьей «Шеллинг», посвященной главным образом философии откровения. В статье упоминается брошюра Освальда (Ф. Энгельса) «Шеллинг и откровение» (см. 49).

10«Современник», редактируемый к тому времени Н. Г. Чернышевским, откликнулся на смерть мыслителя статьей «Шеллинг», посвященной главным образом философии откровения. В статье упоминается брошюра Освальда (Ф. Энгельса) «Шеллинг и откровение» (см. 49).

Первые лекции Шеллинга («Большое введение») были экскурсом в историю рационализма и эмпиризма Нового времени — «от Декарта до Гегеля». Этот экскурс он предпринимает в тех целях, чтобы установить, насколько рационалистские и эмпирические системы философии соответствуют цели философии, которая, по мнению Шеллинга, заключается в понимании и систематическом объяснении внутренней структуры вещей (*das allgerneinen Zusammenhangs*). Предшествовавшие ему, Шеллингу, системы, включая и систему Гегеля, не справились с этим объяснением. Причина конечной неудачи всех этих рационалистских и эмпирических систем философского знания заключалась в том, что они были логическими, а не историческими. Они навязывали свою логику миру и вследствие этого не согласовались с его подлинным содержанием.

\* Ф. Меринг отметил, что Эйхгорн «поспешил пожертвовать свободой науки, поскольку она зависит от государства, т. е. академической свободой, чтобы удовлетворить домогательства церкви» (39, 51) (разумеется, подлинной академической свободой немецкие университеты не обладали и до «пожертвования» Эйхгорна).

*Историческими* Шеллинг называет системы, признающие бога как начальную причину мира. Так как высшей формой религиозности является христианство, то цель исторической системы философии заключается в познании Христа 11. Логические же системы философии, игнорирующие акт сотворения, являются априорными и негативными. Шеллинг с похвалой отзывается о Декартовом принципе сомнения (*Cogito ergo sum*), но отмечает, что в дуализме Декарта признается несогласуемость бытия и мысли, тогда как на самом деле они необходимо согласованы. Шеллинг полагал, что необходимость их согласования доказана уже в его ранней философии тождества. Точно так же подвергаются критике априорные, по его мнению, системы Спинозы, Канта, Фихте, Гегеля. Шеллинг не забыл разъяснение Гегеля о различии между его философией и философией Фихте. В полном согласии с критикой Гегеля он согласился с тем, что Фихте установил исходным пунктом философии взятый трансцендентный субъект. Но Фихте не сумел обосновать тот необходимый тезис, что трансцендентный субъект должен быть субъектом онтологически независимым, а не рассматриваться только как гносеологический. Тем не менее Шеллинг здесь достаточно последователен, чтобы критиковать свою прежнюю философию тождества, считая ее также формой отрицательной философии. Он утверждает, что философия тождества отрицательна уже в силу того, что начинала не с эмпирического обоснования бога, а с чисто логического допущения его существования. Между тем ценность философии как раз заключается в таком эмпирическом обосновании, а это означает, что она должна быть озабочена подысканием подходящих аргументов в пользу бога — от действительности. Что касается гегелевской философии, то это архетип негативной философии. Гегель начинает с чистой мысли (с «чистого бытия», с «ничто») и кончает также чистой мыслью. Но такое начало философии противозаконно: чистой мысли не существует, это гегелевская спекуляция. Нельзя не признать, что Шеллинг в этой части своей критики указывает на недостатки рационализма Нового времени, отмечая, в частности, ограниченные возможности этого, негативного по его определению, способа философствования.

Эмпирические системы философии Шеллинг относит также к роду негативного философствования. Это регрессивный эмпиризм, который не признает бога как исходный пункт всякого движения и размышления (философствования).

*Критика гегелевского рационализма.* Переходя непосредственно к Гегелю, Шеллинг утверждал в своих лекциях, что в системе Гегеля раскрылся резонерский «дух Просвещения» с его культом разума. Этот резонерский дух — свидетельство не мощи и возможностей мышления, как думали философствующие резонеры, а его философской односторонности. Задача философии откровения — преодоление этой односторонности.

Гегель и гегельянцы стремятся представить абсолют как бы своей собственностью, чтобы проникнуть внутрь его и расположиться там как у себя дома, причем с помощью только логических средств. Но уже это намерение говорит о том, что они искажают смысл и сущность абсолютного. Абсолютное иррационально, оно может быть схвачено и выражено только путем интеллектуального созерцания и откровения. Старая идея Шеллинга об интеллектуальном созерцании, т. е. о непосредственном интуитивном постижении истины вне опосредованного знания, с помощью средств логики была обставлена теперь новыми аргументами. Это были аргументы, скорее, от мистики, чем от той рационалистической философии тождества, которая блистала, хотя и в спекулятивном виде, в изображении Шеллинга в конце XVIII — начале XIX в. Он без конца повторяет бессодержательные рассуждения, взятые напрокат у Я. Бёме, о преодолении «темной», бессознательной воли «светлой», божественной волей, противопоставляет сознательному мышлению бессознательную волю, инстинкт, который «более истинен», и т. п. Все эти определения, очень напоминающие шопенгауэровские спекуляции с волей, Шеллинг рассматривает в качестве достаточного основания для возвеличивания его учения как абсолютного знания абсолюта (бога). В общем, Шеллинг не желал уступить ни Гегелю, ни кому-либо чести быть единственным истолкователем и хранителем тайн 12. В отличие от своего друга, а затем и идейного противника он предлагал достичь знания Абсолюта не логическим, а иррациональным путем, где логическому оставалось небольшое место. Шеллинг хорошо запомнил высказывание Гегеля, что систему может опровергнуть лишь более научная в своей основе система. На почве рациональной науки опровергнуть Гегеля ему трудно. Опровержение гегелевской системы он решил добыть на почве религии и мистики.

Аргументация Шеллинга сводилась к следующему.

Нечто ускользающее от рационального познания более существенно и более существенно, нежели то, что доступно человеческому разуму, опирающемуся на логические критерии знания. Философия должна предпочесть это нечто своему традиционному предмету, т. е. сфере иррационального сфере рационального. Изучение сферы рационального — прерогатива отрицательного философствования. Изучение сущности и свойств иррационального — прерогатива положительного философствования.

Гегель был убежден, что дух, всеобщее, абсолютное, подвластен рациональному диалектическому методу его логики. Шеллинг считал это ошибкой; он взывал к иррациональному содержанию абсолюта. Гегель искал разумного смысла бытия, Шеллинг предлагал согласиться с исконным неразумием этого мира.

Шеллинг утверждал, что Гегель не понял его ранней философии тождества. Это была, утверждал Шеллинг, первая философия (*Philosophia Prima*). Она являла собой лишь одну, и притом не самую важную, часть более всеобъемлющей системы, негативную, так сказать, сторону второй философии (*Philosophia Secunda*). Гегель же, по словам Шеллинга, «выдвинул негативную философию в качестве абсолютной», подтвердив тем самым, что он лишь поверхностно схватил суть шеллингианства, поэтому его систему следует рассматривать как систему ограниченную и даже не философскую в позитивном смысле слова. В общем, как иронически передавал Энгельс мысль Шеллинга о Гегеле, «ничего хорошего у него не получилось, так как он захотел половину философии превратить в целую» (2, 390). Шеллинг в своих лекциях всячески подчеркивал творческую немощь своего противника, законченное выражение которой он обнаружил в гегелевских «Лекциях по истории философии». Разумный подход к гегелевскому шедевр был невозможен для Шеллинга отчасти потому, по-видимому, что в заключительных разделах «Лекций» была дана убийственно отрицательная характеристика претензий философии тождества, т. е. самого Шеллинга.

Гегелевский рационализм, утверждал Шеллинг в своих лекциях, несостоятелен уже в силу своей ориентации на разумное, т. е. конечное. Шеллинговская же философия сильна своей обращенностью к бесконечному, которое в его наличном бытии (*das Das*) неразумно в гегелевском смысле, оно иррационально, следовательно, и средства познания этого наличного бытия должны быть иррациональны. Шеллинг утверждал, что существует исконный антагонизм между иррациональным и рациональным в разуме, хотя их обоюдное существование и обусловлено одной первопричиной — богом.

В этой связи Шеллинг, полемизируя не только против Гегеля, но и против Канта, утверждает, что «содержание науки чистого разума совершенно беспредметно» (там же, 411). Взгляд Шеллинга сводился к признанию, что содержание разума следует «признать потенциальным» (там же, 404). Шеллинг должен был показать, каким образом потенциальное содержание разума становится действительным содержанием; он предлагает нечто еще более неразумительное, чем это было у Гегеля. По мнению Энгельса, это было шагом назад по сравнению не только с Гегелем, но и с Кантом, ибо последний допускал воздействие мира вещей в себе на человеческую чувственную способность. Конечно, Шеллинг не всегда не прав в своей критике диа-

11 Шеллингу было известно, что Штраус в «Жизни Иисуса» фактически «отменил» Христа, показав, что это один из мифов первоначальных христианских общин и доказательств историчности этой личности не существует. Шеллинг отвечал на это простой ссылкой на то, что обожествление «простого раввина было бы невозможно» (55, 7, кн. 2, 335). Это слабый аргумент.

12 В памфлете «Шеллинг и откровение» Энгельс заметил, что «если Шеллинг действительно обладает той «прямотой и искренностью», которыми он хвастает, если он действительно искренно убежден в том, что он утверждает о Гегеле, и имеет основания для этого, то пусть он докажет это опубликованием своей переписки с Гегелем, которая, как говорят, находится в его руках или опубликование которой только от него зависит. Но тут-то — уязвимое место Шеллинга» (1, 41, 179). Энгельс оказался прав в своей интуиции (см. 20, 2).

лектики Гегеля. Еще раз подтверждается методологическая ценность мысли В. И. Ленина о диалектическом материализме, который лишь выигрывает от критики одним идеалистом другого. Так, Шеллинг верно утверждает, что Гегель конструирует реальный мир из идеи мира, в то время как результатом логического процесса мысли не может быть что-либо иное, как все та же идея мира, выраженная на языке логики, — верная или неверная сама по себе — это уже другой вопрос. Логика не может породить ничего другого, кроме логики. Другое возражение Шеллинга: «нельзя понять, почему в системе «Энциклопедии» логика предпосылается всему остальному, вместо того чтобы животворным образом пронизывать весь цикл» (там же, 389) — верно лишь отчасти. Гегель действительно предпосылает логику всему остальному, но поскольку диалектика для него «сам себя конструирующий путь», то этот конструирующий путь пронизывает всю систему, хотя и не всегда животворным образом.

Не лишено остроумия и замечание Шеллинга, что у Гегеля развитие абсолютного субъекта-объекта заканчивается достижением абсолютной истины; но, говорит Шеллинг, на этой стадии Субъект-Объект необходимо должен предаться самосозерцанию, а это, заключает Шеллинг, есть не что иное, как интеллектуальная интуиция, отвергнутая Гегелем в принципе.

Шеллинг приходит также к выводу, что «объективная логика совсем не может у него (Гегеля. — В. М.) иметь места, так как последняя есть натурфилософия, которую он выбросил из своей «Логики»» (цит. по 2, 420). В этой мысли Шеллинга есть элемент рационального: действительно объективная диалектика не может не быть связанной с данными естествознания (в форме натурфилософии у Шеллинга). Но это критическое отрицание гегелевской логики можно направить и против Шеллинга. В его системе натурфилософия в силу своей спекулятивности и неорганичности отношений с естествознанием на место объективной логики предмета ставит логику спекулятивного философа. Это было замечено сразу же, как только были прослушаны первые лекции. У Шеллинга, по замечанию Л. Фейербаха, диалектика не имеет даже тех оснований, какие Гегель нашел для нее, и оказывается средством для философствующего субъекта «утверждать или отрицать все, что угодно, — безразлично — верно это или неверно, имеет смысл или бессмысленно, сообразно разуму или ни с чем несообразно» (52, 7, 209).

Шеллинг прав, когда указывает, что в гегелевской диалектике нет места природе, но он глубоко заблуждается, когда уверяет, будто исследование природы может быть развернуто только на основе его положительной философии. Ведь в этой позитивной философии он сообщал о природе лишь спекулятивные фразы. Да и что могла сообщить иное «позитивная философия веры»? (2, 419). Тем самым его попытка выйти из затруднений своей старой натурфилософии оказывается беспомощной теологической версией предметного мира.

На место гегелевской «феноменологии духа» он предлагает свою конструкцию последовательных ступеней развития духа.

*Положительная философия Шеллинга.* Шеллинг утверждает, что ошибка всех влиятельных систем философии Нового времени заключалась в том, что их создатели, будто сговорившись, искали для мира (бытия) необходимую причину. Но суть дела заключается в том, что мир не имеет необходимой причины. Мир существует благодаря свободной воле. Положительная философия в отличие от отрицательной имеет дело не с отвлеченными понятиями, а с действительным миром, берет его в качестве исходного пункта, поэтому она и историческая, и эмпирическая одновременно. Уже отсюда видно, что у Шеллинга сложились в это время, мягко говоря, довольно своеобразные представления об историзме и эмпиризме. Это впечатление не только не рассеивается, но усиливается при ознакомлении с его последующими рассуждениями. Оказывается, что бог, этот бесконечный субъект позитивной философии, по своей свободной воле производит объективность, воплощаясь в различные формы конечного бытия, в природе и в истории. Он развертывается от чистой недетерминированности к самодетерминации, но эта самодетерминация не может быть отражена в логике необходимого движения понятий.

Исходным пунктом развития мира является не чистое бытие, как у Гегеля, а трансцендентный, «онтологически независимый» субъект бытия, бог. Этот Субъект сначала существует в себе, затем по своей свободной воле объективируется, самореализуется в собственном акте творения (в себе и вне себя), превращаясь в Субъект-Объект.

Таким образом, бог, или трансцендентный субъект, реальность, которая предшествует всем возможностям творения. Но он одновременно и дух, который может свободно реализовать все заключенные в нем возможности (потенции). Бог конструирует и собственное (бесконечное) бытие, и реальное (конечное) бытие.

Эта теологическая спекуляция служит для Шеллинга основанием утверждать, что он основал свою философскую систему на «свободе», а не на «логической необходимости». Шеллинг настолько входит в роль вдохновенного свыше пророка, что противопоставляет божественность этой свободы необходимости, устанавливаемой разумом.

«Трансцендентный субъект» движется от чистой потенции бытия к актуальному бытию. Структура этого актуального бытия, или конечной реальности, а также всего процесса познания образуется благодаря трем онтологическим принципам — субстанции, причине и духу, источником которых опять-таки является бог. Шеллинг разъясняет, что эти «принципы» идентичны соответственно богу-отцу, богу-сыну и богу-духу святому в христианской традиции. Он подчеркивает, что его философия вполне христианская.

Актуальное бытие, по Шеллингу, возникает тогда, когда эти три божественные причины (или принципы в философии откровения) определили его возникновению из божественного бытия — сначала как субстанции, затем как причины, потом духа. Кульминацией творения является появление человека как конечного духа. Шеллинг объявляет актуальное бытие материей. Материя как предметно-чувственный мир является конкретной природой. Продуктом конкретной природы является конечный дух, который в своем развитии вызывает к жизни абстрактную идею. Вслед за тем появляется и «самопознающий себя дух». В какой-то мере здесь, на спекулятивном языке философии откровения, угадан порядок появления духовного из природного, хотя природное, как и у Гегеля, — ступень развития более богатого содержания (бога — у Шеллинга). Вводя этот порядок, Шеллинг как бы соглашается с естествознанием, но тут же заключает, что все это элементарно. Из этой элементарности, по его словам, не выведешь ничего философски значительного. Высшее знание принадлежит другому порядку вещей.

*«Решительнейшая диалектика».* Естественно, что Шеллинг, настаивавший на чистой спекулятивности гегелевского метода, должен был, и он это сделал, объявить свой метод эмпирическим по своему происхождению. Он выставляет тезис, что его позитивная философия по методу является формой эмпиризма (!), а по способу изложения — прогрессивной. Это дает ему возможность объявить предшествующий эмпиризм регрессивным. Однако в защиту прогрессивности своего способа изложения Шеллинг не может привести сколько-нибудь убедительного аргумента, за исключением указания, что в исходном пункте его философии находится сам господь бог.

Гегель выбросил, в сущности, бога из своей логики. Шеллинг использует диалектическую идею о раздвоении единого и триадическом пути развития в целях подкрепления своей философии откровения. «Бог», как единая первопричина, раздваивается у него на основание и существование, а затем по своей свободной воле возвращается к себе, примиряя свои же противоположности. Фейербах имел поэтому право писать о *Philo-sophia Secunda* Шеллинга как об изуродованном теософией гегельянстве (см. 52, 7, 207).

Теософский характер построений позднего Шеллинга подтверждается и сложившейся у него к этому времени новой теорией мифа. Шеллинг утверждает, что в мифах древних народов и в мифологическом элементе современного ему сознания открываются грани божественной сущности. Мифология древних — предшественница христианского откровения как высшей формы постижения бога. Как отметил Энгельс, «философия мифологии и откровения конструируется как нечто необходимое...» (1, U483).

Шеллинговское различие отрицательной и положительной философии имеет некоторое историко-философское значение. Гегель, как мы видели выше, решительно критиковал резонирующую и отрицательную диалектику. Он показал, насколько далеки резонеры и «негативисты» от уразумения положительной, т. е. рационалистическо-идеалистической, диалектики. В ответ на это Шеллинг замечает, что диалектический метод его философии тождества

был методом формы. Гегель же распространил этот метод и на содержание и в результате пришел к пустопорожней диалектике понятий, которая никак не может быть позитивной.

«Разрушительная» и формализованная, «мертвая» диалектика Гегеля есть «априоризм эмпиризма». Эта априористическая диалектика по видимости интересуется не формой, а сущностью, постоянно носится с вопросом Was? (что?). Но в действительности она имеет дело не с сущностью, ибо принимает за сущность понятие, т. е. форму. Шеллинг готов даже признать, что гегелевская логика имеет контакты с миром чувственного опыта. Она по преимуществу спекулятивна, но не совсем бесплотна. Но эта диалектика если и схватывает реальное бытие, то частично и к тому же не самое существенное в бытии. Шеллинг утверждает, что диалектика Гегеля есть логическое продолжение диалектики Аристотеля, который видел ее назначение в познании вероятного, возможного. Гегель, следуя Аристотелю, имеет дело с возможным, но не с действительным. К тому же гегелевская диалектика обращена к прошлому мысли, а так как мысль не есть прошлое или, вернее, не есть только прошлое, то такая диалектика само-разрушительна.

«Решительнейшая» диалектика есть диалектика, которая опирается на признание мировой первоосновы бытия (zu den Mutten) и адекватно воспроизводит содержание этого, как и всякого другого, бытия (существования). Это позитивная диалектика, обнимающая прошлое, настоящее и будущее. Но все это лишь шеллинговская прокламация.

Категории этой диалектики Фейербах метко назвал онтологическими понятиями. Это туманные образы и метафорические выражения Шеллинга, но не рационально обоснованные понятия; образы Шеллинга (хотя он и не желает признать это) связаны с представлением о возможном бытии, несмотря на все его столь суровое порицание гегелевской диалектики как диалектики возможного. Шеллинг не заметил к тому же (или не захотел увидеть), что у Гегеля категория возможного является альтернативой категории действительного и каждая из этих категорий понятия — понятие лишь в свете другой; возможное у Гегеля связано с реальным бытием, в то время как у Шеллинга — с существованием несуществующего. Исходный пункт мышления у Шеллинга — «чистое существование» (das blosse Existieren) — отличен от гегелевского чистого бытия ничто лишь терминологически. Связанное же с ним понятие «случайной необходимости», с помощью которого Шеллинг пытается оправдать свободу «чистого существования» все того же бога, подозрительно похоже на обычную бессмыслицу.

Уже Фейербах заметил в письме к К. Марксу, что Шеллинг со своим «чистым существованием» «отделяет существование от существующего, раздваивает необходимо существующее на необходимость и существование, объясняет дух из духа, свободу из произвола» (52, I, 208). Если бы Фейербах мог заглянуть в идеалистические философские труды XX в., он увидел бы, что Шеллинг предвосхитил приемы экзистенциалистского философствования, в том числе и отдельные категории.

Основные категории шеллинговской диалектики — потенция и акт. Фактически это старые, заимствованные из аристотелевской логики категории возможности и действия (потенциальное и актуальное бытие у Аристотеля). Гегель, следуя Аристотелю, ограничил сферу возможного. Еще во времена «Феноменологии духа» (1807), полемизируя против Шеллинга, он утверждал, что для обозначения идеального и реального подходят понятия в-себе-бытия и для-себя-бытия. В туманных образах отстаиваемой Шеллингом интеллектуальной интуиции исчезали, по мнению Гегеля, точные понятия философии, не говоря уже о том, что оставался невыясненным механизм перехода понятий. Позднее в «Лекциях по истории философии» он заметил о шеллингианстве, что это не философия, а религиозная поэзия и как «поэзия качается между всеобщностью понятия и определенностью, безразличием образа; она — ни рыба ни мясо, ни поэзия ни философия» (18, II, 483).

Шеллинговское представление о потенциях очень скоро стало притчей во языцех. Фейербах писал, что для Шеллинга «дух — потенция бессмыслицы» и утверждал, что Шеллинг «не может выставить двух слов без того, чтобы одно не упразднило другое» (52, V, 206). А. Тренделенбург заметил со своей стороны, что Шеллинг, предлагая принять «чудовищно-странное учение о потенциях», решился на алогизмы, побившие рекорды алогизмов Гегеля\*.

\* Куно Фишер обыграл идею известного анекдота об учителе и учениках, когда писал: «Особенно часто Шеллинг повторяет учение о потенциях и все снова старается изложить его, очевидно заботясь о том, чтобы уяснить его не только ученикам, но и самому себе» (55, 759).

В самом деле рассказы Шеллинга о переходе потенции в акт весьма смахивают на схоластические пассажи Дунса Скотта и Фомы Аквинского; к тому же у него, как и у средневековых схоластов, все зависит от божественной воли, каковую он может изображать как ему вздумается.

Документом отрицательной реакции левого гегельянства на лекции Шеллинга были также знаменитые памфлеты Энгельса «Шеллинг и откровение» и «Шеллинг — философ во Христе», опубликованные в том же 1842 г. под псевдонимом Освальд. Но Шеллинга не приняли и присяжные теологи. Глава тюрингенской школы Ф. Х. Баур прямо назвал шеллинговские лекции по философии откровения галиматейей. Это мнение, иногда выражавшееся в более осторожной форме, было господствующим в XIX в. Так, Э. Гартман видел в философии позднего Шеллинга неудачную попытку объединить Гегеля с Шопенгауэром. Известный историк философии Целлер считал, что Шеллинг своей «последней системой» не смог оказать какого-либо влияния на последующую мысль. Но современные почитатели «великого старца» стремятся представить теоретические самопохороны Шеллинга апофеозом подлинной философии.

Пауль Тиллих утверждает, что современная философия и теология обязаны отдать должное Шеллингу, открывшему перед ними новые горизонты (см. 60, 162). В современной западногерманской философии К. Тиллитич представляет точку зрения, согласно которой наступают времена «возрождения Шеллинга», история философии должна в конце концов признать именно Шеллинга, а не Гегеля «подлинным предтечей постидеалистической философии» (см. 144). Идея «назад к Шеллингу», по-видимому, весьма популярна у нового поколения «франкфуртцев». Так, Ф. Шмидт «указывает» на связь между шеллинговской критикой гегелевской диалектики и материалистической диалектикой. Путь от идеализма к историческому материализму лежит, по его мнению, через Шеллинга и Фейербаха, а не через Гегеля и Фейербаха (см. 148). Этот взгляд разделяет Ю. Хабермас, один из видных идеологов современной франкфуртской школы социальной критики. Небезынтересно, что Ю. Хабермас увидел в Э. Блохе и его «философии надежды» «марксистского Шеллинга».

К. Ясперс в последних своих работах восхищался многосторонней ученостью Шеллинга — теолога, философа, юриста, медика, теоретика искусства. В любой области Шеллинг, по его словам, дал импульсы последующей мысли. В изображении М. Хайдеггера Шеллинг — творческая личность, в своей философии откровения он ни много ни мало как «разрушил объективную реальность». Гегель же (в изображении Хайдеггера) не больше чем искусный систематизатор, заурядная личность, у которой в сильнейшей мере проявилась лишь «воля к системе». Шеллинг проник в абсолютное, Гегель же без конца объяснял абсолютное, хотя не понимал его смысла. Конечно, хайдеггеровская апологетика «творческого» Шеллинга за счет «догматического» Гегеля неисторична и легко побивается фактами, но она симптом времени (см. 111).

Стремление возвысить Шеллинга за счет Гегеля неосновательно уже потому, что созданная Гегелем рационалистическая идеалистическая диалектика оказалась крепким орешком, непосильным для идеалистического иррационализма, включая и позднего Шеллинга.

## 2. Диалектика «экзистенции» С. Киркегора

Среди слушателей лекций Шеллинга в Берлинском университете вместе с Энгельсом, Бакуниным, Бурк-хардтом, Огаревым и другими был 28-летний магистр философии из Копенгагена Серен Киркегор (1813—1855).

*Отрицание «бездушной» диалектики Гегеля.* По своему стилю мышления Киркегор был близок к Шеллингу, но он расходился с ними в понимании природы и задач философии; тем более ему претил гегелевский панлогизм. Его скорее можно было бы отнести к соратникам Фейербаха по философской антропологии, если бы не идеалистический иррационализм, пронизывающий его взгляды на человека. Впрочем, Киркегор был мало с кем согласен и по свойствам своего характера, и по свойствам своей философии. В свои студенческие годы Киркегор изучал философию Гегеля, в особенности его философию права. Первый литературный опус Киркегора «Из записок еще живущего» (1838) подтверждает, что он еще не вполне освободился из-под гипноза идей Гегеля («великая попытка Гегеля началась с ничто»). Известное влияние на критическое отношение Киркегора к Гегелю оказали профессора Копенгагенского университета Сибберн и Мюнстер, привлечшие его к сотрудничеству в журнале «Персей». В свои зрелые годы копенгагенский мыслитель считал гегелевскую систему ничем не подтверждаемой спекуляцией, и не только потому, что его не удовлетворяла отвлеченность формул «абсолютной» диалектики. Это, по его словам, вообще «неуместное философствование» о духе, ибо дух рассматривается вне человеческого существования. Гегелевская всеобщность разума — «не больше чем абстракция» (121, 42). Гегель возится с какой-то выдуманной им духовной реальностью. Но единственная подлинная реальность — это субъективная реальность человеческого мира, которая и есть логика \*. Реальность вне субъекта — лишь возможность, да и то сомнительная, ибо для субъекта невозможно перевоплощение в эту другую реальность, он всегда в себе. Гегель же объясняет «домом субъекта» то, что глубоко чуждо человеку как субъекту чувства и мысли. Можно предположить, что Гегель, если бы он имел возможность прочитать киркегоровские сочинения, включая «Дневник оболыстителя», с гораздо большим основанием мог назвать все эти субъективистские рассуждения «неуместной философией».

Признание внешнего мира в качестве философской предпосылки объяснения человеческого существования Киркегор считал далеким от истины, как далеки были, по его мнению, и объяснения действительности в понятиях мифического гегелевского абсолютного духа. У Гегеля, как и у материалистов, превалировало абстрактное представление о реальности. Гегелевское бытие, утверждал Киркегор, — это мысленное бытие, взятое вне человеческого существования, и, следовательно, род «безответственного панлогизма», возрождение старого учения об универсалиях.

\* Т. Адорно в одной из работ, посвященных Киркегору, заметил, что смысл философии Киркегора — в абсолютизации Я. Это верно, но это то, что есть у Киркегора общего с любой формой субъективного идеализма, в том числе и с такой классической формой, как фихтеанство. Особенность его философии — в «экзистенциализации», а точнее, иррационализации этого абсолютизированного Я.

К тому же особенностью гегелевского представления об этом мысленном бытии является крайняя, отнюдь не диалектическая, противоречивость, сумбурность представлений. В чем причины этой сумбурности? В отождествлении духа с человеческим мышлением, что является очевидной и непоправимой ошибкой. Человеческий дух и дух вообще (т. е. бог) — это разные вещи. Насилием Гегеля над истиной является, по мнению Киркегора, и навязывание человеческому Я мыслительной пытки под видом «научной» диалектической логики. В этой логике нет чего-либо научного. Гегелевская логика — разнузданная спекуляция, и по этой логике могла развиваться только мысль самого Гегеля. Никто и нигде в мире не мыслит по ее законам. И понятно почему. Подлинное бытие — это бытие человека, его существование в мире, все остальное неподлинно. Придать подлинность существованию чего-либо вне человека — пустая затея. Это абстракция от подлинного бытия, которую нельзя изобразить к тому же с помощью какой бы то ни было рациональной логики.

Бытие как существование человека в первую очередь чувственное существование, а не логическое: человек не только и не столько мыслит, сколько переживает что-то, стремится к чему-то, страдает о чем-то. Человека надо воспринимать в его этической субъективности. Человек не может быть абстрактной идеей, и всякие рассуждения о конкретности вне человека абсурдны. К сожалению, немецкие философы фактически игнорировали этическое начало человеческой личности. В одном из своих эссе Киркегор замечает, что во взаимоотношениях конкретного мужчины и конкретной женщины больше философского смысла, чем в абстрактно-логических рассуждениях вообще и ни о чем.

Это конкретно-чувственное существование не несет, однако, в себе чего-то строго осмысленного, его нельзя назвать и воодушевляющим, поскольку в бытии в целом нет ничего осмысленного.

Бессмысленность бытия, оканчивающегося «конкретной смертью», вызывает в субъекте эмоции и настроения отрицательного порядка, вплоть до страха и отчаяния. Полноценное внутреннее «олимпийское» управление этими эмоциями невозможно. И дело здесь не в возможностях субъекта, а в природе, онтологической сущности его сознания. Сознание субъекта — это проявление абсолютного, вечного, находящегося вне субъекта. Императив субъективного познания заключается не в том, чтобы противодействовать абсолютному в относительном (субъективном), а в том, чтобы содействовать ему, помогая раскрыться полнее. За абсолютное надо признать не логическую абстракцию Гегеля с его абсолютотом, а бога. Почему бог должен быть богом страха и отчаяния, Киркегор не мог объяснить вразумительно. Киркегор последователен по-своему, когда призывает верить свою судьбу богу, но этот призыв основан на непоследовательном, случайном исходном пункте всей его системы и всего его образа мышления. Он предлагает строить «истинное мышление» и «истинную философию», отмечая спекулятивные понятия рационально-ограниченного ума с его «неподлинными» логическими константами мышления. Датский философ ополчается и на гегелевское понимание истины, называя абсолютную истину «берлинской выдумкой». Истина может быть только субъективной, ибо ее единственным источником является субъективное восприятие. Истина принадлежит субъекту, а не объекту, а тем более не мифическая «абсолютная истина».

Вся диалектика Гегеля, по смелому определению Киркегора, является сплошным рационалистическим очковтирательством, свойственным не только ему, но и немецкому идеализму вообще, у которого за видимостью «объективного спокойствия... скрыто отчаяние мысли» (35, 290). Понятно, что в таком случае «очковтирательскими» являются и центральные понятия гегелевской диалектики, понятия противоречия, необходимости, свободы, становления, отрицания и т. п.

Правомерен вопрос: чем же ценна диалектика самого Киркегора? На наш взгляд, ответ может быть следующим: в этой форме субъективной диалектики остро поставлена проблема ограниченности идеалистическо-рационалистического диалектизирования. Но преодоление этой ограниченности пошло к Киркегору более чем экстравагантными путями. Это видно, в частности, в его концепции диалектики.

*«Диалектика души».* Киркегор трансформирует реальную проблему соотношения объективной и субъективной диалектики в проблему отношения гегелевской диалектики к сократовской диалектике. Он объявляет себя сторонником диалектики сократовского образца.

Это, по его словам, «качественная» диалектика в отличие от «количественной» гегелевской. Несколько видоизменяя действительный исторический характер Сократовой иронии, Киркегор определяет эту форму диалектизирования как

патетическую, т. е. пронизанную внутренним пафосом. «Патетическая» диалектика имеет дело с чувствами, эмоциями, а не с вымученными спекуляциями и абстракциями логического мышления. На место «отчаяния мысли», характерного для немецкой философии, надо поставить «отчаяние личности» — этот подлинный исходный пункт всякого философствования. Патетическая диалектика имеет своим предметом то, что должно быть предметом всякого философствования — человека. Но какого человека подразумевает Киркегор? Он принимает во внимание, и это следует подчеркнуть, сконструированное им некое абстрактно-чувствующее существо, ибо практически социальная природа человека находится вне его диалектики. Киркегор разъясняет смысл этой диалектики в связи с понятием иронии, которое действительно берет свое начало от Сократа. Ирония — исходный пункт сократовской диалектики. Сократ, говорит Киркегор, живет с иронией, учит с иронией и умирает, иронизируя. Но что такое ирония? «Ирония, — отвечает Киркегор, — есть путь отрицания», «бесконечное отрицание» (120, 339). Киркегор в своей трактовке иронии не желает быть метафизическим. Он порицает Зольгера за стремление к более субстанциональной, т. е. объективно-идеалистической, версии иронии, называя его «метафизическим рыцарем негативного», хотя и отмечает определенное родство зольгеровского и собственного понимания иронии (см. 122, 315).

Киркегор полагает, что ироническое отрицание не тождественно и гегелевскому отрицанию отрицания; его не следует принимать в качестве абсолютного диалектического средства. Это «человеческое средство отрицания». Но Киркегор вынужден признать, что ирония «ограничена» (см. 120, 338). Диалектика не может ограничиваться иронией. Надо идти дальше. Но какими путями? Осознание Киркегором ограниченности иронической диалектики не является делом каких-либо позитивных результатов. Он не смог разработать конструктивной диалектики. Диалектика Киркегора, претендующая на эвристическое значение, деструктивна. Субъективистская критика против «пустой» гегелевской абстрактности не была подкреплена какими-либо позитивными результатами и не избавила эту форму диалектизации от метафизичности. Метафизичность видна уже в том, что Киркегор тяготеет к мышлению в антитезах «или — или». В этих антитезах Киркегор видит диалектические противоположности. Подлинная диалектика, утверждает он, — это приверженность к «абсолютным различиям» в движениях человеческой души. Но логику этих «абсолютных различий» он не мог развить. К тому же оказывалось, что последовательность различий установить невозможно. Киркегор называет эти различия необходимыми, но не в состоянии объяснить происхождение этой необходимости. Различия появляются необъяснимым образом — как случайные состояния мятущегося сознания индивида. И тогда оказывается, что это вовсе не диалектические антитезы. В них нет движения, нет взаимопереходов, взаимопроникновения. Киркегор приписывает эти антитезы человеческому Я в том его состоянии, когда «душа остается наедине сама с собою», обладая, таким образом, антитетическим мышлением. В этом смысл его особой приверженности к парадоксам — как особому средству «диалектической техники». Но приписываемые мышлению дихотомические противоположности оказываются мертвыми, в них нет переходов, они не могут двинуться, чтобы передать себя (в измененном виде) дальше; многогамная динамика диалектического развития не схватывается этой конструкцией.

Диалектику Киркегора можно понять как диалектику сознания, сдвинутого с рационального восприятия мира в мир субъективных, подчас алогичных и даже смутных переживаний. Субъект, сталкиваясь с противостоящим его внутреннему Я миром, начинает случайным образом безысходную полемику с этим враждебным ему миром. Он страдает от несовершенства мира, его сознание антитетически раздваивается. Киркегор утверждал, что Гегель не смог схватить диалектику духовной жизни индивида, но эта жизнь неподвластна и диалектике киркегоровской экзистенции. Он утверждает, что противоречия, присущие мышлению индивида, устранить невозможно, ибо расщепленность сознания есть сущностная истина существования субъекта во враждебном мире. Казалось бы, весьма серьезный аргумент в пользу необходимости переноса центра тяжести на изучение внешнего мира. Но Киркегор проходит мимо этой возможности. Он признает, что никакая философия не может способствовать обретению индивидом цельности духа: это возможно только в религии. Личность обретает себя тогда, когда вступает в непосредственную связь с вечной силой (см. 35, 296). Счастье индивида возможно только во Христе, в индивидуальной, так сказать, христоролюбви, в живом опыте христианского учения — таков его категорический императив. Правда, Киркегор оговаривается, что этот опыт трансцендентен историческому христианству, он проповедует чистый гуманизм (*reine Menschheit*), но это мало что меняет. Киркегор, таким образом, приходит к тому же, к чему пришел и Кант, — к обращению к религии, хотя аргументы в пользу этого обращения у него несколько иные. Гегель склонялся к тому, что освобождение индивида возможно в обществе и через общество (независимо от того, что его концепция общества была неудовлетворительной). Киркегор замкнул человека на самом себе, в его внутреннем мире и потому был еще более далек от понимания путей человеческой эмансипации. Гегель не подозревал о Киркегоре, но он догадывался о возможности философско-субъективистской интерпретации сознания личности, когда заметил в «Феноменологии духа», что «это — несчастное, раздвоенное внутри себя сознание...» (18, 4, 112). Киркегор — первый философ этого «несчастливого сознания».

## КАНТИАНСКИЕ КОНТРАРГУМЕНТЫ

### 1. Нигилизм Шопенгауэра

Артур Шопенгауэр (1788—1866) в молодости романтик, друг Фр. Шлегеля и В. Тика. Он объявил себя философскому миру в 1818 г. публикацией труда «Мир как воля и представление». В то время мало кто обратил внимание на это событие в философии, а тем, кто познакомился с книгой Шопенгауэра, она показалась малооригинальным перепевом Канта.

Шопенгауэр стал популярным философом позднее, когда в 50—60-х годах в него поверила немецкая «образованная публика». Как отмечал Энгельс в старом предисловии к «Анти-Дюрингу», в Германии в это время получили распространение «приноровленные к духовному уровню филистера плоские размышления Шопенгауэра...» (1, 20, 368). Что касается самого Шопенгауэра, то он считал себя гениальным мыслителем, и это облегчало ему тяжелое бремя жизни, в том числе отчужденность от официальной университетской философии.

Конфликт между Гегелем и Шопенгауэром начался с их личного столкновения в 1820 г. Шопенгауэр добился права прочитать вступительную лекцию в Берлинском университете. Гегель, будучи главой кафедры философии, пришел послушать эту лекцию и принял участие в ее обсуждении. Его решение было отрицательно. Вопрос был решен неблагоприятно для Шопенгауэра, он не стал преподавателем философского факультета. С тех пор слова *профессор философии* стали для Шопенгауэра синонимом непонимания философии.

*Филитики против Гегеля.* В критике Шопенгауэром Гегеля следует различать два момента: личную неприязнь к великому мыслителю, неприязнь, выразившуюся подчас в диких формах озлобленной ругани, и концептуальную критику, в которой все гегельянское отбрасывается с порога, но которая тем не менее позволяет объяснить многое существенное в философском мирозерцании обоих мыслителей.

Влияние Гегеля росло, Шопенгауэр наблюдал это с резкой озлобленностью. Один эпизод характеризует это достаточно красноречиво. Датская академия наук отклонила присланный на объявленный ею конкурс сочинение Шопенгауэра по этике, дав о ней нелестный отзыв. В этом же отзыве, как нарочно, академия, намекая на шопенгауэровские выпады против

Гегеля, назвала Гегеля великим философом. Шопенгауэр же был оценен как автор неудачного трактата по этике. Возмущению Шопенгауэра не было предела!

После смерти Гегеля Шопенгауэр, как и Шеллинг, нашел своевременным свести счеты с «господином невеждой». В отличие от Шеллинга, критиковавшего Гегеля в более или менее академической манере, Шопенгауэр дал волю своему озлоблению. Его писания в этом смысле — букет оскорблений в адрес «зловредного человека, совершенно расстроившего и испортившего голову целому поколению» (62, 148) \*. Выражения, вроде «дерзкий пачкун нелепостей», «губитель умов», «софист нашего века», «плоский, бездарный, отвратительно-противный, невежественный шарлатан, с беспримечной наглостью размазывавший нелепицу и бессмыслицу», не смогли очернить личность Гегеля, но дали понять кое-что в образе мыслей и психологии Шопенгауэра. Ему не понравилось в Гегеле даже то, что великий философ, увы, был женат; по мнению Шопенгауэра, это доказывало неискренность Гегеля, ибо женатые из философов «внушают, уже как таковые, то подозрение, что они стремятся к своему благу, а не ко благу науки и искусства» (61, 4, 547). Так как Гегель имел к тому же еще и «незаконнорожденного» сына, то несостоятельность его философии, если следовать Шопенгауэру, становилась очевидной...

Обращаясь к политическому кредо Гегеля, Шопенгауэр не постеснялся назвать его «слугой Реставрации», стремившимся «ввести под флагом философских изысканий учение государственной религии» (62, 161). Тем самым он «позорно злоупотреблял философией, делая из нее, с одной стороны, орудие государства, а с другой — средство наживы» (63, X). Еще большему обвинению подверг Шопенгауэр Гегеля за помощь, которую тот оказал социализму, дав своей диалектикой методологическое оружие этому, по его выражению «учению для посредственностей». Отчасти вследствие этого он именовал последователей Гегеля «вдохновенными овцами», ведомыми главным бараном, а философию Гегеля — «чумой немецкой литературы».

\* Шопенгауэр издевался над понятием гегелевской школы. Он утверждал, что Гегель воспитывал «духовных кастратов», не способных мыслить и «полных забавнейших самомнений» (62, 147). Шопенгауэр забывал, что Гегель дал мощный импульс интеллектуальному движению, в то время как сам он стал, по словам Ф. Энгельса, лишь кумиром «образованных обывателей». Д. Штраус сказал бы, что это павликианская идея, как он это высказал в адрес Бр. Бауэра, который думал, будто только в безбрачии можно служить идее.

собственно в Как мыслитель Гегель был также мишенью постоянных нападок Шопенгауэра. Шопенгауэр утверждал, что Фихте, Шеллинг и Гегель прибегали к хитрой уловке — «писать темно». Особенно усердствовал в этом отношении Гегель, характер писаний которого «заключается в таком преподнесении галimatъи, чтобы читатель думал, будто его вина, если он не понимает» (62, 143). Это заставляет вспомнить юмовское сравнение метафизиков с разбойниками, которые скрываются в темных лесах абсолютных систем, в чаще которых их трудно поймать, ибо они орудуя бессмысленными понятиями, вроде субстанции или модуса.

Шопенгауэр со своей стороны считал, что в после-кантовской философии ясные понятия и добросовестное истолкование были заменены неясными понятиями и недобросовестными утверждениями, вроде «интеллектуальной интуиции» (Шеллинг) или «абсолютного мышления» (Гегель). Он констатирует без ложной скромности: «За все время между Кантом и мной не было никакой философии, а лишь одно университетское шарлатанство» (61, 4, 360).

Гегель, по словам Шопенгауэра, стремится внушить своим слушателям и читателям, «будто нет слов, способных выразить его высокие и глубокие мысли»; в действительности же у него «по гомеопатическому методу ничтожный минимум мысли, растворенный 50 страницами пустословия» (62, 143).

*Поношение абсолютного идеализма.* Многие беды гегелевского философствования являются, по мнению Шопенгауэра, следствием принятия Шеллинговой идеи о тождестве бытия и мышления. Идея же эта мертворожденная. Ее следствием было то, что «все с невероятной затратой остроумия и вдумчивости, разъединенное такими редкими умами, как Локк и Кант, оказывается опять смешанным в одну кучу этого абсолютного тождества» (там же, 89). Этому замечанию нельзя отказать в проницательности, хотя Шопенгауэр и не преследует цель защитить материализм. Что такое идея тождества? — спрашивал он. И отвечал в свойственной ему манере: бессмыслица полагать, будто 100 гульденов в кармане и 100 гульденов в уме — одно и то же, значит, или быть слишком уж наивным, или рассчитывать на дураков. Сторонники философии тождества рассчитывают именно на такое состояние сознания. Шопенгауэр утверждал в энергичной манере, что Гегель лишь на языке держал слово «мысль», а в действительности был типичным губителем мысли, пытаясь загнать философию в свою спекулятивную панлогическую клетку философии тождества,

Панлогизм Гегеля — это философия пустая, без природы и человека. Гегель к тому же мистификатор. Он стремится абсолютизировать понятие, придав ему пресловутое «самодвижение». Но ссылка на понятие ничего не объясняет и все запутывает. Возможное возражение, что в понятии, в движении понятия выражается, так сказать, объективный вердикт разума, Шопенгауэр парирует доводом, что принятие разума как такового, независимо от того, в каком виде он преподносится — в виде ли бога, абсолюта или мировой идеи, — решение чисто спекулятивное. Он объявляет гегелевскую Идею, преподносимую в виде принципа мира и всех вещей, спекулятивным шарлатанством, предпринятым в целях внушения веры в некоторое приобретение знания, которого в действительности нет в нищенской суме абсолютного идеализма. Надо признать раз и навсегда, что общие понятия извлекаются нами из эмпирического мира и всякая попытка превратить их в самостоятельные, независимые от бытия сущности незаконна, более того, абсурдна. В этом пункте Шопенгауэр прав, ибо принимает точку зрения материализма.

Гегелевское конструирование мира из идеи Шопенгауэр называет философским шутовством «под именем познаний Разума» и «коварной лазейкой для космологического доказательства» (бытия бога) (64, 100). В опровержение космологического доказательства он ссылается на авторитет Гераклита, давным-давно представившего неопровержимые аргументы в пользу самостоятельного существования космоса. Поэтому когда Гегель говорит, что «природа есть идея в своем инобытии», то в этом положении абсолютно только то, что в нем нет ровно никакого смысла.

Отвержение абсолютного идеализма Шопенгауэр стремился связать с отрицанием теизма и теологии.

Хотя Шопенгауэра и нельзя признать последовательным атеистом, его антиклерикализм не подлежит сомнению. Он отвергал сотворение мира как по христианскому, так и по гегелевскому образцу. Гегельянство, иронизировал Шопенгауэр, дошло в своей дедукции чистого понятия лишь до «аугсбургского вероисповедания», т. е. до Лютера и его обоснования протестантизма; оно — слегка видоизмененное протестантизм, «бабья философия, которую обычно изучают в четвертом классе гимназии: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух» (61, 4, 355). Шопенгауэр придерживался верного мнения, что задача всякой религии, в том числе и протестантской, — «держат разум в наморднике» и философия Гегеля содействует религии в этом преступлении против духа, уравнивая «высокий» разум с некоей сверхъестественной силой. Гегель, продолжает Шопенгауэр, вместе с другими «профессорами философии» нашел «удобным отнять у той силы мышления и воображения, которая отличает человека от животного, действует при посредстве рефлексии и понятий, нуждается в языке и создает способность к нему, силы, от которой зависит человеческая осмысленность и вместе с нею все человеческие действия, — отнять имя разума и присвоить имя рассудка» (64, 100). В гегелевской «Феноменологии духа» нет ничего, кроме

«умозрительной теологии» и «рациональной (точнее — рационалистической.— В. М.) психологии». Читая «Феноменологию», утверждал Шопенгауэр, «испытываешь чувство, как если бы попал в дом умалишенных». По отношению к «умозрительной теологии» он, может быть, и прав, но как в таком случае быть с им же допускаемой у Гегеля «рациональной психологией»?

*Антидиалектический нигилизм.* Шопенгауэр отвергал гегелевскую идею становления. Он утверждал, что вслед за Гераклитом Гегель принимает за изначальную сущность время, которое таковой не является. Мысль Гегеля о трех измерениях времени (прошлое, настоящее, будущее) — смешная ошибка. Время имеет лишь одно измерение — настоящее: «будущее, как и прошедшее, не действительно» (61, 4, 11). Сущность мира должна быть равна самой себе, и эту сущность лучше всего понял Парменид, выдвинувший идею неизменного бытия. Здесь Шопенгауэр признается в том, что исповедует взгляд, хорошо известный в истории философии и отвергнутый на достаточном основании.

Стремление представить мировое первоначало понятием времени — средствами субъективистской «диалектической игры с понятиями» — своего рода диплом на мышление, не считающегося с объективной реальностью, уводящего от действительного познания действительной сущности. Никакого действительного познания действительной сущности за гегелевским представлением о вечном становлении не кроется; метод же «диалектического самодвижения понятий» является «простой пародией на схоластический реализм и вместе с тем на Спинозизм» (там же). Основная мысль гегелевской диалектики, по мнению Шопенгауэра, «сводится к подновленному схоластико-реалистическому учению».

В общем, заключает Шопенгауэр, «диалектика понятий» есть не что иное, как попытка выдвинуть «какой-то мыслительный аппарат, по собственному почину свободно проделывающий в воздухе или в эмпириях свои сальто-мортале» (62, 146). В критике Гегеля Шопенгауэр подмечает многое несообразное с наукой. Но в своей собственной попытке разработать формально непротиворечивое мировоззрение он не сводит концы с концами. Он не видит ничего рационального в гегелевской логике, и это тем более странно, что диалектика Гераклита и диалектика Канта, в снятом виде вошедшие в гегелевскую диалектику, представлялись ему ценными формами философского мышления. Его язвительная критика Гегеля основана на убеждении, что тот постоянно нарушает закон формально-логической непротиворечивости, рассуждая по принципу: «Все гуси имеют две ноги, у тебя две ноги, следовательно, ты — гусь». В сфере логического, утверждает он, действует формальная логика, а не «гусиная» логика Гегеля. А ведь с помощью этой логики, утверждает Шопенгауэр, доказывается все что угодно. Когда Гегель замечает, что он в своих умозаключениях противоречит сам себе, он заявляет: тут понятие превратилось в свою противоположность (см. 61, 4, 357). Вот если бы на суде дело обстояло так же! — восклицает Шопенгауэр.

Но в антигегелевских филиппиках Шопенгауэра есть и рациональный смысл. Бесспорно, в логике спекулятивного рассуждения обратить понятие в свою противоположность легче, чем это сделать с вещами действительности.

И тем не менее достойно удивления, что в «кристаллизованном силлогизме» Гегеля Шопенгауэр не узнал идеи историзма и пытался гальванизировать трансцендентальную диалектику Канта, дополнив ее *эристикой*. Между тем гегелевская критика трансцендентальной диалектики должна была ему подсказать, что трансцендентальная диалектика — момент диалектики, к тому же с большим привкусом агностицизма. Конечно, шопенгауэровская критика гегелевской диалектики была не просто ее отрицанием. Нигилизм Шопенгауэра был своего рода призывом к иной диалектике. Но какой? Беда Шопенгауэра заключалась в том, что он видел решение проблемы в рамках только эристики. Что такое эристика Шопенгауэра? В своем исследовании диалектики («О философии и ее методе») Шопенгауэр толкует о диалектике как искусстве доказательства (эристика) в споре или дискуссии, как средстве всегда быть правым, одерживая верх над противником. С точки зрения эристики важна не столько объективная цель спора, т. е. истина, сколько представление об истине сторон, участвующих в споре. Для доказательства превосходства собственного понимания истины над пониманием оппонента все средства хороши, вплоть до интеллектуальных уловок. Естественно, что софистика, в которой Шопенгауэр столь упорно обвинял Гегеля, становилась законным методом его эристики.

*Метафизика воли.* Идеал Шопенгауэра — пророческая философия, сочетающая в едином целом этику и метафизику. Основные узлы этой философии должны быть завязаны из идей, характерных для вед, Платона и Канта; в самой попытке такого небывалого синтеза — то новое, что он, Шопенгауэр, вносит в философию. Образец — философия буддизма. Шопенгауэр был убежден, что этот давно увядший цветок индийской мистики оплодотворит увядающую европейскую философию (в свете этого понятно замечание М. Шелера о Шопенгауэре как «дезертире Европы»). Каким же образом Шопенгауэр согласовывал собственное превознесение воли с «безвольной» философией буддизма? Шопенгауэр оценивает трактовку воли в классической немецкой философии как неудовлетворительную. Некоторое понимание проблемы воли присутствует у Фихте. У Фихте воля субъекта вступает в борьбу с действительностью, не удовлетворяющей субъекта. Но Фихте признает «свободу воли» субъекта и попадает в ловушку. Он, как и Шеллинг и Гегель, делает «вид, что ничего не случилось», тогда как «Гоббс, Спиноза, Пристли и Юм доказали необходимость всех актов человеческой воли» (62, 161).

В самом деле, Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» анализирует явление воли только в связи с интеллектуальной рефлексией — «вплоть до абсолютного акта воли» (59, 226). Внешние обстоятельства проявления воли он не принимает во внимание.

Для Гегеля воля — действительность свободы и ее осуществление, атрибут стремящегося к самопознанию абсолюта — опять-таки чисто индетерминистское объяснение свободы воли.

Шопенгауэр отвергает их понимание свободы воли, но он делает это главным образом потому, что такое понимание было несовместимо с его «опричиниванием» всего существующего волей. Он развивает учение о первичности воли и предлагает схему, кажущуюся ему абсолютно верной конструкцией, в которой подразумевает различение объективной и субъективной сторон мира. Мир как представление субъективен. Кантовскую антиномичную диалектику субъекта-объекта Шопенгауэр исправляет, растворяя субъект (личность) в объекте (мировой воле). Мировая воля оказывается чем-то вроде гегелевского абсолютного Субъекта-Объекта, но только скроенного на волюнтаристский лад. Мир как воля объективен. Воля, следовательно, объективное начало мира. Таким образом, в качестве объективной основы мира принимается воля, а природа, человеческие представления, ум — ее следствиями\*. Свое отличие от взглядов Беркли, Канта и Фихте, выведших объективное из субъективного, он видел в том, что сумел «вывести субъективное из объективного», т. е. представление из воли, а не волю из представления, а также в том, что, «исходя из внешней природы, вывел интеллект».

Эту Волю с большой буквы он называет иногда мировой душой. Его философия выступает, таким образом, в качестве инструмента самопознания воли (см. 61, 4, 557). В общем, все это не слишком отличается от гегелевского выведения природы и всего остального из идеи, но здесь место идеи занимает воля.

\* Фр. Иодль заметил, что Шопенгауэр софистически превращает материально-реальное в идеально-спекулятивное не хуже Гегеля: «Мозг, называемый им органом и носителем интеллекта, не представляет ничего действительного, а является лишь представлением именно того интеллекта, носителем которого он считается» (31, 63).

Шопенгауэр провозглашает волю единственным корнем всех явлений. Мир имеет три уровня: первоначальное бытие, природу и абсолютное бытие. Переход от одного уровня существования мира к другому обуславливается мировой волей. В природе, которая бессознательна, воля — «слепой порыв».

Шопенгауэр, воображая, что он' выступает во всеоружии науки, не упускает случая обличить Гегеля в игнорировании «эволюционного развития человеческого ума и постепенности в развитии интеллекта среди представителей животного царства» (62, 157). У животных воля проявляется как бессознательный инстинкт, у человека трансформируется в представление о мире. Разум, как более развитое представление, должен согласовать свои функции не с пассивным материальным миром, а с волей, которая управляет им. Следуя методологии Юма и Канта, Шопенгауэр утверждает, что воля, как вещь в себе, совершенно отлична от своего явления. Через различные свои внешние ипостаси воля объективирует себя, но сама по себе чужда им\*.

Шопенгауэр использует также старую платоновскую идею о законе как «отношении идеи к форме ее проявления», но на место идеи водружает волю. На вопрос Платона «Что есть всегда сущее и не имеющее происхождения?» он отвечает: воля. Таким образом, действительное отношение между миром — природой и духом-волей — переворачивается и, следовательно, искажается. «...Необходимость природы,— писал В. И. Ленин,— есть первичное, а воля и сознание человека — вторичное. Последние должны, неизбежно и необходимо должны, приспособляться к первой...» (4, 18, 196). У Шопенгауэра же все сущее, начиная с природы, должно приспособиться к мировой воле.

Ленин считал, что деятельное приспособление человеческой воли и сознания к природе может вывести человека за рамки пассивного отражения законов природы; благодаря активному отражению субъектом законов природы (через практическую деятельность) это приспособление может развиваться до господства над природой. Но все дело в том, подчеркивал он, что это господство обусловлено вовсе не существованием воли как таковой. Воля человека (другой воли в мире нет) развивается исторически и практически. Поэтому абстрактное представление о воле бессодержательно, а абсолютизация воли превращает учение о воле в чистейшую метафизику (см. там же).

\* Кун о Фишер утверждал, что понятие «воля к жизни» у Шопенгауэра есть не что иное, как переименованное представление Шеллинга о потенциях. В действительности же Шеллинг заимствовал из учения Аристотеля идею потенции, но он знал и учение Шопенгауэра о воле.

Шопенгауэр же в своей метафике воли приходит к выводу о свободе воли от материи, пространства, времени и причинности. Воля — первосущность и одновременно императив сознания. В апологетике воли Шопенгауэр не всегда последователен. Он признает как будто, что человек может подняться над волей и вырваться из ее железных объятий благодаря познанию действительности, возвышаясь в своем познании до идеи. В процессе познания сознание человека освобождается от подавляющей его силы мировой воли. Начальным пунктом этого возвышения является овладение субъектом познания абстрактными понятиями. В принципе понятия, закрепленные в речи, доступны нормальному индивиду с известной степенью развития интеллекта. Но Шопенгауэр тут же оговаривается, что только индивиды с высокой организацией интеллекта способны возвыситься до идеи. Самого большого проникновения в сущность мировых процессов добиваются гениальные натуры. Они способны на такое проникновение не благодаря понятийному мышлению, как воображал Гегель, а с помощью интеллектуальной интуиции, с помощью особой способности к художественному освоению мира. Шопенгауэр, как и Шеллинг, который оказал на него влияние своим эстетизмом, настаивал на приоритете искусства перед философией, клеймя одновременно гегелевскую «профанацию» философии. Искусство схватывает предмет непосредственно, представляя объект «как таковой», философия лишь приближается к объекту, никогда не схватывая его целиком. Гарантией познавательных возможностей философии является не Геростратова попытка Гегеля сделать из нее логическую науку, а признание того, что философия — «критицизм» и, как таковой, — искусство (см. 61, 4, 319). Иными словами, степень приближения философии к искусству есть степень развития ее познавательных возможностей.

Философию, говорил он, нельзя выучить «из голых, абстрактных понятий», она «должна быть основана на наблюдении и опыте, как внутреннем, так и внешнем» (61, 3, 130). Но источник шопенгауэровского понимания опыта — юмо-кантовское разделение ноуменального и феноменального миров, а следовательно, агностическая трактовка опыта. Он заблуждался, конечно, воображая, что его метафизика воли дает истинное объяснение человеческого опыта. Шопенгауэру не составляло труда быть последовательным и отвергнуть с позиций исторического номинализма также гегелевскую философию истории. Выпустив в 1844 г. второе издание «Мира как воли и представления», он утверждал там, что «история не наука и не может быть наукой. История — знание. Это знание «эмпирично, и невозможно доказать, что свое эмпирическое знание история добывает посредством общего; напротив, почти очевидно, что история имеет дело с единичным и индивидуальным». Как знание история отличается отсутствием общего, субординации и системы познанного, т. е. всего того, что отличает науку.

Шопенгауэр считает восприятие предметного мира причинно обусловленным. Он утверждает, что вне «причинения» невозможно превращение ощущения в образ, нет интеллектуализирования чувственного созерцания. *Causa finalis* этого превращения — воля.

Механическая причинность природных, физических процессов определяется низшей волей, органическая причинность, начиная с раздражимости, — высокой волей. Наконец, в обществе мотивация человеческих действий происходит на основе высших проявлений воли. Человеческая воля — частица общей мировой воли и включена в нее. Эта воля — внутренняя сущность человека и человечества. Два первых вида воли неразумны, третий — разумен. Каким образом неразумная воля превращается в разумную, Шопенгауэр не объясняет, и этот переход у него не менее мистичен, чем у Гегеля от логики к природе. Впрочем, здесь проявляется общая для идеализма трудность объяснения феномена сознания.

Шопенгауэр приходит к выводу, что высшие проявления воли способствуют превращению внешней формы причинности в ее внутреннюю форму. Поведение человека определяется больше всего внутренней формой причинности. Но в этом пункте он явно впадал в противоречие со своей схемой. Поведение человека детерминировано волей, но человек стремится к наслаждению, в то время как детерминирующая его воля эгоистична, дурна, слепа и потому является помехой такому стремлению. Шопенгауэр относил незаинтересованное мышление (искусство, философия, наука) к одной из сфер наслаждения, пользоваться которым в полной мере могут только исключительные натуры. Откуда возникает это противоречащее сущности воли стремление — неясно. Но становится ясным, что тут субъективистское понимание сути дела. Шопенгауэр критикует Канта за его категорический императив, указывая, что нравственность должна вытекать не из абстрактных понятий, а из реальных влечений человека. Но что он относит к «реальным влечениям»? В мире человеческом царит зло, удел человека — страдания. Человеческие удовольствия — лишь некоторое уменьшение страдания, которое является доминантой общественной жизни. Иными словами, принимая волю в качестве метафизического принципа, Шопенгауэр отказывается ей в этическом благородстве. В связи с этим он резко критикует философских оптимистов, в частности Спинозу и Лейбница. Спиноза наследовал Ветхому завету, его взгляды — это *crypto-atheism*. Шопенгауэр солидарен с вольтеровской критикой лейбницевской теодицеи. Страдания высокого порядка — удел деятельности гения, которым Шопенгауэр считал, разумеется, и себя. Эти и другие постулаты Шопенгауэра имеют свой исторический источник. В данном случае — исправленная концепция Эпикура, которого он считал великим учителем этики.

*Шопенгауэр, Гегель, материализм.* Шопенгауэр не скрывал своей враждебности не только к Гегелю и всему, по его словам, «абстрактному идеализму», но и к материализму. Доставалось от него и гуманизму—■ как союзнику материализма. Допущение Кантом вещи в себе он («я сам — последователь Канта») считал не менее грубой ошибкой, чем допущение Гегелем абсолюта (см. 62, 42). И тем не менее Шопенгауэр подчас поневоле, так сказать, материалистичен. Так, отвергая гегелевское различие разума и рассудка (в предисловии к работе «К двум основным проблемам этики»), он замечает, что утверждение о производности материи от разума и конечности материи является «заблуждением разума»; к тому же он считает, что самим же Гегелем «на деле материя принимается за абсолютную, самостоятельную и вечную» (61, 4, 13), и вопрошает: «Какой дурак полагал когда-либо, что материя преходяща? И какой дурак называет противное заблуждением?» (там же, 14). Это, конечно, чистая риторика, хотя и грубо выраженная. К сожалению, в истории философии это не исключение.

Гегелевское понимание (или непонимание) материи Шопенгауэр опровергает как кантианец. Он утверждает, «что материя *пробывает*, т. е. не возникает и не погибает, подобно всему остальному, а, неразрушимая и невозникшая, все время сохраняет свое существование, так что ее количество не может ни увеличиться, ни уменьшиться, это — априорное познание,— как и математические истины» (там же). Вновь мы сталкиваемся со смешением верного и ложного. Шопенгауэр советует Гегелю и гегельянцам признать «аристократичность природы», т. е. независимость ее от мышления о ней, ибо именно «из рук природы в счастливую минуту ее настроения вышло редчайшее из ее созданий» (62, 156) —ум. Но и природу, и ум Шопенгауэр подчиняет воле. Отвергал он и Шеллингову натурфилософию на том небезынтересном основании, что «философия естествознания, какой бы она ни была, никогда не будет философской как таковой, а всегда останется применением философских истин к естествознанию» (61, 4, 351). Спекулятивная натурфилософия, по его словам, паразитирует на «успехах наук, особенно во Франции» (там же, 352). Что касается гегелевской «гиперфизики», то Шопенгауэр в своем обычном стиле заклеил ее как «невежество в естествознании» (там же).

Однако выясняется, что вся эта критика гегелевского понимания материи и Шеллинговой натурфилософии вовсе не материалистична по своей сути, а является прикрытием постулатов собственной субъективистской философии. Это выясняется тогда, когда Шопенгауэр в «Новых паралипоменах» отрешивается от материалистической «абсолютизации» материи, говоря, что «истинная сущность материализма заключается в том, что он полагает материю абсолютной и перескакивает через отношение к субъекту, в чем на деле она единственно и существует» (там же, 351). Шопенгауэр прибегает к общему для субъективного идеализма аргументу, требуя принять субъект в качестве исходного пункта понимания мира и субъектно-объектной диалектики. Противоположность материализма и идеализма рисуется ему следующим образом. Материализм принимает объект без субъекта, идеализм — субъект без объекта (что верно лишь по отношению к субъективному идеализму). Истинная же философская позиция по отношению к «основной проблеме» должна заключаться в принципе: объект в отношении к субъекту и субъект в отношении к объекту. Шопенгауэр забывает, что эту же позицию наиболее последовательно обосновал не кто иной, как столь третируемый им Гегель, выдвинув идею абсолютного Субъекта-Объекта, или саморазвивающегося духа.

Шопенгауэр утверждает не без оснований, что взамен гегелевского превращения предиката материи (духа) в абсолют следует материи придать предикат абсолюта. Это утверждение великолепно само по себе! Но Шопенгауэрова «абсолютная» материя на поверку оказывается отнюдь не абсолютной. Ее неабсолютность становится ясной тогда, когда он водружает над материей мировую волю и отказывает материи в имманентной каузальности. Согласно его волюнтаристской мистике, «ее бытие (бытие материи. — В. М.) лежит всецело вне сферы причинности и не входит в бесконечную цепь причин и действий, которая охватывает и связывает одна с другой лишь ее акциденции, состояния формы» (61, 4, 14). Таким образом, принцип причинности касается лишь «состояния формы» материи, но не ее содержания. Это, конечно, еще одно признание Шопенгауэровой веры в кантовскую вещь в себе. Материя вне причинности и формы приобретает мистический оттенок. Закон причинности распространяется только на состояние формы материи, а это означает, что детерминизм как принцип теряет черты всеобщности и приобретает чисто формальный характер ввиду отрыва формы от содержания. Снова выявляются некоторые преимущества гегелевского диалектического анализа взаимоотношения содержания и формы и его своего рода запрета на их взаимное обособление, не говоря уже о превосходстве материалистического детерминизма.

Артур Шопенгауэр, замалчиваемый и время от времени травимый официальной Германией (больше всего, конечно, за неугодную прямоту высказываний, затрагивавших каноны официальной ортодоксии), встретил понимание людей другого направления и масштаба.

Одним из них был Людвиг Фейербах. Анализ Фейербахом Шопенгауэровой метафизики воли относится к позднему периоду творчества выдающегося материалиста, к 60-м годам. В последней большой незаконченной работе Фейербаха «О спиритуализме и материализме» есть несколько блестящих страниц, посвященных Шопенгауэру; нельзя не заметить сочувственного (в известных пределах) отношения Фейербаха. Это выразилось не только в одобрении откровенной и энергичной манеры письма мыслителя («Шопенгауэр, выделяющийся среди других немецких спекулятивных философов своей откровенностью, ясностью и определенностью»), но и в согласии с отдельными теоретическими пассажами писателя, в частности с отдельными критическими замечаниями в адрес гегелевской диалектики. В этой работе Фейербах одобряет следующую его мысль: «Все, что происходит,— от великого до малого — происходит необходимо». «Что значит — необходимо? Необходимо то, что следует из данного достаточного основания. Только постольку, поскольку мы постигаем что-нибудь как следствие из данного основания, мы признаем его как необходимое, и, обратно, коль скоро мы признаем что-либо следствием достаточного основания, мы убеждены, что оно необходимо; ибо все основания — принудительны. Это реальное объяснение настолько адекватно и исчерпывающе, что необходимость и следствие из данного достаточного основания являются понятиями, заменяющими друг друга» (52, 1, 484). Фейербах справедливо считает это место одним из лучших толкований принципа детерминизма. Есть и другие позитивные высказывания Фейербаха по тому или иному частному вопросу более общей позиции Шопенгауэра. Но сама общая позиция Шопенгауэра — его метафизика воли отвергается им безусловно.

Фейербах понимает лучше, чем кто-либо иной его времени, трудности вопроса о свободе воли; он отмечает, что «ни один вопрос не является таким головоломным и не поддается в такой мере решительному утверждению или отрицанию, как вопрос о свободе воли...» (там же, 442). То, что Шопенгауэр посвятил свои усилия выяснению вопроса о феномене воли, вызывает сочувствие Фейербаха.

Но не в меньшей мере Фейербах понимает, что то или иное решение этого вопроса зависит от исходного философского основания взглядов.

Шопенгауэрово решение, отмечает он, в этом смысле многим обязано Канту, Кант, а после него Шопенгауэр, пишет Фейербах, в целях согласования необходимости человеческих поступков с принципом свободы воли, который они исповедовали, прибегли к различению между сущностью вещи в себе и ее явлением. В произведениях Шопенгауэра это различение, по мнению Фейербаха, приобрело вид своего рода удвоения воли. Одна воля определяется у него «законами опыта, формами явления, временем, пространством и причинностью», другая воля—волей как исходным метафизическим принципом, т. е. «сверхчувственной и вне времени пребывающей волей», служащей основанием свободы человека. Подмечено очень точно. «Тогда получается, что именно эта абстрактная воля выступает в человеке виновником, т. е. причиной,

«этого эмпирического характера, или характера, определенного данным именно образом и могущего поступать не иначе, чем он поступает» (там же, 491). Но если это так, то это «пустая тавтология вещи в себе...» (там же).

Фейербах указывает, что Шопенгауэрово решение не представляет в действительности решения; это все то же спекулятивно-метафизическое и субъективно-идеалистическое решение с некоторыми изменениями в терминологическом облике. Шопенгауэр превращает волю в некую метафизическую сущность или способность, в «мыслительную волю». Но это, впрочем, ошибка, общая у Шопенгауэра со столь критикуемым им Гегелем. Но Гегель отождествил волю с абсолютным, а его противник — с мышлением. И в том и в другом случае, утверждает Фейербах, это заблуждение, ибо воля — «противоположность мышления...» (52, 582). Отождествив волю с мышлением, Шопенгауэр вслед за Кантом отождествил с мыслью и свободу, причем с такой мыслью, которая, по замечанию Фейербаха, «не стоит ни в какой связи с остальным моим мышлением...» (там же, 491). Его понимание воли — видоизмененное Канто-во представление вещи в себе — ведет к странным выводам. Оказывается, что «мое бытие и сущность суть только вина или заслуга моей свободной воли; стало быть, я уже хотел и думал прежде, чем я был, прежде своего эмпирического появления и воплощения. Но эта сверхъестественная и даже фантастическая теория вменения стоит в величайшем противоречии с фактом, который она хочет объяснить» (там же, 491—492).

Необходима, следовательно, иная «теория вменения». Фейербах пытается указать ее основные параметры. Он начинает со ссылки на одно положение Гегеля, учение которого о воле Шопенгауэр, считающий себя единственно непогрешимым ее толкователем, явно недооценил, а именно: «Воля без свободы — это пустое слово» (там же, 580). Как понятие, воля всегда общественно определенная воля; вне общественных определений человека, разъясняет Фейербах, воля — инстинкт. Человек обладает волей, превосходящей инстинкт не потому, что он существует не как живое существо, а потому, что он действует. Его ответственность определяется общественными обязанностями и не простирается дальше того, «за что его делают ответственным другие люди, по крайней мере поскольку они в своем уме...» (там же, 492). Гегель, как и Фихте, видит высшее выражение свободы воли в том, что человек может освободить себя от всякой ответственности, от всего и даже «совершить самоубийство». По мнению Фейербаха, этот гегелевский (и шопенгауэровский) аргумент относится скорее к патологии свободы воли, чем к здравому человеческому рассудку: ведь в таком случае киты обладают еще более ярко выраженной свободой воли, ибо они совершают самоубийство не в одиночку, а коллективно, стаей в несколько десятков животных, выбрасываясь один за другим на берег. Таким образом, вопросы свободы воли оказываются накрепко привязанными к вопросам человеческой (общественной) морали. Шопенгауэр подходит как будто к верному решению, когда утверждает, что основой морали является сострадание. Но ведь сострадание, развивает свою мысль Фейербах, есть форма поисков счастья: «Симпатия к страдающему возникает только из антипатии к страданию, из желания не страдать, из желания быть счастливым...» (там же, 625). Шопенгауэр не видит этой особенности человеческого стремления к счастью в обществе, переполненном страданиями. Он увлечен своей фикцией роли сострадания. Поэтому он и признает «высшей для человека истиной» не стремление к счастью, а стремление к несчастью, т. е. к страданию как таковому. Для него принципом человеческой жизни является не евдемонизм, а пессимизм. Шопенгауэровское представление о нирване (позаимствованное у индийских спиритуалистов и мистиков) есть, в сущности, проповедь человеческого ничтожества (см. 52, I, 626) \*. Но эту проповедь человечество слышало не раз.

\* Пессимизм Шопенгауэра повлиял на многих представителей современного экзистенциализма, в частности на Хайдеггера и Сартра, хотя последний больше обставляет свой пессимизм не философскими аргументами, а ссылками на социальные обстоятельства. Шопенгауэр не оригинален — христианство повторяло эту мысль постоянно; известно, чем это кончилось — проповедью общественного застоя.

## 2. Смесь кантианства и аристотелизма. Тренделенбург

Иная сравнительно с шопенгауэровской разновидность кантианской критики диалектики Гегеля была представлена в логических исследованиях А. Тренделенбурга.

Кантианец и критик гегелевской логики, логик по своим научным интересам, большой знаток Аристотеля, Альфред Тренделенбург был вполне профессионален в трактовке диалектической логики Гегеля, в которой присутствует, по его мнению, система категорий, призванная «охватить» мир как целое. Этому профессионализму в определенной мере содействовало то, что Тренделенбург был хорошо знаком с обстоятельствами и основными аргументами критики диалектики Гегеля левыми гегельянами и Фейербахом. Он видел, что немецкая интеллигенция, «донельзя пресытаясь Гегелем», повернула к более реальной философии. Сам Тренделенбург полагал, что его исследования отвечают этой потребности (см. 51, ч. I, IX).

*Реальность и гегелевская идея.* Тренделенбург заметил стремление Гегеля достичь того, чего не удалось достичь догегелевскому немецкому классическому идеализму: создать абсолютную метафизику на основе метода объективной диалектической логики. Он признавал, что само по себе это стремление — исторически-значимое явление.

Но представление Гегеля, будто самодвижение чистой мысли порождает свое инобытие — предметно-чувственный мир, Тренделенбург характеризует как странную и ничем не оправдываемую спекуляцию. Он утверждает, что чистое мышление — «из одной собственной необходимости» — никак не может образовать предметно-чувственное бытие. «Желание» духа породить свою противоположность Тренделенбург называет «тоской по содержанию», которого, увы, у духа не оказывается в наличии, и это подтверждает, по-видимому, знакомство Тренделенбурга с Фейербаховой критикой Гегеля.

«Пусть Гегель говорит далее,— замечает Тренделенбург, — что переход от идеальности в реальность, от абстракции к действительно существующему, здесь — от пространства и времени к реальности, являющейся веществом, всегда будто бы непонятен для смысла и предстает ему всегда чем-то внешним, чем-то данным со стороны. Но ведь надо же признать, что и диалектический разум оставляет дело таким, как оно есть, и не уразумевает в нем ни на волос больше смысла; потому что с тем тождеством, которое он себе присваивает в собственность, ему бы вечно и сидеть в одной абстракции, не сумей он ловко признать «непосредственную насущность» из чуждого, обыкновенно пренебрегаемого им хранилища» (51, ч. I, 243—244). Иными словами, предметно-чувственный мир, столь третируемый идеей, оказывается магической палочкой-выручалочкой для содержания этой всемогущей идеи.

Тренделенбург утверждает, что понятия «чистое бытие», «ничто» (как непосредственность чистого бытия) добыты Гегелем также в процессе столь же «чистого» отвлечения от действительности. Гегель начинает свою логику идеи с абстракции и строит свою систему на основе безудержного отвлечения, когда «мысль обратила весь полносодержательный мир в пустейшее, что только можно себе представить», и с этого «пустейшего» начинает затем свое пресловутое движение понятия. Поскольку исходные понятия гегелевской диалектики получены путем отвлечения, то начальный пункт отвлечения можно установить безошибочно: в них есть кое-что «лежащее вне чистого мышления», т. е. предметно-чувственная реальность. Они, следовательно, отнюдь не беспредпосылочны.

С точки зрения обычной логики (не гегелевской), иронизирует Тренделенбург, понятия чистого бытия и ничто обозначают не что иное, как покой. Следовательно, в начале всей логики Гегеля лежит не диалектическое, а элементарное логическое

противоречие, искажающее к тому же смысл происходящего. В виде своей абсолютной, так сказать, пустоты чистое бытие не является понятием, из которого можно выудить какое-либо содержание.

Спекулятивный фокус Гегеля состоит в том, что у него «чистое бытие — это создание отвлекающей мысли—сравнивается втихомолку с тем полным бытием, которое мы обыкновенно созерцаем или знаем понаглядке, и в противоположность ему-то оказывается оно чистым ничто» (51, ч. I, 50) \*. Но и это не все.

Каким образом два совершенно бессодержательных понятия вдруг порождают собственное самодвижение, спрашивает Тренделенбург. Если бы Гегель не эксплуатировал так откровенно человеческий разум, который склонен отождествлять по своей доверчивости к философии всякое сложное теоретическое построение с мудростью и глубиной содержания, он должен был бы признать, что изначальным понятиям, порожденным его спекуляцией, предшествуют действительно изначальные, реальные пространство, время, движение.

*Движение, пространство, время.* Тренделенбург был логиком, но он внимательно следил за развитием после-гегелевской философии и современного ему естествознания. Он справедливо называет «устаревшей» динамическую концепцию вещества, и прежде всего потому, что Кант в своей концепции принимает притяжение и отталкивание за изначальные свойства материи. Ньютон допустил «пустопорожнее пространство», Кант пытается увязать свойства пространства со свойствами вещества (материи), но, исключая из порядка этих свойств движение, не достигает никакого научного эффекта. Между тем, замечает Тренделенбург, «материя или вещество вообще мыслимы по внутренней своей возможности единственно лишь через движение» (там же, 235). Движение, присущее внешнему материальному миру, порождает пространство и время, а в мыслящем духе, постигающем общие реальные законы движения,— понятия. Здесь Тренделенбург попадает, что называется, в самую точку.

\* Этот и некоторые другие аргументы Тренделеибурга очень напоминают мысли Фейербаха и вообще аргументы из истории материализма. По-видимому, Тренделенбург был хорошо знаком с работой «К критике философии Гегеля» (1839), этим блестящим достижением фейербаховской мысли.

Движение без материального носителя движения невозможно, такого движения и не существует в природе. Поэтому признание неразрывности материи и движения должно стать философским принципом. Если этот принцип отвергается, то «все твердое, прочное улетучится ведь в чистое соотношение, то есть, другими словами, в ничто» (там же, 241). Эти возражения Тренделенбурга заставляют, между прочим, вспомнить, что эйнштейновская концепция пространства и времени имела не только естественнонаучные, но и историко-философские предпосылки, вплоть до аристотелевской концепции пространства и времени. Впрочем, и Гегель, обсуждая эту проблему, заметил со своим обычным глубокомыслием, что «изведение и самовозрождение пространства во времени и времени в пространстве, или, другими словами, то, что время пространственно ставит себе местом, а эта безразличная пространственность так же непосредственно ставится чем-то временны м,— это, собственно, и есть движение; это такой процесс бытия, который, будучи столь же непосредственно т о ж-десущим единством обоих моментов, есть мате-р и я» (51, ч. I, 242) \*.

Это у Гегеля тот случай, когда он, отвлекаясь от своей идеалистической спекулятивности, высказывает гениальные идеи, значение которых будет раскрыто лишь в будущем. Тренделенбург одобряет такое понимание, подтверждая, что невозможно «понять материю из одного движения», не связывая это движение с пространством и временем. По его мнению, данные опыта говорят в пользу такого представления движения, в котором оно существует не обособленно, а в тесной связи с пространством и временем как атрибутами материи. В этом случае движение можно трактовать более реалистически — «как процесс, в котором непосредственно осуществлена тождественное единство пространства и времени, есть прямо материя, без всякого промежуточного звена или члена» (там же, 243).

Тренделенбург не подозревал, конечно, ни о Махе, ни о кризисе физики в конце XIX — начале XX в. Он исходит из внутренних потребностей естествознания и философии начала XIX в. Но он уловил основу разногласий и взялся, опираясь на реалистические выводы из критики кантовского понимания материи, наметить возможное решение проблемы.

\* Тренделенбург мог бы вспомнить и другое замечательное рассуждение Гегеля в «Философии природы»: «В движении пространство полагает себя временным, а время пространственным... Движение впадает в зеноновскую антиномию, которая неразрешима, если *изолируются* места как пространственные точки и временные моменты как временные точки; и разрешение антиномии, т. е. движение, следует понимать лишь так, что пространство и время непрерывны в самих себе, и движущееся тело одновременно находится и *не* находится в *одном и том же* месте, т. е. одновременно находится в *другом* месте, и точно так же одна и та же временная точка существует и вместе с тем не существует, т. е. есть вместе с тем *другая* точка» (22, 2, 187). Это рассуждение — один из взглядов гения Гегеля.

Гегель анализирует понятие движения в «Философии природы», обращаясь к нему после того, как его абсолютный дух прошел довольно-таки тяжкий путь самопознания, т. е. «чистого» движения идеи.

«Пожалуй скажут,— замечал Тренделенбург, имея в виду возможные возражения гегельянцев, — будто движение, рассматриваемое этой частью философии (гегелевской «Философии природы».— В. М.), совершенно другого рода; будто движение внешней природы совсем не то, что движение внутренней мысли (рассматриваемое в «Логике».— В. М.). Кто утверждает это, тот по-настоящему обязан показать, какая между ними разница,— чего, однако, никто доньше еще не сделал» (там же, 44).

Прав ли Тренделенбург в своем возражении? И прав, и не прав. Прав, догадываясь об общих закономерностях всякого движения. Позднее это понимание в более развитом виде классически было выражено в классическом определении Энгельса «движение есть изменение вообще». Не прав, рассуждая о движении вообще, полагая, что движение есть всегда движение, и не рассматривая особенностей конкретных форм движущейся материи, в частности социальной формы движения материи, и признавая цель причиной движения. У Тренделенбурга бытие и мышление примиряются благодаря движению, хотя они и различны по своим формам проявления. Мышление как форма движения всегда конструктивно, но не материально.

Бытие как движение всегда материально, но не конструктивно. Вывод: мышление «лучше» бытия, ибо всеобщее. Представления Тренделенбурга основываются не только на допущении изначальности движения, но и на признании реальности пространства и времени. Тренделенбург, как бы ни оценивать мотивы его критики Гегеля и формы выражения основной мысли, прав, указывая на предрасположенность мысли к движению в пространстве и во времени (движение в пространстве и времени «остается предполагаемым двигателем диалектики порождающей мысли»). Тренделенбург развивает следующие аргументы в защиту своего взгляда: «Чистое мышление, хотящее только само себя, в чистоте своей не может тронуться с места; на первом же шагу оказывается оно неразлучным с представлением, в которое пространство и время входят неизбежными моментами; следственно, это уже не чистое мышление, вполне чуждое внешнего бытия» (51, ч. I, 45). Хотя эти аргументы кантианского происхождения, они уместны в критике так называемого чистого мышления. Пространство, время, фигура, число могут быть (и являются) продуктами «порождающего созерцания» (созерцания

действительности), но «в той только мере, в какой движение, благодаря которому развились эти понятия, предполагалось точно так же и в бытии» (там же, 299). Иными словами, это не форма созерцания субъекта, а форма существования развивающейся действительности, благодаря чему они могут быть и формами созерцания: «Мы — отнюдь не вправе отказывать вещам в пространстве и времени только потому, что Кант нашел их в мысли» (там же, 150). Тренделенбург считает неудовлетворительным кантовское понимание пространства, рассматриваемое в виде формы чувственного созерцания. Но он отвергает и гегелевскую концепцию, согласно которой пространство есть сфера «диалектики чистой мысли». По его мнению, это идеалистические крайности. Тренделенбург не ошибался, хотя он в конечном счете и оказался на полпути между кантовским и материалистическим пониманием пространства и времени.

*Слабые пункты гегелевской логики.* Тренделенбург стремится к доказательной критике слабых пунктов абсолютной логики. Мы это только что видели на примере его трактовки гегелевского понимания пространства и времени. К этому можно добавить следующее. Гегель в «Науке логики» утверждает, что пространство и время — необходимые предпосылки движения понятия, но не движения материи, и называет анализ этих предпосылок скучным занятием (см. 22, I, 233). Это замечание Гегеля не слишком серьезно, ибо уже Кант показал, насколько «серьезен» для понимания анализ именно этих предпосылок, хотя и отнес их к априорным качествам ума. Трудно утверждать, что для Гегеля анализ пространства и времени является скучным занятием только потому, что это могло бы привести к заключению об отягощенности™ духа материей с самого начала его самодвижения, хотя нет оснований и для окончательного отказа от такого утверждения. Тренделенбург, не будучи материалистом, подмечает тем не менее решающую слабость гегелевской абстракции.

«Движение, — констатирует он, — предшествует опыту и обуславливает его собою, так как оно та именно среда, благодаря которой мы единственно лишь и усваиваем себе, уразумеваем внешние предметы» (51, ч. I, 215). Тренделенбург не употребляет понятия движения материи, и это характерно для него. Материя для него метафизическое понятие. В своей основе верны и дальнейшие его рассуждения о пространстве, времени и движении как предпосылках объективного характера человеческого созерцания действительности. Поскольку пространство, время, движение — основные компоненты материи, эти рассуждения убедительны. Чувственное созерцание, гордо отвергнутое Гегелем в его логике, проникает в эту логику контрабандой. Гегель думает, что его логика — порождение чистой мысли, но в действительности она является «лишь улетученным, выпаренным созерцанием». Более того, «потребуй созерцание назад все то, что им дано, чистая мысль осталась бы просто с нищенской сумою» (там же, 84).

Гегель в своей логике кичится вполне отвлеченным от чувственной эмпирии характером своих выводов. Он понимает предваряющее эти выводы диалектическое движение понятия как уразумение разумом самого себя. Тренделенбург утверждает, что эта претензия неосновательна уже потому, что в каждом существенном случае своего якобы имманентного саморазвертывания разум вынужден обращаться к непосредственному чувственному познанию. Гегелевская логика понятий не исключение, чувственность подкрепляет их движение. Фактически, иронизирует Тренделенбург, непрерывно возникают ситуации, при которых «созерцание всегда готово на помощь чистой мысли, как скоро истощится диалектика» (там же, 76).

Тренделенбург пытается разъяснить характер человеческого созерцания. По его мнению, одной из форм созерцания, возникающего из воссозидательного движения, является «геометрическое созерцание» (там же, 222). Этот вид созерцания относится к постижению пространственных отношений, причем предпосылкой чувственного восприятия является «мышечная деятельность» (там же, с. 223).

Разъясняя «геометрическое созерцание», Тренделенбург замечает, что «глаз наш видит облик и положение вещей всегда только перспективно. Пространства же никто не представляет себе перспективно, так, чтобы оно сокращалось или суживалось перед нами вдаль или глубину» (там же, 222). Тренделенбург отверг субъективистскую идею И. Мюллера, будто сетчатка человеческого глаза «в изменениях своих состояний ощущает только самое себя» (там же, 219).

Небезынтересно и его возражение Куно Фишеру, который, защищая Гегеля от критики Тренделенбурга, ссылается на то, что диалектическое мышление в смысле Гегеля подразумевает опытное познание, но становится над ним, уходя само в себя и сохраняя результаты опыта (см. там же, 75). По мнению Тренделенбурга, эта ссылка неосновательна. Мышление может уйти само в себя лишь в абстракции. Гегель уже в «Философии природы» вынужден вернуть свой дух к чувственному созерцанию. Следовательно, он сам расписывается в невозможности «чистого движения мысли». То же самое происходит и в его «Философии истории». Тренделенбург замечает: «Для нас, грешных людей, чистого мышления не существует; потому что ведь, как душа без тела, оно не имело бы жизни без созерцания, оно было бы только привидением, ходячим мертвецом» (51, ч. II, 523). Но того, чего нет у грешных людей, трудно ожидать и у безгрешных, разве только в их спекулятивной фантазии.

Гегель утверждает, что он в «Науке логики» доказал все совершенную природу идеи. Значит, есть основания признать, что это «все совершенство» вне природы не более чем миф, что логический мир в отвлеченном элементе мысли есть лишь «царство мыслей», не более, а «идея есть понятие вещи» (там же, 496). Тренделенбург, в своей критике как бы становясь на минуту материалистом, подчеркивает, что диалектические фокусы, с помощью которых Гегель «доказывает порождение материи духом (переход от «Логике» к «Философии природы»)), никого не убедили, кроме самого Гегеля. Не случайно этот вопрос изложен им в самых темных выражениях, хотя, вообще-то говоря, темноты в выражениях немало и в других местах его трудов. Темнота наступает тотчас, как только идеалистическая диалектика оказывается беспомощной перед лицом реальных проблем действительности. Тренделенбург приходит к естественному выводу, что гегелевская теория познания ошибочна в своей основе, ибо «тайна познания есть разоблачение тайны происхождения вещей», а такое понимание Гегелю чуждо. Оппонент Тренделенбурга, Куно Фишер, был вынужден согласиться в этом пункте с его критикой (см. 97, ср. 148).

Установление «тайны происхождения вещей» предполагает генетическое (историческое) исследование происхождения наших идей и понятий, но Гегель предпочитает в своей диалектике не заниматься такими пустяками; он берет понятие (в частности, начальное «чистое бытие») как данное, мы должны поверить ему на слово, что это понятие существует вне всякой материально-чувственной стихии, и даже не желает обсуждать возражения против такого насилия над историей познания; это — его дело, но научная теория познания со своей стороны вовсе не обязана тут же уверовать в этот постулат спекулятивного мышления. Она требует от Гегеля доказательств, а он не может их предъявить, за исключением указания, что так удобно для «чистой мысли», т. е., собственно, для его манеры мышления. В этой связи небезынтересно и возражение Тренделенбурга против кантовской конструкции знания а priori. Он готов принять установившуюся после Канта терминологию, но предлагает понимать под априорным знанием знание, возникающее из опыта, отвлеченное от него и начавшее жить как бы самостоятельной жизнью. Кант же «делает а priori чисто субъективным», и в этом — ошибка (51, ч. I, 216).

*Понятие противоречия.* Интересны возражения Тренделенбурга, относящиеся к гегелевской трактовке противоречия. Гегель утверждал, что идея прокладывает пути собственного самопознания благодаря имманентно принадлежащим ей противоречиям духа. Тренделенбург не согласен с отнесением противоречий лишь к сфере мышления. Он замечает, что «за крутой силою противоречия чувствуется в одно время и могущество мышления, и принудительная власть самой вещи, сгибающая нашу мысль под свой закон» (там же, 12). Гегель видел лишь одну сторону противоречия, связанную с «могуществом мышления». Но он не видел или делал вид, что не видит ту «принудительную власть вещи», которой

подчинено в конечном счете и мыслительное противоречие. Тренделенбург придерживается того мнения, что «общая загадка логики и метафизики» не может быть разгадана вне признания необходимости вечно мира, определяющего в конечном счете систему мыслительных противоречий. Только в этом случае можно понять действительное значение противоречий, можно получить гарантии «полной достоверности» нашего понимания этого мира. Если же игнорировать эту «вещную» основу противоречий, то, как замечает Тренделенбург, «логически не отыскать даже никакого признака, по которому бы можно было различить реально противоположные понятия» (там же, 49). Это, по его мнению, хорошо видно в том, как Гегель объясняет тождество и различие— категории, благодаря которым он пытается извлечь из ничего нечто, и прежде всего движение мысли: имея дело с абстрактным тождеством он в то же время стремится выдать свою абстракцию за момент живой действительности. Тем самым понятие тождества оказывается у него своего рода пособием для заполнения первоначальной пустоты первоначальных понятий (например, «чистого бытия», «ничто» и др.). Получается независимо от воли Гегеля, что он вынужден негласно пользоваться так называемыми рефлексивными сравнениями, хотя гласно третирует их всемерно. Не согласен Тренделенбург и с гегелевской идеей, будто противоречия уменьшаются с восхождением к абсолюту и в нем исчезают. По его мнению, абсолюта вообще не может составлять предмета нашего познания, которое имеет дело не с абсолютным, а с относительным и конкретным.

Тренделенбург не упускает случая показать нарушение Гегелем законов и форм формальной логики, что доставляет ему особое удовольствие, ибо подтверждает, что безответственная спекулятивность способна и на это, хотя его критика отлична от критики Якоба Фриза, который, задетый замечаниями Гегеля в свой адрес, изничтожил «Науку логики» аргументами формально-логического порядка.

Критика Тренделенбурга имеет свое историко-философское значение, хотя его принципиальная оценка гегелевской диалектики как только «громкого заблуждения» (51, ч. I, 106) ошибочна. Формальную логику он признавал ограниченной, диалектику отвергал, но тем самым вопрос о научном методе познания оставался открытым. Он ведь не предлагал взамен что-либо существенное, хотя понимал, что вопросы метода науки первостепенны. «Науки,— писал он о тенденции научного развития своего времени,— успешно идут каждая своим путем, но отчасти не давая себе отчета в своих методах, так как они направлены только на предмет, а не на приемы умственной его обработки» (там же, VI). Казалось бы, это подтверждает значение хотя бы некоторых приемов «умственной обработки» предмета, найденных Гегелем. Но — нет.

Тренделенбург утверждает, что диалектика обещает многое, но «оказывается просто невозможностью», внося путаницу в познание и мистифицируя его. Впрочем, это высказывание не согласуется с другими. Так, он признает, что «в гегелевской системе преходящее отделится от вечного», хотя это вечное не слишком заметно в тренделенбургской критике. Тренделенбург отмечает методологическое значение гегелевской идеи о восхождении в познании от абстрактного к конкретному. В другом случае он говорит, что «Гегелю принадлежит решительная заслуга в уразумении» (там же, 280) прерывного и непрерывного, но в целом его анализ диалектики не является позитивным, он не открывает каких-то новых сторон научного познания, а лишь настаивает на сохранении того достигнутого, что колеблет или грозит уничтожить гегельянство. Это критика, использующая против гегелевской безбрежной спекулятивности доводы одновременно от аристотелизма, сенсуализма и кантианства. Эта критика, верная в частностях, не поднялась до диалектико-материалистического понимания практической основы человеческого знания. Этому помешало во многом то, что в идейно-политическом отношении Тренделенбург был консервативен. Он даже солидаризуется с заскоружными теологами в их обвинении Гегеля в пренебрежении к религии и в неуважении к церкви.

В пользу Тренделенбурга можно, однако, высказать следующее соображение. Его критика гегелевской диалектики способствовала в какой-то мере обращению Маркса к более углубленному изучению аристотелизма. В результате Маркс приходит к выводу об ошибочности ограничения круга логических идей Аристотеля формальной силлогистикой, о диалектических элементах мышления Стагирита. Этот вывод подсказывался, впрочем, и гегелевскими «Лекциями по философии истории». Но Маркс отмечает уже в ранних произведениях, что Тренделенбург не понял, что гегелевская диалектика не просто умозрительная спекуляция, а абстрактная теория действительности. Впрочем, это заблуждение не одного Тренделенбурга, но многих противников гегелевской диалектики.

## ФЕЙЕРБАХОВ УЗЕЛ. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ АНТИГЕГЕЛЬЯНСТВО

В обсуждении вопросов философии, религии и искусства в 30—40-х годах XIX в. необходимо было или отталкиваться от Гегеля, или сталкиваться с ним. Фейербах испытал это на себе. В своей философской антропологии он, по словам Маркса, свел гегелевский «метафизический абсолютный дух» к «действительному человеку на основе природы» и одновременно «мастерски наметил основные черты критики гегелевской спекуляции и, тем самым, всякой метафизики вообще» (1, 2, 154). Оценка Маркса вызывает вопрос: что значит наметить основные черты критики гегелевской спекуляции и метафизики вообще? Чтобы ответить на этот далеко не простой вопрос, следует, на наш взгляд, выяснить отношение Фейербаха к гегелевской диалектике.

*Фейербах о Гегеле.* Материалистическая критика основных философских постулатов Гегеля была начата Людвигом Фейербахом в Галлеском ежегоднике. Это была знаменитая «К критике гегелевской философии» (1839). Последней работой Фейербаха, еще успевшей сыграть свою роль в распадающемся или, точнее, фактически распавшемся левогегельянском движении, стали «Основные положения философии будущего» (1843). Между этими вехами лежит полоса наибольшего влияния великого немецкого материалиста на самосознание своего поколения.

В свои молодые годы Фейербах был студентом Берлинского университета и усердным слушателем лекций Гегеля (1824—1826). В одном из писем он сообщает: «...за исключением «Эстетики», я прослушал все его лекции...» (52, У, 243). Фейербах признавал, что благодаря «Зевсу современной философии» понял вред теологии: мыслящему, духовно свободному человеку нужна не теология, а философия. В 1828 г. он защищает докторскую диссертацию, посвящая ее Гегелю (см. 89).

Два года спустя, в 1830 г., Фейербах, только что начавший свою академическую карьеру в Эрлангене, публикует (анонимно) «Мысли о смерти и бессмертии», где он отвергает идею личного бессмертия. Академическая его карьера на этом закончилась, так как враждовавшие между собой многочисленные в ту пору политической раздробленности германские правительства если и были едины в каком-то мнении, то прежде всего в том, что атеистам не место на кафедрах университетов. Фейербах сосредоточился на теоретической деятельности в своем уединении, выпуская одну за другой работы, составившие славу и гордость немецкой и мировой философии.

«Эрлангенские лекции» представляют собой наиболее ранний этап отхода Фейербаха от объективного идеализма Гегеля (см. 94). В «Лекциях» диалектика Гегеля рассматривается в качестве необходимого результата философии Нового времени, как теоретическое достижение Гегеля. Отмечая, что принципы гегелевской логики спекулятивны и основаны на идеях философии тождества, Фейербах утверждает, что после гегелевской логики старая, формальная логика как опора метафизики может существовать лишь в качестве «бумажной логики»— для тех, кто верит в ее силу. Ошибка Гегеля заключалась в том, что он рассматривал диалектику «в смысле абсолютной, высочайшей, последней философии...» (52, У 246). В действительности логика (диалектика) имеет иное предназначение, это органон новой философии, который создан на основе живого единства философии и истории философии.

Фейербах критикует гегелевское представление о «всеобщности и бесконечности» разума, о разуме «в себе» и разуме «для себя», выдвигая понятие природы. Он оговаривается, что природа не противоречит разуму, но превосходит его. будучи единством жизни и духа. Природа позитивна, в то время как логические формы ее познания негативны. «Эрлангенские лекции» можно оценить как предпосылки или зачатки будущей философской антропологии.

В своей программной статье «К критике позитивной философии» (1838) Фейербах заявляет, что видит тайный смысл диалектики Гегеля в стремлении избежать раздирающих мир противоречий, перенеся их в сферу логики. Эта оценка стала лейтмотивом всех его после дующих размышлений о философии Гегеля. Наиболее систематический анализ гегелевской диалектики Фейербах развил в знаменитой статье «К критике философии Гегеля» (1839), которая привлекла к себе внимание всей мыслящей Германии, в том числе молодых К. Маркса и Ф. Энгельса. В письме к Э. Каппу (1840) Фейербах вновь возвращается к этому вопросу и замечает: «Я вижу в законах метафизики не что иное, как продолжение законов природы» (88, 84). Это, конечно, уже другая, не гегелевская «метафизика». Фейербах упрекает всю новейшую философию, начиная с Декарта и Спинозы, в том, что она, гипостазирова мысль, разрывает с чувственностью и приходит к нелепому выводу: «Философия оказывается *непосредственной* предпосылкой всего остального» (52, У, 77).

Фейербах критиковал гегельянство, опираясь на определенные историко-философские основания. Он проявил неподдельный интерес к диалектике и истории диалектики, воздав, в частности, должное Дж. Бруно и его принципу единства противоположностей. Фейербах ясно и определенно сказал о диалектическом и атеистическом характере идей П. Бейля. Впоследствии Фейербах, выяснив свое отношение к Гегелю, не возвращался к этому предмету.

*Критика идеи абсолюта.* В общей оценке философии Гегеля Фейербах исходит из тезиса, что эту философию, как и философию Шеллинга, можно непосредственно вывести из идеализма Канта и Фихте. Особенность же этой философии, по словам Фейербаха, заключается в том, что в ней метафизика строится в виде диалектической логики. Гегель вводит в философию момент понятийной рациональности, утвердив рассудок в качестве момента разума. Фейербах замечает, что Гегель «оплодотворил лоно абсолютного тождества семенами понятия (фихтевским Я)». Он настаивал на понятийной философии, или, по Фейербаху, утверждал, что «в область философии входит только форма, только понятие» (52, I, 87). Это неудовлетворительное понимание философии. Как философу Гегелю не хватает «положительной силы» в развитии верных мыслей и «абсолютной отрицательности» в отвержении устаревших взглядов.

О тонкости приемов гегелевской мистификации можно судить по его «Феноменологии духа». С чего начинается гегелевская феноменология? С утверждения об инобытии мысли. Допустив это в качестве исходного пункта движения мысли, Гегель может позволить себе выразить уверенность в превосходстве ее над чувственным сознанием. Для Гегеля чувственное сознание такой же объект, как и самосознание мысли, и, как таковое, оно есть «отчуждение мысли в пределах достоверности самого себя...» (там же, 80). Его феноменология духа (или логика духа, что, собственно, одно и то же) «начинает с непосредственного предположения самой себя, следовательно,— что и требовалось доказать — начинается с непосредственного противоречия, начинается абсолютным разрывом с чувственным сознанием...» (там же). Но этот разрыв философски ложен.

Гегель впал в «крайность некритического объективизма». У него самосознание — атрибут субстанции, которой является абсолют, или бог. Иными словами, поскольку абсолют является мышление в себе, это означает, что мышление представляется Гегелю в качестве сущности, отличной от субъекта мышления (см. там же, 167). Поэтому и сущностью гегелевской логики будет мышление, лишенное своей конкретной определенности.

Некритический объективизм Гегеля резче и определеннее всего выразился в его представлении об абсолютном духе, который раскрывается или реализуется в искусстве, религии и философии — как прогрессивных ступенях его развертывания. Смысл этой абсолютной спекуляции означает, что «дух искусства, религии и философии есть абсолютный дух» (там же, 117). Фейербах ставит законный вопрос: можно ли этот дух отделить от «человеческих ощущений, фантазии и созерцания»? Иными словами, в каком отношении пресловутый гегелевский абсолютный (объективный) дух находится к субъективному духу, к сущности человека?

Гегель утверждает, что бесконечное, выраженное в форме всеобщего, и есть подлинно истинное. Фейербах не только подвергает сомнению это утверждение, но и показывает, что оно приводит к абсурдным следствиям. По его мнению, гегелевское всеобщее есть средневековая реалья (универсальное понятие), развитое в целую систему— систему абсолютного идеализма.

Фейербах опирается на номиналистскую критику универсалий; он всемерно подчеркивает объективную связь, существующую между сознанием и «реальностью единичных вещей»; развитие природы, этого действительно истинного всеобщего, происходит благодаря предметным единичностям, их отражению в сознании. Иными словами, природа всеобщее, которое развивается через единичное, «опровергает это единичное», а затем «опровергает опровержение, ставя на это место другое единичное», т. е. вновь все ту же предметную реальность (в ее единичном выражении).

*Человек и понятие человека.* Мысль о противоположности материалистической антропологии спекулятивному идеализму вызревала у Фейербаха начиная с конца 20-х годов. Для Гегеля, замечает Фейербах, субъект божественного есть разум, но он не доходит до понимания того, что субъект разума — человек.

К расхождению между гегелевской абсолютной спекуляцией и философской антропологией Фейербах возвращался не раз. Так, в работе «К критике философии Гегеля» он приводит высказывание Гегеля (из «Философии права»), что для него всего важнее «конкретность *представления*, называемая *человеком*...» (52, /, 131). Фейербах возражает Гегелю, говоря, что в любом случае речь идет о человеке, а не о представлении — «только в разных смыслах, под разными видами» (там же, 132). Важнейший вопрос для оценки любой системы философствования, по мнению Фейербаха, заключается в следующем: должен ли философ включать в состав философии нефилософствующую часть человеческого существа, или он должен иметь дело только с абстрактным мышлением этого существа? Иными словами, должен ли он ограничивать предмет философии одними мыслями? Гегель отвечает: философ имеет дело только с абстрактным мышлением. Фейербах утверждает, что это грубейшее заблуждение спекулятивного философствования: «Разум, или философия, обособленная от чувств и отрицающая их истинность, не только ничего не знает из себя самого об индивидуальности, но и смертельно ненавидит ее, как своего естественного врага, что подтверждают философские учения Канта, Фихте и Гегеля» (там же, 495).

Возражения Фейербаха обнаруживают как в фокусе превосходство материалистического антропогенеза над гегелевской абстракцией человека (рассмотрение его лишь как конкретного представления) и одновременно слабость материалистической антропологии сравнительно с историческим материализмом Маркса, в котором сущностная природа человека выводится не только из природно-биологических, но и прежде всего из общественно-производственных качеств. Старый декартовский принцип *Cogito ergo sum* Фейербах заменяет принципом *Sentio ergo sum*. Поскольку гегелевская философия есть «логизированная теология», превратившая человека в «*нечто самому себе чуждое*» (52, /, 118), постольку она вполне объясняется и преодолевается средствами материалистической антропологии, вскрывающей вполне человеческое происхождение всех актов абстракции. Гегель бессознательно стоит на точке зрения признания человека в качестве деятельного существа, но сознательно он превращает человеческую субъективную деятельность в объективную самодеятельность спекулятивного абсолюта.

Противопоставление Фейербахом реального человека гегелевскому понятию человека выявило различие между двумя концепциями религии. Для Фейербаха религия — это «сон человеческого духа...» (52, 2, 23). Для Гегеля — ступень в развитии духа. Согласно Фейербаху, гегелевское отрицание христианства было только видимостью. Собственно, Гегель отрицал христианство путем указания, что мысль, выражаемая философией, не согласуется с представлением религии. Но ведь это не полное отрицание, замечает Фейербах, фактически это утверждение религии через ее мнимое отрицание. Место религии указывается и путем установления противоречия между первоначальным и современным христианством. Более того, система Гегеля настолько «всезна», что он находит в ней место и для атеизма: атеизм в этой системе становится одним из определений бога, отрицательным моментом того процесса развития, который у Гегеля сам является абсолютным, развертывающим свою сущность. Фейербах приходит к выводу, что гегелевская философия — «последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии...» (52, /, 165).

*Две противоположные версии бытия.* Фейербах указал и на грубую искусственность исходного пункта гегелевской диалектики — понятия чистого бытия, или ничто. Гегель противопоставляет чистое бытие определенному бытию, или нечто. Он уверяет, что в этом противоречии коренится начало движения абсолютной идеи. Фейербах замечает в ответ на это, что мы здесь имеем дело с чистым формализмом гегелевского мышления. Это «чистое бытие» не может быть и не является подлинным началом. Гегель был бы более последователен и даже научен, если бы начал не с чистого бытия, а с абсолютной идеи. Почему? Да потому, что «абсолютная идея была для Гегеля очевидностью, непосредственной истиной до того, как он начал *писать* свою «Логикку»» (52, /, 75). Тот факт, что для Гегеля, сочиняющего систему, абсолютная идея формально представляется не очевидной, не меняет сути дела.

Понятие ничто, или чистого бытия, Гегель превращает в самостоятельную сущность, но это понятие может быть такой сущностью только в спекулятивной логике, но не в действительности. Такое понятие противоречит и гегелевскому обожествлению процесса мышления: оно «есть безусловно чуждое мысли и разума понятие...» (там же, 88). Ничто как понятие — известная степень человеческого представления. Следовательно, будет слишком явной ошибкой превращать противоположность между бытием и ничто в универсальную изначальную метафизическую противоположность.

Философский декрет Гегеля о превращении определения мысли в самостоятельную сущность несостоятелен, беспредметен и, следовательно, бесполезен. Гегель не поднялся до понимания бытия как такового — до «свободного, самостоятельного, самодовлеющего бытия...» (там же, 128). Фейербах ставит всю проблему с головы на ноги, делает ее логичной: «Почему мне нельзя начать с самого бытия, то есть с действительного бытия?» (там же, 60). Это тем более основательная точка зрения, что человеческий опыт исходит из тысячи раз доказанного постулата: «...чувственное, конкретное бытие есть противоположность бытию в общем смысле, как его понимает логика» (там же, 73). Фейербах предвидит возражение, что Гегель рассматривает вопрос о бытии и его противоречиях не с реально-практической, а с логико-теоретической точки зрения.

Фейербах замечает, что логическое разграничение определений мысли невозможно вне пространственной разграниченности (см. там же, 194). Гегель же предлагает для пространства как неотъемлемого атрибута Материального бытия лишь отрицательные определения.

Даже тогда, когда он говорит о развертывании природы в пространстве, он полагает, что определяет чисто отрицательным образом и природу, и пространство. Между тем, замечает Фейербах, «быть здесь», т. е. пространственно определиться, есть нечто положительное и эта положительность пространственного определения во времени имеет огромное значение для логики, ибо «пространство и время — не простые формы явлений: они — коренные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления» (там же, 192).

Замечательно возражение Фейербаха, что в логике Гегеля формой созерцания происходящего предстает только время, а не время и пространство. Гегель признает лишь историческое время, но не видит исторического пространства; представление же об историческом времени у него условное, ограниченное: во времени он видит только прошлое. Вследствие этого появляется типичное для гегелевского анализа бытия противоречие: «ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь исторический смысл» — это для Фейербаха не подлежит сомнению: в гегелевской логике эти исторические ступени развития могут «жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупички в ступени абсолюта» (там же, 55). Гегель выводит из логики то, что невозможно вывести — природу. Фейербах имеет дело с бытием природы, но не вводит еще понятия общественного бытия. Природа предшествует всякой логике. Признавать мыслительные продукты гегелевского интеллекта за самостоятельные сущности и, более того, превращать эту сущность в абсолют, определяющий все и вся в действительности, в том числе и человеческое мышление, породившее эти сущности, — смелая, но плохая философия.

У Гегеля, замечает Фейербах, бытие оказывается «предикатом всех вещей» и, следовательно, чисто абстрактным понятием; в абсолютной философии это «абстрактная мысль, мысль без реальности» (там же, 173). Антропологическо-материалистическое понимание бытия связано с верным пониманием сущности, природы и человека: «Что составляет мою сущность (и сущность природы.— В. AL), то и есть мое бытие» (там же, 173).

Фейербахово настаивание на чувственном бытии как предпосылке мышления «мыслительного бытия» (и всякого философствования) ведет к поискам критерия истинности форм бытия. Если Гегель полагает, что истинно всеобщее, которое опосредствованно, то Фейербах утверждает, что истинно предметно-чувственное, данное непосредственно. Любовь — непосредственный критерий, критерий непосредственного. Без любви нет истины, и человеческий индивид тогда представляет собой нечто, когда он любит. В общем, это апология ценности любви как средства познания. К сожалению, не все в действительности, в том числе в предметно-чувственной действительности, подвластно этому средству, и его всеобщность сомнительна. На это указывали многие критики Фейербаха.

*История и антропология.* Фейербах решительно не согласен со спекулятивным конструированием истории. Это, по мнению основателя материалистической антропологии, неверный путь; исторические эпохи различаются не по прихоти понятий, а тогда, когда нечто «становится объектом непосредственной, чувственной уверенности, а потому истиной» (там же, 187). Сравнивая Шеллингово понимание истории с гегелевским, он заключает, что первый видит в истории единство, целостность, но не особенное, не различное; второй, т. е. Гегель, за различием упускает единство. Общее отходит у него на задний план. Гегелевское различие — это непрерывное движение сменяющих друг друга явлений процесса, «поступательное движение» «разнообразных религий, философии, времен и народов». Фейербах спрашивает, не сводится ли эта философия истории к «воспоминанию человечества о том, чем оно было, но чем оно больше не является?» (там же, 244). Гегель анализирует историю «лишь как поток, не исследуя *дна*, над которым данный поток протекает» (53, <?, 382). Понимание истории у Фейербаха все же антропологическое. Тем не менее идеализм гегелевского понимания истории схвачен верно.

В философии истории Гегеля формой содержания происходящего предстает только абстрактное время; историческое время, как и историческое пространство, игнорируется. Абсолют, или, что одно и то же, гегелевский абсолютный разум, останавливается в своем развитии, познав все и вся. Это означает, что историческое время остановилось, часы истории выброшены за ненадобностью. Но это логика Гегеля, а не логика истории, где время продолжает свою непрерывную работу, уходя в будущее и приближая его.

Телеологический характер движения гегелевской абсолютной идеи был для Фейербаха очевиден. Гегелевская телеологическая мистика абсолютной идеи им отвергается, и прежде всего потому, что благодаря этой мистике абсолютная идея обнаруживает себя «и как первое, и как последнее, и как единое, и как все» (52, /, 62). *Нр* это невозможно, замечает Фейербах, абсолютная идея не может быть целью сама по себе, ибо в таком случае у людей «не было бы никакой другой цели жизни, как все вновь и вновь перечитывать «Логику» или выучить ее наизусть, как «Отче наш»» (там же).

По мнению Фейербаха, целесообразность есть иное название законосообразности, закономерности природы, «не что иное, как единство мира, гармония причин и следствий, вообще та взаимная связь, в которой все в природе существует и действует» (52, 2, 630). Категория целесообразности фиксирует стихийные акты органической природы прежде всего. Что касается понятия цели, то оно выражает особенности человеческой деятельности; постановка целей свойственна исключительно деятельности, сознанию человека.

*Диалектика или метафизика?* Фейербах разъясняет, что в процессе критики гегелевской философии ему стало ясно отличие формы от сущности философии Гегеля. «Я отбросил форму, сохранив сущность» (53, 3, 375), — пишет он. Сущность — это прежде всего идея развития, лежащая в основе гегелевской диалектики.

Фейербах выступает за генетически-критическую философию. Эта философия и соответствующий ей генетический (абстрактно-исторический) метод: а) исследуют происхождение предмета (реальных, единичных вещей); б) вводят принцип сомнения там и тогда, где и когда следует установить, различить, является ли предмет действительным или только представлением; в) отличают субъективное, масштабное от объективного, предметно-чувственного.

По мнению Фейербаха, такая философия способна преодолеть удвоение действительности в гегелевской системе, когда она сначала дается как предмет логики, а затем как предмет философии природы и философии духа.

В черновике письма К. Марксу Фейербах охарактеризовал свой метод как способ развивать мысль, следуя анализу реальных противоположностей, постигаемых в предметно-чувственной деятельности. «Где перед мною нет предмета, — отмечал он, — там я не могу образовать противоположность» (52, /, 205). Приведенные слова были высказаны по поводу беспредметной «философии откровения» позднего Шеллинга, но таково было Фейербахово понимание предметности метода философии вообще. Именно поэтому Фейербах определял сущность диалектической логики Гегеля как «сущность природы и человека, но без сущности, без природы, без человека» (там же, 124). В «Основных положениях философии будущего» он обращает внимание на теологические корни идеалистической логики; ее тайна заключается в том, что сначала отрицается теология, а затем посредством той же теологии отрицается философия: «Начало и конец образует теология; в середине пребывает философия...» (там же, 165).

Фейербах противопоставляет свой метод и свое понимание метода идеалистическим крайностям его толкования. В письме к Рейделю (1839) он говорит, что его метод есть «орудие достижения непрерывного величественного единства общего и единичного, абстрактного и конкретного, спекулятивного и эмпирического, философии с жизнью...». И продолжает: «Для меня связующим звеном между этими двумя противоположностями является скептицизм, или критицизм, который только спекулятивен или только эмпиричен» (93, 2, 174).

Это толкование Фейербахом метода очень важно как для понимания его точки зрения на одну из решающих проблем философии, так и для уяснения того, что при работе над «Сущностью христианства» он опирался на сознательно применяемый материалистический метод познания. Вопрос, следовательно, заключается в установлении того, насколько этот метод является к тому же и диалектическим.

*Реальное противоречие как источник развития.* Фейербах был искренен, когда утверждал, что Гегель — философ противоречия. Но спекулятивные наклонности Гегеля заводят его в область воображаемого противоречия. Сравнивая анализ развития духа в «Феноменологии духа» и в «Логики», Фейербах приходит к выводу, что в обоих случаях обнаруживается ненаучность понимания, ибо Гегель вступает в «прямое противоречие с действительным бытием» (52, /, 174). В чем причина этого «прямого противоречия» с действительностью и, следовательно, фатального непонимания ее? Основание диалектики не на небе, не в сфере идеальных сущностей, Э на земле, в сфере человеческого бытия и человеческих отношений. Творит не дух (*spiritus creator*), творит человек (*homo creator*).

Идея борьбы противоположностей, этот диалектический конек Гегеля, может возникнуть в голове и стать основной идеей теоретического постижения мира только потому, что реальная, предметная, а не спекулятивная борьба противоположностей есть условие существования бытия. Фейербах настаивает на внимании к реальным, истинным проявлениям противоречий бытия; он утверждает, что «важнее всего раскрыть законы единства противоположностей и различие между истинным, разумным и ложным, вздорным противоречием» (53, 3, 322).

*Исходный пункт развития.* Для Гегеля огромное значение имеет проблема начала диалектического движения разума. Фейербах согласен с тем, что это проблема огромной важности, и первое, что он предпринимает, — это выяснение теоретических предпосылок гегелевской трактовки начала. Он утверждает, что в трактовке начала движения мысли Гегель примыкает к «наукоучению» и его метод «в общем является методом Фихте...» (52, /, 60). А это означает, что движущей силой процесса мышления признается противоречие, но только у Фихте оно выступает в виде противоречия между чистым Я и реальным Я самосознания, в то время как у Гегеля формулируется в виде противоречия между чистым бытием и реальным бытием. Фихте приходит в конечном счете к долженствованию, Гегель — «к концу, совпадающему с началом» (там же, 61). В итоге у Гегеля метод оказывается сущностью философии. Фейербах решительно возражает против такого толкования метода философии. По его убеждению, метод не может быть ничем иным, как изложением философии.

Гегель понимал, что серьезный недостаток предшествующих систем философии заключается в том, что их создатели принимали за начало философии предпосылку более или менее случайную. Так, Фихте, гиперболизируя Я, воображал, что его философская система беспредпосылочна; в действительности он принял случайную предпосылку.

Гегель отверг реальные по сущности и научные по своему характеру бытие и разум, также вообразив, что начинает беспредпосылочное философствование в сфере логического бытия, начиная с ничто. Он берет, по словам Фейербаха, в качестве предпосылки «нечто неопределенное, недетерминированное, это — абстракция от всякой определенности...» (там же, 116). Возможна ли беспредпосылочная философия, спрашивает Фейербах и отвечает: да, возможна, но только когда философия начинается со своей противоположности. Новейшие системы начинали с себя, а не со своей противоположности.

Гегель же начинает диалектическое движение идеи с непосредственно логического противоречия, измышленного им, не принимая во внимание чувственного бытия. Вследствие этого ему приходится рассказывать спекулятивные сказки об абсолютной идее, которая свободна сама по себе, определяет сама себя (собственно, по Гегелю, смысл продвижения вперед и заключается в определении) и переходит в жизнь; более того — в которой отражается жизнь. Эти определения и раскрывают смысл начала. Фейербах видит во всем этом результат «сверхчувственной абстракции» (там же, 118). Гегель, оказавшись в плену собственного панлогизма, вынужден прибегать к подобным решениям. Таково его решение об абсолютной идее, которая, в свою очередь, «решает» свободно произвести из себя момент своей особенности — непосредственную идею. В общем, логическое порождает предметно-чувственное.

Высшим конкретным выражением логического у Гегеля выступает понятие, а становление понятия и есть движение и развитие как таковые. Фейербах решительно не согласен с таким «бесчувственным» пониманием становления понятия. В противоположность безбрежной гегелевской идеализации понятия он утверждает, что «предшествующие понятию ступени

созерцания и чувства, наоборот, предполагают понятия, уже сами есть понятие, но еще в своем инкогнито или неглиже, а не в парадном мундире» (там же, 390).

Гегель может возразить, сказав, что он указывает на противоречие между чувственной и сверхчувственной реальностью (последняя истинная сущностная реальность). Но для него это указание служит лишь возвеличиванию сверхчувственной реальности, и он не занимается выяснением способов разрешения противоречий между двумя реальностями. А раз это так, замечает Фейербах, то метод Гегеля оставляет широкие возможности для субъективного произвола. Гегелевской логике не хватает жизненности оригинала, которым является природа. Отсюда несогласованность частей его системы: у Гегеля есть время, но нет пространства, есть философия истории, но нет действительной философии природы.

Итак, гегелевский синтез присваивает себе все жизненное от других и вследствие этой усвоенности чужого содержания ему всегда недостает имманентной жизненности.

*Монолог субъекта или диалог с природой* Представляя гегелевскую диалектику как «образцовый» монолог, Фейербах возражает, что «диалектика не есть монолог умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом» (52, 1, 73). Это была реакция материалиста на мистификации и софистические приемы идеалистического метода. Можно ли рассматривать такое отвержение гегелевской манеры философствовать, как отрицание диалектики в принципе, в ее рациональной форме? Нет, конечно! Фейербах, возможно, и повинен в отсутствии интереса к систематической логической разработке диалектики (он не представил образца такой разработки в систематической форме), но не в отрицании диалектики «из принципа». Он считает «несерьезным» гегелевский взгляд на природу как на неполное проявление духа в его инобытии. Серьезное философствование не может игнорировать природу как свою глубочайшую предпосылку. Природа не что-то чуждое философии, а реальное начало реальной философии. Поэтому рациональная диалектика должна быть в первую очередь диалектикой природы. Фейербах выдвигает принцип и вводит таким образом понятие, которое впоследствии Ф. Энгельс с гораздо большей основательностью развил в своей «Диалектике природы».

Гегель не видит оригинальности природы. Для него природа такая же абстракция, как и другие его абстракции, разве лишь менее значащая в системе его категорий; более того, это такая абстракция, действительность которой не соответствует понятию. Фейербах отвечал на это, что плоха та диалектика, понятия которой не соответствуют действительности. «Что представляет собой диалектика,— спрашивал Фейербах,— если она идет вразрез с естественным возникновением и развитием? Какую цену имеет ее «необходимость»? Какую цену имеет «объективность» психологии, вообще философии, если она отмежевана от единственно категорической, императивной, коренной и основополагающей объективности, объективности телесной природы...» (53, 3, 387). Все это глубоко верно. И все же обращает на себя внимание абстрактность рассуждений самого Фейербаха. Противопоставляя Гегелю реальную природу, опыт, человеческую психологию, он странным образом ничего или почти ничего не говорит об обществе. Получается монолог абстрактного индивида с абстрактной действительностью. К. Маркс показал вскоре, что реальный монолог, который Фейербах отстаивал в противоположность спекулятивному монологу, неполон вне материалистического понимания истории.

*Логические формы мышления.* Было бы странно видеть в Фейербахе противника систематического мышления. Наука логики необходима. Но он решительно не согласен с Гегелем в том, что систематическое (диалектическое) мышление есть мышление в себе. Фейербах соглашается с тем, что такое мышление должно быть излагающим себя мышлением, но он настаивает на признании, что сущностные основания такого мышления, его исходное содержание находятся вне его, а не в нем. Ввиду того что Гегель стремится к излагающему себя мышлению, которое усматривает содержание в себе самом, он неизбежно приходит к формализму абстрактного мышления. Фейербах утверждает, что это — следствие непродуманности и даже непонимания противоречия. Гегель не понимает противоречия? Да, отвечает Фейербах, Гегель не понял противоречия между сущностью и формой, истиной и научностью, мышлением и писанием (см. 52, 1, 75—76).

Фейербах в отличие от Гегеля различает формы разума как формы выражения внутреннего акта мысли и акта познания и формы сообщения мысли как формы воспроизведения мысли в словах, речи. Правда, это различие он не подтверждает разработкой логических форм внутренних актов мысли и сравнения их с формами воспроизведения мысли в речи (т. е. с грамматикой). Но сама постановка вопроса замечательна. По поводу логических форм суждения и умозаключения этот мыслитель, которому долго отказывали в праве называться логиком, замечает, что они не являются формами активной мысли. Это те отношения разума, которые, по его мнению, не опираются на причинность: «Они предполагают метафизические понятия всеобщности, особенности, единичности, целого и части, так же как правила о всяком и ни одном, как закон необходимости, закон основания и следствия. Эти логические формы могут быть усвоены только при помощи этих понятий, поэтому они — положенные, выведенные, а не первоначальные формы мысли» (52, 1, 66). Что же касается доказательства посредством суждений и умозаключений, то это средство лишает мысли индивидуальной формы, придает им всеобщий характер — они становятся понятными для других. Все эти рассуждения Фейербаха глубоко верны по сути и просятся в преамбулу материалистических учебников по логике, где они, к сожалению, редко воспроизводятся. Возвращаясь к вопросу о первоначальных формах мысли, следствием которых являются логические формы суждения и умозаключения, Фейербах подчеркивает, что «эта область еще неизвестна» (там же). Высказывания Фейербаха лишь пролегомены к будущей диалектической логике. Тем не менее его аргументация против гегелевского навязывания самостоятельного статуса логическим отношениям небезынтересна и в логическом отношении. Подчас он обращается и к более специальным областям логики. «Так, утвердительные и отрицательные суждения должны выражать особое отношение, а именно отношение непосредственности, а единичное, частное, всеобщее суждение, напротив, должно выражать отношение рефлексии. Но все эти многообразные формы суждения суть лишь эмпирические способы выражения] их прежде всего надлежит свести к такому суждению, в котором предикат содержит существенное отличие, природу, род субъекта,— тогда только будет выражено логическое отношение. Так же обстоит дело с ассерторическим, проблематическим суждением. ...Но какое реально-логическое отношение лежит в основе всех этих форм суждения? Не коренится ли оно просто в сужающем субъекте?» (там же, 70). Вновь существенный для понимания диалектической логики вопрос, и вновь он остается без ответа. Таким образом, Фейербах не разрабатывает последовательно проблематику диалектической логики. Он лишь ставит вопросы, вскрывая одновременно несостоятельность гегелевского решения, но он взывает к будущему материалисту-логик, который эти вопросы будет разрабатывать. В определении же характера Гегелевой диалектики Фейербах считает вполне достаточной ту констатацию, что это—«последнее убежище, последняя рациональная опора теологии» (там же, 128), «теология, превращенная в логику, в приемлемом для ума и современности виде» (там же, 116).

*Итоги.* Разрыв антропологического материализма с диалектическим идеализмом имел величайшее позитивное значение, но он обнаружил и свои негативные последствия. Фейербах не желал (или не мог) понять гегелевский метод исторически. Он, в общем, не увидел чего-либо методологически ценного в Гегелевой логике. Поэтому, даже касаясь позитивных элементов гегелевского метода, Фейербах оценивает их негативно. Так, закон отрицания отрицания он обсуждает лишь в связи с противоречиями внутри философии. Объективно это было ограничением компетенции одного из всеобщих законов диалектики. Фейербах говорит, правда, о диалектическом характере бытия, но он далек от того, чтобы предложить какую-то систему понятий, отражающую формы диалектического движения бытия, предметно-чувственного мира, как это сделал Гегель в отношении мира идеи.

Одной из причин такой недооценки разработки материалистической системы категорий являлся отрыв Фейербаха от современного ему естествознания. Фейербах уважал «чистое» естествознание. Но он видел в естествознании лишь особенную сферу теоретической деятельности. Противоядие против гегелевского гипостазирования абстракций он находил в возвращении к чувственной достоверности, но, не оценив значения практического возвращения к предмету чувственной достоверности, отдал большую дань созерцательному материализму. Фейербах не усмотрел решающего — что признаваемое им «чистое» естествознание получает свою цель, равно как и свой материал, лишь благодаря торговле и промышленности, где с наибольшей силой и наглядностью проявляется предметно-чувственная деятельность людей.

Тем не менее Фейербах больше, чем кто-либо в его время, сделал для развенчания формализма гегелевского мышления. Он решительный противник гегелевской идеалистическо-диалектической догматики. «Мыслитель,— писал он,— лишь постольку диалектик, поскольку он — *противник самого себя*» (52, /, 73). Гегелевский культ своей собственной системы он отвергает решительно. Найденный Фейербахом принцип имеет исключительное значение — это принцип движения, принцип творческий. К. Маркс писал, обращаясь к спекулятивным теологам и философам (1841): «...освободитесь от понятий и предрассудков прежней спекулятивной философии, если желаете дойти до вещей, какими они существуют в действительности, т. е. до *истины*. И нет для вас иного пути к *истине* и *свободе*, как только *через огненный поток*. Фейербах — это *чистилище* нашего времени» (1, I, 29).

Спекулятивные теологи и философы не вняли да и не могли внять призыву молодого Маркса. Вопрос о влиянии Фейербаха на Маркса и Энгельса — это одновременно вопрос о критике основателями диалектического материализма феербахизма.