

---

# НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

---

## О ПОНЯТИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ

*А.Н. Круглов*

Хорошо знакомое сегодня многим понятие феноменологии, обозначающее ныне специфическое философское направление, имеет немалую историю и возникло задолго до XX в. Сегодняшний уровень знакомства с первоисточниками позволяет говорить о двух мыслителях, введших в оборот данный философский термин, – теософе, алхимике и пиетисте Фридрихе Кристофе Ётингере (1702–1782) и философе, логике и математике Иоганне Генрихе Ламберте (1728–1777). Еще в 1736 г. в дневнике, написанном в Халле, Ётингер дважды употребил понятие феноменологии<sup>1</sup>. В печатной же форме это понятие впервые встречается у него в 2-томной работе 1762 г. “Философия древних...”<sup>2</sup>. Однако если учесть, что Ётингер даже в XVIII в. был мало известен, а слава Ламберта была в то время европейской, то можно предположить, что на дальнейшую судьбу термина главное влияние оказал именно Ламберт. Впервые он использовал понятие феноменологии в датируемом все тем же 1762 г. наброске, представленном на конкурс Берлинской академии наук по проблеме очевидности в метафизике: «“Феноменология, или Трансцендентальная оптика” есть учение о видимости»<sup>3</sup>.

Однако этот набросок Ламберта впервые был опубликован лишь в 1918 г. Тем не менее основные идеи, изложенные в нем, содержатся и в главных произведениях Ламберта – “Новом Органоне, или Мыслях об исследовании и обозначении истинного и его различении от заблуждения и видимости” (1764) и “Архитектонике, или Теории самого простого и первого в философском и

---

<sup>1</sup> См.: *Bokhove N.W.* Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. Diss. Utrecht, 1991. S. 148.

<sup>2</sup> См.: *Ibid.* S. 161–162.

<sup>3</sup> *Lambert J.H.* Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen / Hrsg. von K. Bopp. Berlin, 1918. S. 28, § 88.

математическом познании” (1771)<sup>4</sup>. Оба произведения были очень известны во второй половине XVIII в. и оказали немалое влияние на философов того времени – например на Иммануила Канта или Иоганна Николауса Тетенса. Ныне же Ламберт, равно как и его работы оказались незаслуженно забытыми<sup>5</sup>, что и приводит, в частности, к распространению представлений о том, будто феноменологию как дисциплину создал Эдмунд Гуссерль или же Георг Вильгельм Фридрих Гегель.

Основной работой Ламберта по феноменологии является его “Новый Органон”, состоящий из четырех частей: “Дианологии, или Учения о законах мышления”, “Алетологии, или Учения об истине”, “Семиотики, или Учения об обозначении мыслей и вещей” и “Феноменологии, или Учения о видимости”. В свою очередь, феноменология распадается у Ламберта на шесть разделов: “О видах видимости”, “О чувственной видимости”, “О психологической видимости”, “О моральной видимости”, “О вероятности” и “Об обозначении видимости”. Таким образом, главный предмет рассмотрения феноменологии – это видимость в ее различных проявлениях, а также пути ее преодоления. Среди разновидностей видимости Ламберт различает органическую (патологическую), физическую, идеалистическую, психологическую и моральную видимость. В этом списке отсутствует центральный для Канта вариант видимости – трансцендентальная видимость. Ее введение, а также приписывание подобной видимости рассудку и разуму – высшим познавательным способностям, которые Ламберт считал свободными от видимости, – привели Канта к некоторым центральным тезисам его критической философии<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Lambert J.H. Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga, 1771. Bd. 1–2. ND: Lambert J.H. Philosophische Schriften / Hrsg. von H.-W. Arndt. Hildesheim, 1965. Bd. 3–4.

<sup>5</sup> Из русских переводов можно указать лишь на одно изложение работы Ламберта: Ламберт И.Г. Система мира славного Ламберта, изданного г. Мерианом / Пер. с фр. М. Розина. СПб., 1797. Среди публикаций о Ламберте следует упомянуть две работы: Розовой Ю.Л. Логические исследования Ламберта // Вестн. ЛГУ. 1974. № 17, вып. 4; Жучков В.А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период). М., 1996. Кроме того, можно указать еще на фигуру русского самородка Ивана Давыдовича (Даниловича) Ертова (1777– после 1835). В своей работе 1798 г. о происхождении Вселенной он ссылался на Ламберта (см.: Ертов И.Д. Начертание естественных законов происхождения Вселенной. Т. 1. СПб., 1798). Правда, уже в новом издании этой работы, появившейся в 1805 году, имя Ламберта исчезло со страниц сочинения Ертова (см.: Ертов И.Д. Мысли о происхождении и образовании миров. СПб., 1805; см. также: Ертов И.Д. Мелкие сочинения, ответы на критики и сокращение мыслей о происхождении и образовании миров. СПб., 1829).

<sup>6</sup> См. об этом подробнее: Круглов А.Н. Учение И. Канта о трансцендентальной видимости и его источники // Историко-философский альманах / Под ред. В.В. Васильева. М., 2005. Вып. 1: Кант и современность.

Тем не менее, само понятие трансцендентального Ламберту хорошо знакомо. Оно встречается у него в двух вариантах – в латинском как “трансцендентальное” и в немецком как “трансцендентное”, что еще раз свидетельствует о том, что до Канта содержательного различия между трансцендентальным и трансцендентным практически не существовало<sup>7</sup>. Для того чтобы “заключать от видимости к истинному”<sup>8</sup> и отличать в метафизике видимость от истины, Ламберт выдвигает идею особой науки, которую он по аналогии с астрономией называет на немецком языке “трансцендентной оптикой” (*transcendente Optik*), а на латыни – “трансцендентальной оптикой” (*optica transcendentalis*)<sup>9</sup>. Кроме того, задачей феноменологии Ламберт называет изображение видимости как видимости – “трансцендентная перспектива”.

Но не только понятие феноменологии, но и термин “трансцендентальная феноменология” не является изобретением Гуссерля. По меньшей мере, его употребляет уже в статье 1761–1762 гг. “Понятие и задача учения о познании” Якоб Зенглер (1799–1878). Четвертый раздел своей статьи он озаглавил следующим образом: “Феноменологическое учение об обосновании. Эмпирическая и трансцендентальная феноменология этого учения”<sup>10</sup>. Разрабатываемое учение автор называл еще не “теорией познания”, а “учением о познании” (*Erkenntnislehre*), или “знанием знания”<sup>11</sup>: дело в том, что сам термин теории познания (*Erkenntnistheorie*) был введен Эдуардом Целлером в 1862 г., в год публикации окончания статьи Зенглера, который сам еще употребляет лишь прилагательное “теоретико-познавательный”. Такая характеристика служит для Зенглера синонимом трансцендентального<sup>12</sup>. Различие между эмпирической и трансцендентальной феноменологией Зенглер описывает следующим образом: “В своей эмпирической феноменологии философия развивает саму себя в этой форме или как догматическое знание и догматизм, в котором идея знания имеет форму данного бытия.

---

<sup>7</sup> См. об этом подробнее: *Круглов А.Н.* Трансцендентализм в философии. М., 2000.

<sup>8</sup> *Lambert J.H.* Abhandlung vom Criterium veritatis. Mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuskript // Hrsg. von K. Bopp. Würzburg, 1915. S. 52, § 87.

<sup>9</sup> См.: *Lambert J.H.* Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Leipzig, 1764. Bd. 2. S. 220, § 4 Phan. ND: Berlin, 1990; *Idem.* Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. S. 20, § 45; S. 28, § 87.

<sup>10</sup> См.: *Sengler J.* Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre // *Zeitschrift für philosophische Kritik.* 1861. Bd. 39. S. 177.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> См., напр.: *Ibid.* S. 178.

В трансцендентальной феноменологии эта форма познается со стороны Я как необходимая предпосылка своего собственного развития, так как я может начать собственное развитие в качестве Я только со своих форм созерцания и представления, и так как поэтому в данном развитии посредством этих форм налично только феноменологическое Я, которое через них опосредует свою собственную сущность и открывает себя как таковое”<sup>13</sup>. По мнению немецкого философа, для перехода от эмпирической феноменологии к трансцендентальной требуется сознание, осознание Я: Я “должно само себя развивать или оно обладает сознательной историей, в которой оно лишь постепенно проступает в своей чистой сущности сквозь явление, или оно имеет трансцендентальную феноменологию в качестве предпосылки своей трансцендентальной логики, в которой оно полагает себя в своей чистой сущности”<sup>14</sup>. Итоги же своих размышлений Зенглер подводит так: “Эмпирическая феноменология учит: мысли в соответствии с данным бытием, анализируй его и выставляй собственное всеобщее в качестве такого принципа дедукции и конструкции, из которого снова аналитически развивается особенное. Но трансцендентальная феноменология говорит: мысли сущее с внутренней достоверностью, совпадающей с собственной сущностью. Ведь трансцендентальное знание ведет через эмпирическое созерцание и логическое понятие к идее и к идеальному. В идее и в идеальном бытие совпадает с собственной сущностью, и они к тому же требуют этого совпадения, если его нет в действительности”<sup>15</sup>.

Ниже вниманию читателей предлагается перевод 15 параграфов (всего их 288) из раздела по феноменологии Ламберта из “Нового Органона”, которые проясняют истоки феноменологии, название этой дисциплины, отличие разновидностей видимости друг от друга, неприсущность видимости высшим познавательным способностям, а также задачи трансцендентальной оптики и трансцендентальной перспективы.

Перевод выполнен по изданию: *Lambert J.H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Bd. 2. Leipzig, 1764 (ND: Berlin, 1990).*

---

<sup>13</sup> Ibid. S. 194.

<sup>14</sup> Ibid. S. 193.

<sup>15</sup> *Sengler J. Begriff und Aufgabe der Erkenntnislehre // Zeitschrift für philosophische Kritik. 1862. Bd. 40. S. 177.*

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ИЛИ УЧЕНИЕ  
О ВИДИМОСТИ (НОВЫЙ ОРГАНОН,  
ИЛИ МЫСЛИ ОБ ИССЛЕДОВАНИИ  
И ОБОЗНАЧЕНИИ ИСТИННОГО  
И ЕГО РАЗЛИЧЕНИИ  
ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ И ВИДИМОСТИ, 1764 г.)

*Иоганн Генрих Ламберт*

ПЕРВЫЙ ОСНОВНОЙ РАЗДЕЛ  
О ВИДАХ ВИДИМОСТЕЙ

§ 1

Человеческое познание имеет своей особенностью то, что мы как будто вынуждены привязывать наши понятия к словам и знакам, посредством представления которых мы вновь достигаем понимания обозначенных этим способом понятий и образов вещей, в той мере в какой мы сумеем их воскресить в памяти. Но к особенностям человеческого познания относится также и тот способ, которым мы постепенно достигаем понятий и представлений, способ, вносящий при этом еще одну путаницу, которая во многих случаях и из-за многообразных причин осложняет для нас уверенность в правильности и совпадении понятий с самими вещами. Ибо мы должны не только лишь противопоставлять *истинное ложному*, но в нашем познании между этими двумя обнаруживается нечто среднее, что мы называем *видимостью* (Schein). Эта видимость способствует тому, что мы очень часто представляем себе вещи в другом облики, и облегчает нам принятие того, чем они [вещи] *кажутся*, в качестве того, что они *действительно суть*, или наоборот смешиваем второе с первым. Поэтому средства устранить данное заблуждение и пробиться через видимость к истинному для философа, пытающегося изучать исключительно истинное само по себе, являются тем более незаменимыми, чем более разнообразны источники, из которых проистекают ослепления видимостью. В соответствии с этим теория видимости и влияния оной на правильность и неправильность человеческого познания составляет ту часть онтологии (Grundwissenschaft)<sup>1</sup>, которую мы называем феноменологией (Phänomenologie) и понятие которой мы будем разрабатывать в первом отделе.

## § 2

Понятие *видимости* как по слову, так и по своему первоисточнику берется от глаза или от зрения и постепенно распространяется на остальные чувства и на способность воображения, а посредством этого становится в то же время более всеобщим и отчасти более разнообразным. Вопреки этому теория видимости, в той мере, в какой требуется нечто завершенное, до сих пор почти целиком концентрировалась на *глазе*. Но в действительности даже глаз предоставляет более разнообразное содержание для видимости; его структура проще, а пути света известнее, и так наличествовала подручная возможность привести теорию *зрения* к правильным и дельным основаниям, обогатив тем самым математические науки. Помимо прочего, *оптика*, или *зрительное искусство*, была для астрономов, которые должны были заключать от кажущегося облика неба к истинному устройству мироздания, слишком незаменима, для того чтобы они издавна чурались поиска и применения более сложных теорем. В Новое время телескопы и увеличительные стекла дали новый материал для расширения оптических наук; тем самым, разумеется, не было недостатка в поводах направить на эту часть феноменологии прилежание и устремление, в то время как остальные ее части были весьма обделены вниманием.

## § 3

Нет необходимости приводить здесь многие примеры, которые указывают на разницу видимости и истинных свойств зримых вещей в той мере, в какой они являются предметами зрения. Ибо так каждый знает, что одинаковые вещи на большом расстоянии кажутся меньше, неотчетливее и бледнее; что они, если на них смотреть с другой стороны, выглядят по-другому; что их цвет меняется в зависимости от изменения падающего света; что мореплавателям берег кажется то удаляющимся, то приближающимся, и вообще движущимся; что круг, искаженно наблюдаемый, является продолговатым, и наоборот, продолговатый овал, наблюдаемый с определенной стороны, может казаться кругом и т.д. Из этих и бесчисленных других повседневно происходящих случаев каждый знает, что кажущийся (*scheinbar*) образ и обличье вещи должны быть отличными от ее истинного образа и что от первого нельзя было бы так просто заключать ко второму, поскольку имеются случаи, в которых совершенно различные вещи предстают нашим глазам в совершенно одинаковом обличии. Все это сейчас в оптике настолько развито и приведено к основопо-

ложениям, что в ней можно дать обстоятельное понятие о видимости зримых вещей. Конечно, знают, что всё, на что бросают свой взгляд, тотчас срисовывается на сетчатке глаза; что эта маленькая картина попадает в глаз точно такой же, каков и сам предмет, и что в отношении видимости предметов имеет силу то же, что может быть сказано об этой маленькой картине на сетчатке глаза, будь то фигура, величина, расстояние, положение, цвет, яркость, покой или движение. Поэтому в оптике принято основоположение, согласно которому вещи кажутся одинаковыми постольку, поскольку они одинаковым образом попадают в глаз. И это основоположение, распространенное на каждый орган чувств, будет звучать так: одинаковое восприятие возникает, если на органы чувств воздействует одинаковое впечатление.

#### § 4

Оптики пошли в этом еще дальше, и в перспективе указали средство для того, чтобы изображать видимость зримой вещи, или по меньшей мере рисовать их кажущиеся фигуры геометрически столь четко, чтобы как сами предметы, так и рисунок, наблюдаемые с указанной точки зрения, вызывали на сетчатке глаза одинаковый образ, или попадали одинаковым способом в глаз. И так как видимость зачастую столь сильно может быть отлична от истинного или даже совершенно противопоставлена ему, они (оптики) особенно в астрономии приняли для видимости собственный язык и показали перевод из него в истинный язык, и наоборот. Это и составило в действительности разницу между сферической и теоретической астрономией. Мы отмечаем это здесь тем более, что если мы рассматриваем феноменологию как трансцендент(аль)ную (*transzendente*)<sup>2</sup> оптику, то мы мыслим также и трансцендент(аль)ную перспективу и язык видимости и, следовательно, сможем расширить эти понятия попутно с понятием видимости вплоть до их истинной всеобщности. И в той мере, в какой поэты *рисуют*, часть поэтического искусства также могла бы причисляться к этой трансцендент(аль)ной перспективе или изобразительному искусству.

#### § 5

Если мы распространяем оптическое понятие видимости (§ 3) на все органы чувств, то оно вообще будет состоять в *впечатлениях*, которые воспринимаемые вещи (*Dinge*)<sup>3</sup> вызывают в органах чувств. Это впечатление, в особенности применительно к глазу, называется *образом* вещи (*Sache*), и сознание, что мы воспринима-

ем этот образ, дает ясное понятие о кажимости (Schein) увиденной вещи. Относительно других органов чувств, насколько мне известно, мы не обладаем в языке таким словом, которое представляло бы вообще то, что представляет собой слово “образ” в отношении глаза. Возможно, было бы слишком грубо, если бы мы этим обозначали впечатление или ясное понятие, которое доставляет нам всякий орган чувств посредством восприятия их предметов, например, если бы мы хотели сказать “образ тепла”, “образ звука” и т.д. Вследствие этого подобное название выражало бы то, чем эти предметы по своему восприятию должны *казаться*.

## § 10

До сих пор мы указали те виды видимости вообще, которые имеют место быть в отношении *чувств*. Однако видимость распространяется вплоть до царства мысли (Gedankenreich), и особенно *сознание, память и способность воображения* предоставляют нам различные источники видимости, а *страсти* немало содействуют тому, чтобы увеличить замешательство, поскольку они направляют внимание на особые стороны, сдерживают или усиливают сознание, и скорее делают способность воображения недостатком для разума и рассудка, нежели это требовалось бы для точного и правильного познания и проверки истины.

## § 19

Высшие познавательные способности, разум и рассудок<sup>4</sup>, собственно, не должны давать нам никаких источников видимости, так как именно они проникают сквозь ослепление видимостью и так как на деле рассудком и разумом обладают лишь в той мере, в какой точно и правильно мыслят и заключают. Но поскольку все же оказываются в заблуждении и рассматривают неправильные понятия и заключения в качестве правильных, то в качестве основания подобных ошибок можно указать лишь на способность воображения и память, так как именно они наряду с аффектами искушают нас принимать за правильные те представления и выводы, которые не являются таковыми при более точной проверке.

## § 20

В соответствии с указанным выше мы будем располагать уже показанные источники и виды видимости относительно друг друга так, чтобы вообще определить их отношения и различия, а каждый вид, в какой мере это позволяет язык, попытаться отличить причитающимся ему именем от остальных. Внешние чувства до-



ставляют нам два вида, которые мы уже рассмотрели выше (§ 5–8). У обоих общим является то, что в чувствительных нервах совершается движение, которое представляет нам образ вещи в мысли. Напротив, различаются они тем, что это движение в первом случае вызвано действительно внешне наличествующей по отношению к нам вещью (Sache), а в другом случае никакие подобные вещи не действуют в ощущении, но чувствительные нервы приводятся в оживление посредством потоков, таких как при звоне в ухе, через усиленное движение жизненных сил, как в бреду и т.д. Этот последний вид видимости мы можем назвать *органической* или *патологической видимостью*, так как на самом деле при этом почти всегда присутствует большое или подобное ему состояние чувства и чувствительных нервов. И напротив, первый вид, когда вещь действительно наличествует и вызывает впечатление в чувствах, удобнее всего было бы назвать *физической видимостью*, поскольку впечатление в самом деле является физическим, и понятие, которое вызывает восприятие, представляет вещь не такой, какова она суть сама по себе, а только такой, какой мы ее ощущаем. Бывают случаи, когда обе эти видимости совпадают. Так, например, если соки в глазу желтые или мутные, то еще можно как-то видеть вещи, хотя и в других цветах и неотчетливо. Точно так же вызываемая желчью горечь во рту примешивается ко вкусу блюд, которые едят, а внутренняя температура тела примешивается к ощущению температуры во внешней среде. Также возможно, что если во время сна звонит колокол или же возникает иной звук, то ощущение одного включается в сновидение.

## § 21

Что идеалисты в отношении чувств и целого телесного мира представляют себе некий особый вид видимости, мы уже показали (§ 9) и назвали его *идеалистической видимостью*. Поскольку она не имеет ничего общего с любым другим видом видимости, но ее следует рассматривать саму по себе, мы обратимся к миру мыслей и постигнем вообще каждый образ способности воображения под именем *психологической видимости* в той мере, в какой она, собственно, еще не проверена и не рассмотрена в отношении выдвинутых выше требований (§ 16). Но в особенности они (образы) схватываются под именем *химер* или *небылиц*, если при этом в основание не положено ничего истинного и реального, так что соответственно этому в психологической видимости встречается разница, подобная той, которая имеет место между физической и патологической

в отношении внешних чувств, так как небылицы почти всегда являются результатами больной, слабой или необузданной способности воображения.

## § 22

Видимость, вызываемую страстями, мы можем в общем назвать *моральной видимостью*, потому что воля и аффекты являются предметом морали и понятия добра и зла всегда связаны с этим. Эта видимость смешивается с предшествующими видами таким образом, что страсти определяют точку зрения и те стороны вещи, которые мы представляем себе скорее, легче и оживленнее, нежели прочие, которыми мы более или менее пренебрегаем.

## ШЕСТОЙ ОСНОВНОЙ РАЗДЕЛ О РИСУНКЕ ВИДИМОСТИ

### § 266

Феноменология вообще занимается тем, что определяет, что в каждом виде видимости реально и истинно, и к этому завершению она развивает особые причины и обстоятельства, которые порождают и изменяют видимость, для того чтобы было возможно из видимости заключить к реальному и истинному. Мы в первом отделе (§ 2 сл.) уже отметили, что оптики давно дали нам систематическое понятие *зримой* видимости и феноменология в ее наиболее общем объеме может быть названа трансцендент(аль)ной оптикой постольку, поскольку она вообще определяет из истинного видимость, и напротив, из видимости истинное. Оптика делает это в отношении глаза. Однако она идет еще дальше, и в перспективе указывает средство, предназначенное для живописания видимости зримых вещей (Dinge) или рисования их зримого образа так, чтобы рисунок точно так же попадал в глаз, как и сами предметы (Gegenstände), когда и то и другое рассматривается с одной выбранной для этого точки зрения. Мы уже взяли это понятие перспективы (§ 4) в более общем смысле и распространили его на всю феноменологию, а теперь мы более обстоятельно определим, чем является эта *трансцендент(аль)ная* перспектива, взятая в этом пространном объеме, для особых видов и частей, и с этим намерением мы будем постепенно создавать более всеобщее понятие оптической перспективы.

## § 270

В дальнейшем каждое подражание жестам и речи другого человека, а еще больше – каждое *притворство* мы можем принимать как отдельные части трансцендент(аль)ной перспективы, так как при притворствах показывается видимость совсем другого склада души, умысла, намерения, характера и т.д., нежели действительно имеющиеся в том человеке, который притворяется, причем эта видимость может состоять в жестах, словах или действиях или вообще одновременно во всех из них. Искусное и непринужденное подражание жестам относится к совершенствам театрального зрелища, а также причисляется к украшению оратора в качестве средства, которое должно оживлять речь. Напротив, вопрос о допустимости подражания принадлежит этике, и он будет справедливо отброшен, если оно будет использовано в ущерб другим.

## § 271

Царство мысли равным образом предлагает нам материал для существенной части трансцендент(аль)ной перспективы. Нередко случается так, что мы должны представлять себе вещи (Sachen) в соответствии с той точки зрения, с которой их наблюдают другие, т.е. происходит так, что мы ставим себя в мысли на их [других людей] место, или что мы по меньшей мере должны составлять себе понятие в зависимости от способа их представления. Последнее случается, если мы видим или по меньшей мере воображаем себе, что мы не разделяем с ними одного мнения, или если их способ не совпадает с нашим видом мышления. Первое мы осуществляем для того, чтобы обстоятельства, в которых находятся другие, представлять себе более оживленно и полно, чтобы сравнивать их с их же итогами и заключениями, а также чтобы дать служащие этой цели оценки. Выражения: *Я теперь уже вижу, как Кай представляет себе вещь; если бы я был на его месте, я бы...* и т.д. *Тот, кто знает Тита, не удивится тому, что...* и т.д., а также многие подобные, предоставляют случай узнать, где имеет место упомянутая здесь перспектива, и одновременно также, что она очень часто применяется, особенно там, где кто-нибудь желает вскрыть свое заблуждение и его исток, своевременно устранить его, дать ему оценку, или также желать судить о своем итоге по справедливости.

## § 283

Прозрение будущего также составляет часть трансцендент(аль)ной перспективы и является тем более значительным, поскольку основания побуждения для воли, если исключить чистые и благородные помыслы благодарности, исключительно

берутся из будущего. Что требуется для определения и предвидения будущих обстоятельств и изменений, мы уже показали в предыдущем основном разделе (§ 164). Перспективный прообраз будущего предполагает его достоверность, и в основном его используют, если желают уговорить себя или других к принятию решений, осуществление которых тянет за собой ряд последствий, которые имеют в себе нечто приятное, привлекательное, выгодное и т.д. Но всеобщее при этом, ориентирующееся не на единичные обстоятельства, а на саму жизнь вообще, состоит в каждом побудительном и в представлениях, посредством которых застрахован душевный покой (§ 146) и посредством которых доказывается, что удовлетворенность и сопровождающие ее покой и блаженство располагаются не во внешних обстоятельствах, но в душе. Материал, который так часто занимал поэтов и может занимать еще больше, к тому же если эта удовлетворенность не должна смешиваться со стоической невосприимчивостью и безразличием (§ 141, 278). Впрочем, смешанное с надеждой и тревогой предвидение будущего дает поэту в руки трогательные сцены в драматических пьесах, будь то в случае, когда читатель наперед знает исход, и ему картина нравится, следовательно, только из-за собственной красоты, будь то в случае, когда он сам пребывает в неведении исхода, интересуясь говорящим персонажем, равным образом разделяя с ним утешение и тревогу.

## § 285

До сих пор мы показывали особые части трансцендент(аль)ной перспективы. Из их сравнения во всяком случае проясняется, что они заметно различаются друг от друга, и каждая имеет очень расширенный объем. Они различаются преимущественно тем, что именно избирается для представления вещи (Sache) и что само в свою очередь состоит в картинах, моделях, образах, подражаниях, действиях, жестах, мыслях, словах, тонах и т.д., которые частично имеют с представленной вещью один и тот же, а частично – отличный вид. Но что мы при всем этом заранее предполагаем, так это то, что посредством этого может быть представлена только *видимость* вещи, ибо только в этой мере указанные части относятся к трансцендент(аль)ной перспективе. Однако при этом предположении мы не делаем никакого различия между пустой и реальной видимостью, потому что обе могут быть обозначены, подобно тому как не обращают внимания на это различие оптическая перспектива и живопись. И художник красочно рисует каждую игру способности воображения, видение, воображаемые картины и т.д. там, где этого требует намерение,

а поэт из такого же материала берет свои картины там, где он может их использовать.

Перевод с немецкого К.А. Волковой  
под ред. А.Н. Круглова

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Понятие “Grundwissenschaft” (основная наука) обозначало в XVIII в. чаще всего онтологию. См., например: *Wolff Chr.* Des weyland Reichs-Freyherrn von Wolff übrige theils noch gefundene kleine Schriften. Halle, 1755, S. 630. ND: *Wolff Chr.* Gesammelte Werke / Hrsg. und Bearbeitet von J. Ecole u.a. Abt. I, Bd. 22. Hildesheim, 1983; *Baumgarten A.G.* Metaphysica. Halle, 1757. P. 24, § 4. ND: Kant’s Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlichen Preußischen Akademie, der Wissenschaften. Bd. XVII. Berlin, 1926; *Eschenbach J.Chr.* Logic oder Denkungswissenschaft. Rostock, 1756. S. 34, § 22; *Reimarus H.S.* Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntniß der Wahrheit, aus zweoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. Hamburg, 1756. S. 10, § 10. München, 1979.
- <sup>2</sup> Поскольку для Ламберта отсутствует отличие между трансцендентным и трансцендентальным, его немецкий вариант “transcendent” во избежание интерпретаций в смысле противоположного имманентному, выходящего за границы решено переводить как трансцендент(аль)ное.
- <sup>3</sup> О связи и некоторых различиях понятия вещи (Ding) с понятием дела, положения дел (Sache) и их корреляциях с латинскими терминами “res” и “ens” у Ламберта см.: *Hinske N.* Ding und Sache in Johann Heinrich Lamberts Neuem Organon // Res. III° Colloquio Internazionale. Roma, 7–9 gennaio 1980 // Atti a cura di Marta Fattori e Massimo Luigi Bianchi. Roma, 1982. P. 311.
- <sup>4</sup> Хотя Ламберт не всегда строго проводит различие между рассудком и разумом, в целом он находится в рамках логической традиции XVIII в., согласно которой рассудок есть (низшая) способность судить, а разум – (высшая) способность умозаключать.

## УЧЕНИЕ О МОРАЛЬНОЙ ОБЯЗАННОСТИ РИЧАРДА ПРАЙСА

*О.В. Артемьева*

Ричард Прайс вошел в историю этики главным образом как последовательный интеллектуалист, теоретические усилия которого были сконцентрированы на построении и обосновании концепции моральной эпистемологии. Однако исследование вопросов морального познания для Прайса было способом осмысления своеобразия морали и ее осуществления в реальном опыте людей. В решении данной проблемы именно учение о моральной обязанности занимает центральное место: оно в существенных чертах определяет тот образ морали, который выстраивает Прайс. Анализу этого учения и посвящена данная статья. Но сначала несколько слов о личности Прайса.

## О РИЧАРДЕ ПРАЙСЕ

Творчество Ричарда Прайса (23.02.1723–19.04.1791) у нас мало известно, да и в западной этике о нем знает лишь узкий круг специалистов. Между тем он был знаменит в интеллектуальных и политических кругах своего времени, впоследствии же оказался незаслуженно, как считают исследователи его творчества, преданным забвению<sup>1</sup>. Он был британским философом, теологом, лидером диссентеров, политическим мыслителем и деятелем, отстаивавшим радикальные либеральные взгляды как в вопросах религии (идеи религиозной терпимости и свободу вероисповедания), так и в вопросах общественного устройства (идеи естественных прав и свобод человека<sup>2</sup>). Сочинения Прайса в 10 томах были изданы его племянником У. Морганом в 1815–1816 гг. Среди философских произведений Прайса наиболее значимыми являются “Свободная дискуссия по проблемам материализма и философской необходимости в переписке д-ра Прайса и д-ра Пристли” (1778) (“A Free Discussion of the Doctrines of Materialism and Philosophical Necessity in a Correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley”), а также сочинение, написанное как полемичный ответ на эссе Д. Юма “О чудесах”, – “О значимости христианства, природе исторического свидетельства и чудесах” (1767) (Four Dissertations. Dissertation IV. “The Importance of Christianity, the Nature of Historical Evidence, and Miracles”)<sup>3</sup>. За последнюю работу он получил степень доктора теологии (D.D.) Абердинского университета. Прайс горячо поддержал Американскую и Французскую революции. За целый ряд работ, посвященных Американской революции, в 1781 г. Корпорация Йельского университета (США) присудила Прайсу степень доктора канонического и гражданского права (LL.D)<sup>4</sup>, в следующем году Прайс стал членом Американской академии искусств и наук, а в 1785 г. стал членом Американского философского общества. Прайсу предлагали принять американское гражданство, от которого он отказался.

---

<sup>1</sup> У.Д. Хадсон писал: “Хотя Прайс не так хорошо известен, как некоторые из его современников, но он был лучшим философом, чем большинство из них” (см. *Hudson W.D. Reason and Right: A Critical Examination of Price’s Moral Philosophy*. London and Basingstoke: Macmillan Press, 1970. P. XII).

<sup>2</sup> Одна из работ, посвященных Прайсу, так и называлась “Ричард Прайс. Философ и апостол свободы” (см.: *Thomas R. Richard Price, Philosopher and Apostle of Liberty*. Oxford: Clarendon Press, 1924).

<sup>3</sup> См. об этом, в частности: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom: The Influence of Richard Price on Eighteenth Century Thought*. Lexington: Univ. of Kentucky Press, 1952. P. 34–36.

<sup>4</sup> Вместе с Прайсом эту степень получил Джордж Вашингтон (см.: *Cone C.B. Torchbearer of Freedom*. P. 104).

Его проповедь “О любви к нашей стране”<sup>5</sup>, прочитанная 4 ноября 1789 г. в 101-ю годовщину Славной революции, спровоцировала резкую отповедь Э. Бёрка “Размышления о революции во Франции”, которая получила гораздо большую известность, нежели проповедь Прайса. Помимо философских, теологических и политических проблем, он занимался проблемами финансов и страхования. За работу в этой области в 1765 г. он был избран членом Королевского общества. В круг друзей и близких знакомых Прайса входили Бенджамин Франклин, Джозеф Пристли, Мэри Уоллстонкрафт, Давид Юм, граф Шелбурн (Вильям Пети Фицморис), он вел философскую переписку с Томасом Ридом. В современном списке “100 героев Уэльса” (100 Arwyr Cymru) он занимает 39 место, его характеризуют, в частности, как “первого гражданина мира”<sup>6</sup>.

Интерес к моральной философии Прайса возродился лишь в начале XX в. в аналитической этике, сторонники которой увидели в нем своего непосредственного предшественника, в частности, считается, что именно Прайс предвосхитил открытие Дж. Э. Муром “натуралистической ошибки”. Однако анализ морального языка, логики морального мышления, которым Прайс уделял внимание, для него был лишь средством прояснения сущности морали, ее своеобразия как целостного явления. В этом смысле содержание его моральной философии гораздо глубже и богаче, чем содержание аналитической этики, а его теоретические задачи гораздо более амбициозны.

В моральной философии Прайс получил известность благодаря своему раннему произведению “Обозрение основных вопросов морали, в особенности тех, которые отражают происхождение наших идей добродетели, ее природу, отношение к Божеству, обязанность, содержание и санкции”<sup>7</sup>. Первое издание вышло в 1758 г. под названием “Обозрение основных вопросов и трудностей морали”, с небольшими авторскими изменениями оно было переиздано в 1769 и 1787 гг. Последнее издание, помимо “Трактата о моральном добре и зле”, включало приложение “Рассуждение о бытии и атрибутах Божества” и достаточно пространные

---

<sup>5</sup> См.: *Price R. A Discourse of the Love to Our Country // Political Sermons of the American Founding Era: 1730–1805. 2 vols / Foreword by Ellis Sandoz (2nd ed. Indianapolis: Liberty Fund, 1998).* <http://oll.libertyfund.org/Home3/HTML.php?recordID=0765>.

<sup>6</sup> См.: 100 Welsh Heroes: 39. Dr. Richard Price: <http://www.100welshheroes.com/en/biography/drrichardprice>.

<sup>7</sup> *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals, Particularly Those reflecting the Origin of Our Ideas of Virtue, Its Nature, Relation to the Deity, Obligation, Subject-Matter, and Sanctions / Ed. by D.D. Raphael. Oxford: Clarendon Press, 1948.*

пояснения к тексту “Трактата”. В круг непосредственных идейных источников философии Прайса входили учения Платона, Р. Кадворта, Дж. Батлера, С. Кларка. Заметное влияние на этику Прайса оказала философия стоиков.

## ПОНЯТИЕ МОРАЛИ

В “Обозрении” Прайс отстаивал интеллектуалистское понимание морали, которое противопоставлял прежде всего сентиментализму Ф. Хатчесона<sup>8</sup>, согласно которому мораль представляла собой сферу идей особого рода и воспринималась с помощью особой способности – морального чувства (*moral sense*). Смысл интеллектуалистской позиции Прайса состоит в убеждении, что мораль основана не на чувстве, пусть даже особом – моральном, а на истине и на разуме, и необходимым условием моральности человека является интеллектуально-интуитивное познание морали, осуществляемое в понятиях<sup>9</sup>.

Полемика Прайса с Хатчесоном имеет особое значение с точки зрения анализа формирования философского понятия морали в истории этики. Впервые мораль как целостный феномен становится предметом специального философского интереса лишь в XVII–XVIII вв. – в трудах кембриджских платоников Г. Мора, Р. Кадворта<sup>10</sup>, идеи которых получили впоследствии развитие как в этическом сентиментализме (Э.Э.К. Шефтсбери, Дж. Батлер, Д. Юм), так и этическом интеллектуализме (С. Кларк, У. Уолластон, Г. Бернет, Дж. Бэлгай)<sup>11</sup>. Именно в оппозиции сентиментализма и интеллектуализма, наиболее последовательные и развитые версии

---

<sup>8</sup> Об этическом сентиментализме подробнее см.: *Апресян Р.Г.* Этический сентиментализм // История этических учений / Под ред. А.А. Гусейнова. [Разд. 6. Гл. III, § 3]. М.: Гардарики, 2003. С. 611–628; *Он же.* Сентиментализм этический // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 431–432; *Он же.* Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм). М.: МГУ, 1986.

<sup>9</sup> Подробнее об интеллектуализме в этике см.: *Артемова О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // Этическая мысль. Вып. 2. М.: Институт философии РАН, 2001. С. 132–150; *Она же.* Интеллектуализм этический // Этика: Энцикл. словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 173–175.

<sup>10</sup> Об этике кембриджских платоников см.: *Она же.* Кембриджские платоники // Там же. С. 211–212.

<sup>11</sup> См.: *Апресян Р.Г.* От “дружбы” и “любви” – к морали: об одном сюжете в истории идей // Этическая мысль. Вып. 1. М.: Институт философии РАН, 2000. С. 183–184; *Он же.* Мораль // Этика: Энциклопедический словарь. С. 279–280; *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Истор.-крит. очерк // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия: Избр. труды. М.: Гардарики, 2002. С. 60–62.



которых представлены Хатчесоном и Прайсом, формировалось понимание морали как специфического феномена и были выделены все те ключевые характеристики морали, которые чуть позже Кант представил в виде своей целостной морально-философской концепции, явившейся, как известно, кульминацией в процессе формирования новоевропейского понятия морали.

При том что и Хатчесон, и Прайс развивали полемичные относительно друг друга учения, оба, продолжая и формируя традиции новоевропейского практически-философского мышления, стремились отделить мораль как от стихийных факторов поведения (страстей, склонностей, привычек, предрассудков и т.п.), так и от культурных факторов (религии, общественных законов, политики, воспитания, традиций и т.п.), они были удивительно близки в понимании ключевых особенностей морали, а именно – ее автономности, абсолютности и универсальности. Многие исследователи совершенно справедливо замечали, что спор, завязавшийся между ними, был всего лишь о словах и что характеристики разума – основы морали в трактовке Прайса – очень близки характеристикам морального чувства – основы морали в трактовке Хатчесона<sup>12</sup>. Вместе с тем в сентиментализме Хатчесона и в интеллектуализме Прайса вырисовываются разные образы автономной, абсолютной и универсальной морали. Связывая мораль с моральным чувством, Хатчесон указывал на своеобразии морали, которое выражается, с одной стороны, в специфичности морального знания как знания непременно эмоционально окрашенного, к которому не способно “холодное безжизненное понимание”, а с другой – в том, что мораль проявляется через особые благожелательные мотивы<sup>13</sup>. Прайс же, связывая мораль с разумом, указывал на своеобразии морали, которое в рамках его концепции выражается, с одной стороны, в специфичности морального знания как знания, обладающего императивным характером, а с другой – в том, что мораль проявляется не столько через мотивы, сколько через неукоснительное исполнение требований морального закона – через исполнение обязанности.

Прайс, характеризуя Хатчесона, как “выдающегося автора”, вполне отдавал себе отчет в том, что их представления о ключевых особенностях морали фактически идентичны. Однако он считал, что на основе выведения морали из морального чувства

---

<sup>12</sup> См., например: *Hudson W.D. Reason and Right*. P. 2–3; Р.Г. Апресян показывает, что в сентименталистской трактовке моральное чувство “освящено разумом”. В ходе полемики Хатчесона с интеллектуалистами “рационалистические характеристики морального чувства явно усиливаются” (*Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени*. С. 20–21).

<sup>13</sup> См.: *Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени*. С. 33.

невозможно обосновать ее независимость и абсолютность. Именно поэтому Прайс видел в Хатчесоне своего главного оппонента. Во Введении к “Обозрению основных вопросов морали” Прайс пишет, что его “главный замысел состоял в возведении обязанностей добродетели к истине и природе вещей и затем к Божеству”<sup>14</sup>.

Критикуя позицию Хатчесона, Прайс приближается в своем понимании логики морали к кантовскому пониманию. Многие исследователи отмечают близость концепций морали Прайса и Канта, а Г. Рэшдэлл даже считает, что Прайс гораздо определеннее выразил суть кантианского понимания морали, нежели сам Кант<sup>15</sup>. С такой оценкой едва ли возможно согласиться, хотя Прайс действительно предварил этику Канта в целом ряде ключевых положений. В этике Прайса обнаруживаются не одно, а по крайней мере три понимания морали: а) как сферы идей особого рода; б) как природы вещей и закона существования универсума; в) и как закона, обращенного к человеку.

Убежденность в абсолютности морали является скорее предпосылкой рассуждений Прайса, нежели выводом из них. Вполне в духе новоевропейской этики он считал, что приобщение к морали осуществляется через познание, или восприятие моральных идей. Подтверждение абсолютности морали в его представлении состоит в демонстрации того, что ключевые идеи морально правильного и неправильного (*moral right and wrong*) выражают природу вещей и могут восприниматься только посредством разума. Фундаментальный вопрос этики Прайс сформулировал как дилемму разума и чувства: если признать, что человек способен к познанию моральных идей правильного и неправильного, то необходимо решить, обозначают ли эти идеи саму сущность действий или всего лишь чувства, возникающие в отношении них.

---

<sup>14</sup> *Price R. Introduction // Price R. Op. cit. P. 11.*

<sup>15</sup> Г. Рэшдэлл писал о Прайсе: «Его “Обозрение основных вопросов и трудностей морали” я считаю лучшей опубликованной работой по этике вплоть до самого недавнего времени. Оно содержит суть кантианской доктрины без путаницы, внесенной Кантом» (*Rashdall H. The Theory of Good and Evil: A Treatise on Moral Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1907. P. 80*). Близость прайсовского понимания морали кантианскому также подчеркивает и автор предисловия к современному изданию “Обозрения” – Д.Д. Рафаэл, указывая на то, что этический подход Прайса является “типично деонтологическим, или кантианским” (см.: *Rafael D.D. Editor's Introduction // Price R. Op. cit. P. IX*). Рафаэл считает, что именно Прайс был первооткрывателем этого подхода в новоевропейской этике. Он также обращает внимание на то, что большинство “открытий” аналитической этики первой половины XX в. (он упоминает концепции Дж. Э. Мура, Г. Причарда, Д. Росса и Э. Кэррита) уже были осознаны 35-летним Прайсом и артикулированы им в “Обозрении” (см.: *Ibid*).

Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, объектом которого является истина, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда “мораль так же неизменна, как и *вся истина*”, если последнее – тогда мораль производна от “различного устройства *чувств* существ, она им *кажется*”<sup>16</sup>. Исходя из этого, свое исследование в “Обзрении” Прайс предваряет четкой формулировкой собственной позиции: “Какая наша способность воспринимает различия *правильного и неправильного*? Мой ответ: **Понимание** (understanding)”<sup>17</sup>.

Следует отметить, что ни Хатчесон, ни его предшественники не считали, что мораль производна от “различного устройства *чувств*” человека, что она субъективна. Концепция морального чувства, напротив, исключала возможности подобного толкования. Например, Хатчесон отделил моральное чувство от всех других чувств, к тому же он подчеркивал его изначальность: моральное чувство в его трактовке отлично от выгоды и интереса, себялюбия, его нельзя подкупить, оно не возбуждается похвалой и т.д.<sup>18</sup> По существу моральное чувство в концепции Хатчесона выступало в роли особого морального разума. Прайс это понимал. Однако, не принимая во внимание, что Хатчесон, как и его предшественники, был дейстом в понимании природы морального чувства, он считал, что логика сентиментализма, связавшего мораль с природой человека, неизбежно ведет к субъективизации морали. Признание объективности морали, по его убеждению, требует признания ее рациональной природы. При этом рациональность морали в интерпретации Прайса вытекает из представления о ее объективности.

Рациональная природа морали в представлении Прайса выражалась в тождественности морали и необходимой истины (necessary truth): “Истина и мораль должны выстоять или пасть вместе”<sup>19</sup>. Понятие необходимой истины Прайс интерпретировал как собственно бытие, безусловное условие всего существующего, как абсолюта. Необходимая истина – это сам принцип существования универсума, обеспечивающий его единство и осмысленность. Необходимая истина божественна по своей природе, но допустимо также утверждать, что она сама конституирует природу Божества. Благодаря приобщенности к необходимой истине каж-

---

<sup>16</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 16.

<sup>17</sup> Ibid. P. 17.

<sup>18</sup> См., напр.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 131, 135, 137–144.

<sup>19</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 85.

дая вещь имеет неизменную сущность. В понятии необходимой истины Прайса термин “необходимая” имеет особый смысл, а именно – необходимость для него означает индетерминированность извне, самодостаточность и абсолютную полноту<sup>20</sup>. Необходимая истина в трактовке Прайса содержит все идеи. Различение идей в сознании людей он объяснял невозможностью для конечного разума охватить единство бесконечной истины. Следуя Платону, Прайс утверждает, что в действительности необходимая истина проста, или неделима, она едина и единственна для всех: “Бесконечная истина предполагает и допускает одну бесконечную сущность как ее *substratum* и только одну. Будь их больше, они не были бы *необходимыми*. Особенности истины, созерцаемые в одно и то же время многими умами, с этой точки зрения отличаются не более, чем минута в одном месте отличается от минуты в другом месте, или чем отличается солнце из-за того, что одновременно обозревается мириадами глаз”<sup>21</sup>.

Тождественная с необходимой истиной мораль в концепции Прайса наделяется теми же, что и необходимая истина, характеристиками: она абсолютна, безусловна, самодостаточна, в свернутом виде содержит все моральные идеи (правильного и неправильного, обязанности, долга, справедливости, добродетелей и т.д.), которые “...восходят к одной общей идее и должны быть рассмотрены как всего лишь различные проявления, видоизменения первичного, всеуправляющего закона...”<sup>22</sup>. Поэтому мораль не только едина, но и единственна для всех.

Если мораль имеет рациональную природу, то и познание морали должно осуществляться с помощью рациональной способности, а не морального чувства. Своеобразие морали как абсолютной реальности в концепции Прайса определяет ключевую особенность морального познания – *интуитивность*. Мораль, согласно Прайсу, открывается нам через понимание (*understanding*) (по выражению Платона, через интуицию истины) – “способность непосредственного восприятия, которая дает начало новым идеям”<sup>23</sup>. Прайс отличал понимание от рассуждения как дискурсивной способности и считал его высшей разумной способностью. Он подчеркивал, что понимание как интуитивная способность отличается от рассуждения (*reasoning*), или дедукции (*deduction*), и их недопустимо смешивать<sup>24</sup>. Восприятие всех само-

<sup>20</sup> См.: Price R. A Dissertation on the Being and Attributes of the Deity // Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 287–289.

<sup>21</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 89.

<sup>22</sup> Ibid. P. 165.

<sup>23</sup> Ibid. P. 41.

<sup>24</sup> См.: Ibid. P. 40.

очевидных истин, в том числе и моральных идей, с его точки зрения, может осуществляться исключительно посредством интеллектуальной интуиции, “без использования какого-либо процесса рассуждения”<sup>25</sup>. Сентименталистская критика интеллектуализма во многом была обусловлена узким пониманием разума как рассудка, который в сфере познания оперирует данными, полученными при помощи чувств, и сам по себе не способен быть источником новых идей, а в сфере поведения ориентирует на достижение наибольшей личной выгоды. Связывая мораль с моральным чувством, сентименталисты подчеркивали интуитивность морального познания и бескорыстность моральных побуждений. Интуитивный характер морального познания и в сентименталистской, и в интеллектуалистской концепциях служил формой обоснования изначальности морали, ее невыводимости из неморальной реальности, или несводимости к неморальной реальности. Мораль в представлении и тех и других не зависит от воли Бога, от действующих в обществе законов, от традиций, от воспитания и образования. Поэтому человек не должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен доверять своему моральному чувству (сентиментализм) или следовать собственному разуму-пониманию (интеллектуализм). Для Прайса было важно подчеркнуть, что мораль также не зависит и от человеческой природы. Лишая природу морали антропологического контекста, он связал ее с природой вещей.

Представление о морали как о сфере идей, выражающих саму природу вещей, в этике Прайса внутренне связано с пониманием морали как принципа существования универсума. Соединенная с необходимой истиной мораль предстает в виде закона мироздания: “Это *первый* и *высший* закон, которому все другие законы обязаны своей силой, от которого они зависят и единственно благодаря которому они могут иметь обязывающую силу. Это *универсальный ЗАКОН*. Он управляет всем творением: люди и все рациональные существа живут в подчинении ему. Это источник и принцип (guide) всех действий самого Божества, на нем основаны его трон и правление. Это *неизменный* и *не допускающий исключения ЗАКОН*. {...} Он не имеет начала. Он никогда не был создан или введен в действие. Он первичен по отношению ко всем вещам. Он сам в себе содержит свое начало и обоснование, всегда сохраняет свою действенность и мощь неизменными. Он современник вечности, настолько же неизменен, как необходимая, бессмертная истина, настолько же независим, как существо-

---

<sup>25</sup> Ibid. P. 98.

вание Бога, и настолько же священен и величественен, как его природа и совершенства. *Власть* (*authority*), которой он обладает, присуща ему по природе, она непроеизводна и абсолютна. (...) В действительности очевидно, что не существует, строго говоря, никакой другой власти – ничего, что могло бы требовать нашего подчинения, или что должно *руководить* и *управлять* небом и землей”<sup>26</sup>.

От унаследованного от стоиков понимания морали как универсального закона Прайс переходит к пониманию морали как императива – закона, адресованного каждому человеку и всякому рациональному существу вообще: она “не просто *управляет*, но и *обязывает* всех в той мере, в какой воспринимается”<sup>27</sup>.

Все три понимания морали Прайса оказываются взаимосвязанными: осуществление морали невозможно без ее познания, а характеристики морального, познания определяются спецификой объекта – универсальным законом, или принципом существования мира, который к тому же обладает обязывающей силой. Знание морали оказывается не просто непосредственным, интеллектуально-интуитивным, но и императивным: “Понимать, или знать, как правильно действовать, и есть само понятие указания (*direction*) действовать”<sup>28</sup>. Концепция морали Прайса находит свое продолжение в его учении о моральной обязанности и определяет ключевые особенности последней.

## ПРИРОДА МОРАЛЬНОЙ ОБЯЗАННОСТИ

Анализу моральной обязанности Прайс посвящает шестую главу “Трактата”, которая называется “О пригодности, моральной обязанности и различных формах выражения, которые были использованы различными авторами при объяснении морали” (“Of Fitness, and Moral Obligation, and various Forms of Expression, which have been used by different Writers in explaining Morality”).

В объяснении моральной обязанности Прайса можно выделить несколько аспектов. Один можно обозначить как эпистемологический. Он связан с пониманием морали как сферы идей особого рода, или, точнее сказать, – как идеи особого рода. Поскольку мораль обладает абсолютной полнотой и самодостаточностью, а помимо этого является единой и простой идеей, то все моральные идеи, к различению которых склонен несовершен-

---

<sup>26</sup> Ibid. P. 109–110.

<sup>27</sup> Ibid. P. 108.

<sup>28</sup> Ibid.

ный человеческих разум, по существу выражают одно и то же, они “с необходимостью охватывают одна другую”: “обязанность совершить действие и правильность действия несомненно совпадают, они идентичны – настолько, что мы не можем сформировать понятие одного, не используя другого”<sup>29</sup>. Мораль содержит идею моральной обязанности в себе в качестве конституирующей части и именно поэтому она является источником обязанности: “Добродетель как *таковая* обладает реальной обязывающей властью... обязанность включена в саму ее природу”<sup>30</sup>. Поэтому сам вопрос о том, что заставляет нас действовать согласно добродетели, и ответ на него, не могут не принять форму тавтологии: “Спрашивать, почему мы *обязаны* осуществлять добродетель, воздерживаться от всего того, что порочно, или совершать то, что является справедливым, то же самое, что и спрашивать, почему мы *обязаны* делать то, что мы *обязаны* делать”<sup>31</sup>. Прайс считает данный вопрос абсурдным, однако не так уж он и абсурден. Тавтология в данном случае выражает саму логику морального сознания, для которого апелляция к неморальным факторам при обосновании поступков, оценок и проч. означает утрату собственно морального измерения, ибо для морального сознания моральные ценности как таковые выступают в качестве последнего, или конечного, основания.

Интересно, что Прайс стремится очертить семантическое пространство своих рассуждений о моральной обязанности, обращаясь к античной традиции, и называет понятия, по значению близкие к его интерпретации значения моральной обязанности. В сноске он замечает, что значение термина “обязательный” совпадает со значением терминов “oportet”, “debitum” – в латинском, и “δεῖ”, “δέον” “ἔστι”, “θεμιτόν”, “καθήκον”, “δίκαιον” – в греческом<sup>32</sup>. В данный перечень Прайс не включил термин “officium”, которым Цицерон перевел стоическое понятие “καθήκον”, хотя в понимании моральной обязанности он близок Цицерону, к авторитету которого в ряде случаев апеллирует. Прайс разделял положение Цицерона о том, что только высшее благо, неотъемлемой частью которого является добродетель, обладает обязывающей силой. По убеждению Цицерона, те философы (прежде всего Аристипп, Эпикур, Карнеад и Иероним), которые, так или иначе, измеряют высшее благо не нравственной красотой, а выгодами, тем самым “уничтожают всякое понятие об обязанно-

---

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibid. P. 105.

<sup>31</sup> Ibid. P. 110.

<sup>32</sup> См.: Ibid. P. 105 n.

сти”, поскольку при таком понимании блага невозможно “...служить ни дружбе, ни справедливости, ни щедрости” (Cic. De Off. I, 5)<sup>33</sup>. Как и Цицерон, будучи активным политическим деятелем, Прайс был убежден в принадлежности повседневных, обусловленных разнообразными жизненными контекстами, или средних в терминологии Цицерона, обязанностей сфере морали. Если уже для мыслителей Средней Стои, в отличие от древних стоиков, средние обязанности не считались абсолютно безразличными с точки зрения разделения блага и зла, то именно в контексте философии Цицерона они стали морально значимыми (Cic. Off. I, 5) и определялись высшим благом как конечной целью<sup>34</sup>. И все же остается вопрос о том, почему же Прайс не включил термин “officium” в перечень терминов, аналогичных по значению понятию моральной обязанности. Скорее всего отсутствие в нем термина “officium” объясняется тем, что Прайс несколько иначе, чем Цицерон, видел свою задачу объяснения моральной обязанности. Для Цицерона было важно утвердить социальные обязанности в их этическом статусе, т.е. оправдать их и возвысить. Слово “officium”, которым воспользовался Цицерон для перевода греческого “καθήκον”, в Риме употреблялось в обыденных контекстах<sup>35</sup>. Для Прайса же было важно выявить природу и своеобразие моральной обязанности в чистом виде, т.е. подчеркнуть ее связь с необходимой истиной, с моральным законом, тем самым указав на недопустимость ее выведения из требований разного рода авторитетов. Не авторитеты обязывают, а исключительно моральный закон, доступный непосредственному восприятию каждого человека.

Прайс настаивает на том, что все попытки определения моральной обязанности посредством других понятий, таких как “действие в соответствии с природой вещей”, “согласие и несогласие, соответствие и несоответствие между действиями и отношениями” и др., в том числе предпринимаемых его интеллектуа-

---

<sup>33</sup> Цит. по: Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / Пер. В.О. Горенштейна. М.: Наука, 1993. С. 58–156.

<sup>34</sup> Исследователи философского наследия Цицерона объясняют его повышенный этический интерес к обязанностям повседневной жизни во всех ее многообразных проявлениях тем, что философия, с его точки зрения, должна была реализоваться в политике, и для него важно было исследовать обязанности не столько человека вообще, сколько римского гражданина (См., напр.: Утченко С.Л. Трактат Цицерона “Об обязанностях” и образ идеального гражданина // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. С. 167, 169; Григнер Н.П. Римский профиль греческой философии // Цицерон. О пределах добра и зла: Парадоксы стоиков / Пер. Н.А. Федорова. М.: РГГУ. 2000. С. 20).

<sup>35</sup> См. об этом: Утченко С.Л. Указ. соч. С. 169.



листскими предшественниками, – бессмысленны. Например, Прайс указывает, что из определения Уолластона добра и зла как выражения и отрицания истины (*signifying and denying truth*) добро и зло ускользают. Он обращает внимание на своеобразие моральных понятий по сравнению с гносеологическими – на то, что “зло неблагодарности и жестокости не то же самое, что отрицание истины и утверждение лжи”<sup>36</sup>. Определения подобные определению Уолластона оставляют человека без критериев блага и зла, которыми бы он мог руководствоваться при совершении поступков. Все сходные выражения, подчеркивает Прайс, “лишь другие фразы для правильного и неправильного и желательно, чтобы те, кто употребляют их... избегали двусмысленности и путаницы, возникающих из отрицания непосредственного восприятия морали...; и из попыток давать определения словам, которые не допускают определений”<sup>37</sup>. Единственную пользу данных определений Прайс видит в том, что они подтверждают, что “мораль основана на истине и разуме; или что она в равной степени необходима и неизменна и воспринимается посредством той же способности, что и естественные соотношения и сущностные различия вещей”<sup>38</sup>.

Прайс осознавал, что отождествление понятий правильности и обязанности, на котором он настаивал, может вызвать возражение, которое касается обязательности сверхдолжных действий. Такие действия, как, например, воздаяние добром за зло, различные проявления благожелательности, жертвенность нельзя не считать правильными; именно эти действия вызывают уважение и восхищение и, тем не менее, их не предписывают совершать в качестве обязательных. Означает ли это, что отождествление понятий правильности и обязанности неправомерно? Для Прайса отрицательный ответ на данный вопрос очевиден. В его объяснении особенно интересны следующие два момента. Во-первых, он проводит различие между общим принципом, определяющим обязанность, и конкретным действием, в котором этот общий принцип воплощается. В общем принципе понятия правильности и обязанности взаимно предполагают друг друга. Любой моральный принцип универсален и обязателен для осуществления каждым человеком. Например, принцип благожелательности от каждого требует содействовать достижению блага ближнего, проявлять о нем заботу, игнорирование обязанности благожелательности является признаком порочности. Однако то

---

<sup>36</sup> *Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 126.*

<sup>37</sup> *Ibid. P. 125.*

<sup>38</sup> *Ibid. P. 128.*

же самое нельзя сказать о конкретных действиях конкретных людей по отношению к конкретным людям в конкретных обстоятельствах. Благожелательные действия могут быть самыми разнообразными и нельзя указать на какое-то одно конкретное правильное благожелательное действие и вменить его совершение в обязанность для всех. Способ осуществления того или иного общего морального принципа – предмет решения каждого человека, он зависит от способностей и возможностей этого человека, от тех обстоятельств, в которых он находится, и даже от того состояния, в котором пребывает мир. Прайс подчеркивает, что человека делает добродетельным не количество принесенного другим блага, не результат поступка, а его мотив – уважение к добродетели и к правильному<sup>39</sup>, которое и определяет его поступки. В человеке, совершающем сверхдолжные действия, восхищает именно его уважение к правильному, которое проявляется, в частности, в том, что он предпочитает сделать большее, а не меньшее, из того, чего от него требует добродетель. Во-вторых, взаимозависимость понятий правильности и обязанности проявляется в том, что если человек воспринимает некоторое действие как неправильное, его непреложная обязанность состоит в том, чтобы такое действие не совершать. Даже если допустить, замечает Прайс, что есть такие ситуации, в которых объем понятия правильного превышает объем понятия обязанности, то в отношении понятия неправильного такое невозможно<sup>40</sup>.

Эпистемологический аспект объяснения моральной обязанности находит свое логическое продолжение в этическом. В философии Прайса он связан с демонстрацией невозможности ее выведения из неморальной реальности, прежде всего из воли Бога или государственного законодателя, из позитивных законов и договоров без разрушения самой морали. Критика Прайса направлена здесь на интерпретации моральной обязанности Т. Гоббсом, Р. Камберлендом, Дж. Локком и У. Пэли. Прайс убежден, что любые попытки такого рода дедукций оказываются скрытой формой утверждения себялюбия как ориентации на реализацию исключительно личного интереса в качестве единственно возможного источника действий. Неизбежным следствием этих попыток оказывается признание того, что «...слова “правильное” и “справедливое” не означают никаких определенных характери-

---

<sup>39</sup> См.: Ibid. P. 123. Ниже Прайс конкретно и совсем по-кантовски формулирует определение добродетельного агента. Он пишет, что “агента можно справедливо назвать добродетельным, если только он действует из сознания морали (rectitude) и отношения к ней как к своему правилу и цели” (Ibid. P. 184).

<sup>40</sup> См.: Ibid. P. 120.

стик действия, а означают всего лишь предмет *повеления* или *приказа* или то, что способствует достижению личной выгоды, какой бы она ни была; так что любая вещь может быть и правильной, и неправильной, морально доброй и злой одновременно и в любых обстоятельствах, поскольку она может приказываться или запрещаться различными законами и волями; и самые пагубные последствия станут справедливыми, пригодными для совершения любым, если в результате он сможет извлечь для себя из этого хотя бы малейшую степень очевидной выгоды или удовольствия»<sup>41</sup>. Прайс далек от утверждения о том, что все авторы, которые выводят моральную обязанность из воли Бога или законодателя, позитивных законов и договоров, обычаев и т.п., намеренно разрушают мораль. Некоторые, с его точки зрения, признают морально значимым то, из чего пытаются вывести моральную обязанность, тем самым ничего не добавляют к ее объяснению, другие же просто не отдают себе отчета в том, что логика их мысли ведет к разрушительным для морали последствиям<sup>42</sup>.

Примечательно, что попытки вывести моральную обязанность из воли Божества Прайс ставит в ряд разрушительных для морали объяснений. С его точки зрения, такие попытки в конечном итоге основаны на предположении о том, что власть обязывать сводится к применению наград и наказаний. Таким образом, получается, что исполнение обязанности мотивировано стремлением по крайней мере избежать наказания, а тогда “порок в собственном смысле слова является ничем иным, как *неблагоразумием*; ...ничто не является правильным или неправильным, справедливым или несправедливым, все это определяется лишь той мерой, в какой затрагивается личный интерес”<sup>43</sup>.

Этот ход мысли Прайса особенно интересен в перспективе современной критически настроенной по отношению к новоевропейскому образу философствования этики. В 1958 г. была опубликована ставшая знаменитой статья Г.Э. Энском “Современная моральная философия”<sup>44</sup>. В этой статье Энском выступи-

---

<sup>41</sup> Ibid. P. 106.

<sup>42</sup> Например, Прайс был убежден, что если бы Локк, “этот великий человек”, отдавал себе отчет в тех следствиях, которые неизбежно вытекают из его представления о моральной обязанности как производной от божественных, гражданских законов, а также из законов общественного мнения или доброго имени, то он “несомненно возненавидел бы такие следствия” (*Price R. Treatise on Moral Good and Evil. P. 43*).

<sup>43</sup> Ibid. P. 106.

<sup>44</sup> См. *Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy // Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. XXXIII, N 124. P. 1–19*. Данная статья представляет собой текст выступления Энском на заседании Общества Вольтера в Оксфорде.

ла против современной английской этики, которая, с ее точки зрения, доводит до логического конца тенденции новоевропейской этики, выстроенной вокруг понятий долга, обязанности, правильного. Эти понятия, с точки зрения Энского, возникли в рамках этики божественного закона, которая наполнила их содержанием и обеспечила значением. Содержание данных понятий определялось требованиями, исходящими от божественного законодателя и подкрепленными его авторитетом. С утратой этого контекста в Новое время моральные понятия долга, обязанности, правильного утратили свое значение и содержание, стали формальными, сохранив лишь психологическую силу. Их употребление вне родного контекста привело к размыванию нормативно-содержательного критерия морали, и естественным результатом такого положение дел стало развитие английской этики по пути консеквенциализма, согласно которому в качестве единственного критерия могут выступать ожидаемые последствия поступков. С точки зрения Энского, непреодолимая ущербность этой позиции состоит в том, что перемещая внимание с самих действий на их последствия, консеквенциализм игнорирует сущность самого действия. В его контексте нет достойных и дурных действий самих по себе, вне их соотносительности с последствиями. Скажем, различие между трусливым и мужественным действием здесь стерто, ведь оба могут привести к полезным или вредным последствиям, и в зависимости от последствий они определяются как правильные или неправильные, обязательные для исполнения или недопустимые и т.п.

Однако, по мнению Прайса, именно попытки представить моральную обязанность производной от воли Божества, как и все другие попытки вывести моральную обязанность из чего-либо внешнего по отношению к добродетели, ведут к отрицанию того, что действия имеют неизменную сущность, что они сами по себе являются правильными и неправильными, а значит, – к утверждению того, что их моральные характеристики могут устанавливаться в зависимости от сиюминутных потребностей, склонностей, личного интереса и т.п. Вслед за Кадвортом, Прайс разделяет понятия природы Божества и его воли. Его природа тождественна моральному закону, который первичен по отношению к воле и определяет ее, он является законом воли Божества, и “...никакая воля не может сделать *ничего* добрым и обязательным, что не было таковым изначально, от вечности; или какое-либо действие правильным, если оно не является таковым само по себе”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 50–51.

Убежденность в том, что лишь один моральный закон, а никак не воля Божества, обладает обязывающей силой, вопреки мнению Энском, не только не привела Прайса к утверждению о том, что лишь последствия поступка могут рассматриваться в качестве критерия морально правильного, а, напротив, послужила основанием для самой решительной критики утилитаризма как позиции, согласно которой общее благо конституирует высший принцип морального поведения. Содействие общему благу, с точки зрения Прайса, не может быть единственным критерием правильного и исчерпывающим содержанием моральной обязанности. Он выделяет шесть не сводимых друг к другу видов добродетели, или принципов морали и долга (*heads of rectitude or duty*), подчеркивая при этом, что данный список не является полным и окончательным. Среди них долг перед Богом; обязанности по отношению к самому себе; благожелательность; благодарность; правдивость и справедливость<sup>46</sup>. Кроме того, Прайс показывает, что общее благо далеко не всегда следует рассматривать в качестве морально обоснованной цели. Иногда стремление к общему благу может оказаться неправильным. Например, если обстоятельства складываются таким образом, что оно может быть достигнуто только посредством “лжи, хитрости и вероломства”, от его достижения следует отказаться. Для подтверждения своей мысли Прайс ссылается на Цицерона, который утверждал, что есть действия, которые нельзя совершать даже ради спасения отечества, а также на множество приводимых Цицероном примеров, иллюстрирующих это утверждение. И если даже по отношению к врагам нельзя пренебрегать моральными принципами для достижения общего блага, то тем более недопустимо достигать общего блага ценой страдания невинных людей. Прайс ставит под вопрос возможность определения того, “какая степень высшего блага уравновесила бы непоправимую и незаслуженную гибель одного человека; или какой перевес счастья был бы достаточен, чтобы оправдать безграничное страдание одного невинного существа”<sup>47</sup>. Кроме того, он убежден и в том, что не последствия поступков определяют их моральные качества, а исключительно намерение агента. Именно в принятии решения относительно поступка человек свободен и полностью несет ответственность за свое решение, последствия же часто оказываются не в его власти. Интересно, что само моральное действие Прайс, по существу, понимает как намерение, он подчеркивает, что под действием понимает не внешний результат, а “конечный принцип

---

<sup>46</sup> См.: Ibid. P. 138–168.

<sup>47</sup> Ibid. P. 160.

поведения, или решение (determination) разумного существа... возникающее из восприятия некоторых мотивов, оснований и направленное к некоторой цели”<sup>48</sup>.

Наконец, последний аспект объяснения моральной обязанности можно условно назвать психологическим. Речь здесь идет о моральной обязанности как о моральном мотиве. Если Хатчесон главным моральным мотивом считал спонтанную, инстинктивную благожелательность, подчеркивая тем самым бескорыстный характер моральных побуждений<sup>49</sup>, то Прайс утверждал, что моральный мотив может быть только разумным. Помимо обычных для рационалиста высказываний в адрес эмоциональных побуждений и инстинктов (моральный закон требует действовать, руководствуясь “светом, убеждением и знанием”, а инстинктивное действие совершается в темноте, под влиянием слепого повода; инстинкт влечет и осаждает, и лишь разум повелевает<sup>50</sup> и т.п.), по существу игнорирующих тот смысл, который Хатчесон вкладывал в данное понятие<sup>51</sup>, Прайс делает важные для понимания морали замечания. Во-первых, рациональный характер моральной мотивации Прайс связывает с представлением об императивности морали. Он подчеркивает, что единственным собственным моральным мотивом может быть только моральная обязанность, она *всегда* является мотивом. А “утверждать, что мы обязаны в каком-то смысле, но не на основании разума и правильного, значит сказать, что в этом смысле мы вообще не обязаны”<sup>52</sup>. Интуитивно-интеллектуальное восприятие идей правильного и неправильного в действиях порождает моральную обязанность, уклониться от исполнения которой нельзя, не нарушая морального закона, осознание моральной обязанности побуждает к совершению действия или к уклонению от него.

---

<sup>48</sup> Ibid. P. 50–51.

<sup>49</sup> “Истинной побудительной причиной” поступков, согласно Хатчесону, следует считать “некую *предопределенность нашей природы заботиться о благе других; или некий инстинкт, предшествующий всяким соображениям интереса, который влияет на нас, чтобы мы любили других*” (Хатчесон Ф. Указ. соч. С. 158).

<sup>50</sup> См.: Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 187–188.

<sup>51</sup> Следует отметить, что термин “инстинкт” в этике Хатчесона имеет особое значение, он означает изначальную ориентированность человеческой природы на достижение общего блага и личного счастья. Причем эта ориентированность отлична от природных влечений (appetites), относящихся к низшим способностям. В употреблении Хатчесона этот термин близок по значению латинскому слову “*instinctus*”, которое означало, помимо побуждения, внушения, также наитие, вдохновение. Об интерпретации понятия инстинкта в этике Хатчесона см. также: Апресян Р.Г. Из истории европейской этики Нового времени. С. 49–53.

<sup>52</sup> Price R. A Treatise on Moral Good and Evil. P. 112.

Во-вторых, утверждение рационального характера моральной мотивации в этике Прайса было определено другим, по сравнению с хатчесоновским, пониманием “чистоты” морального мотива. “Чистоту” морального мотива Прайс видел не только в том, что он не зависит от соображений выгоды, указаний любого рода авторитетов и т.п., но и в том, что он в той же мере не зависит от внутренних чувств, эмоций, инстинктов. Действия, совершенные под их влиянием, как и под влиянием внешних сил, Прайс считал обусловленными естественной необходимостью и потому внеморальными. Лишь действие, совершенное в соответствии с моральной необходимостью, т.е. мотивированное восприятием морального закона, следует считать моральным в собственном смысле слова. Человек является моральным субъектом не тогда, когда находится во власти спонтанных, пусть даже самых добрых, побуждений, а когда он сам управляет ими в соответствии со своими целями, убеждениями, принципами и проявляет себя в поступках как свободное самосознательное существо.

Во-третьих, Прайс делает акцент на такой особенности морального действия, как его преднамеренность, осознанность. Моральный поступок, по мнению Прайса, не может быть спонтанным, ему всегда предшествует намерение, или вынесение суждения, принятие решения. Если свобода и разумность являются необходимыми условиями добродетели, то именно в намерении она обретает реальность и становится действенной. Необходимость опосредования морального поступка суждением Прайс объясняет двумя основными причинами. Одна причина состоит в том, что исполнение моральной обязанности в конкретной ситуации требует понимания этой ситуации во всей ее уникальности, принятия взвешенного решения. Другая – в том, что по глубокому убеждению Прайса, все моральные мотивы недопустимо сводить к одной лишь благожелательности. Различные ситуации требуют применения в них различных, не сводимых друг к другу принципов поведения, которые к тому же нередко сталкиваются в реальной моральной практике. Поэтому осуществление моральной обязанности с необходимостью основано на суждении о том, какой именно принцип действия в данной ситуации является приоритетным.

Следует подчеркнуть, что выделение данных аспектов объяснения моральной обязанности в моральной философии Прайса достаточно условно, оно оправдано тем, что позволяет сделать акценты на специфических чертах моральной обязанности, выявленных Прайсом. В целом же для Прайса принципиально важно было показать, что моральное знание императивно, что обязывающей силой обладает только добродетель. Поэтому человек не

должен беспрекословно подчиняться идущим извне указаниям, от каких бы заслуживающих доверия авторитетов они ни исходили, а во всем должен следовать собственному разуму. Строго говоря, именно в этом, по Прайсу, и состоит моральность человека. Лишь в исполнении моральной обязанности человек осуществляет себя как самосознательное и свободное существо. Благодаря интеллектуалистской позиции в объяснении моральной обязанности Прайс предвосхитил идеи Канта о чистоте и осознанности морального мотива. Значение учения Прайса определяется и тем, что он вносит в новоевропейскую докантовскую этику, предметом которой было осмысление морали в ее уникальности, идею императивности. Тем самым его учение вписывается в традицию размышлений об обязанности, берущую начало от Цицерона и нашедшую продолжение в новоевропейской философии – в учениях Г. Гроция, С. Пуфендорфа, Ш. Монтескье и И. Канта.

## ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В “ОПЫТЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ” ДЖ. ЛОККА

*Р.Г. Апресян*

Известно, что поводом к созданию “Опыта о человеческом разумении” (1689) послужили беседы в узком интеллектуальном кружке Локка и его друзей об исходных принципах морали, права и религии<sup>1</sup>. И даже в одном из мест “Опыта...” сам Локк между делом замечает, что главной его целью было “правильное суждение о мудрости и благодати верховного властителя всех вещей, ибо познание и почитание его – главная цель всех наших мыслей, истинное занятие всех наших умов (understandings)”<sup>2</sup>. Но это между прочим, а на первой странице трактата Локк говорит именно об “исследовании происхождения, достоверности и объема человеческого познания”<sup>3</sup> как цели своего исследования. Так что “Опыт...” как таковой не только на первый взгляд представляет собой трактат, посвященный исключительно теоретико-познавательным проблемам, но и по существу является таковым. И в обычных историко-философских рассмотрении значение “Опыта...” увязывается именно с тем, что с него начинается европейская сенсуалистическая гносеология. Тем не менее обстоятельства, побудившие Локка к написанию этого произведения, не могли не сказаться на содержании самого произведения. И хотя Локк



излагает свои взгляды на мораль, лишь рассуждая о познании, правах человека или гражданском обществе, отсюда не следует, что Локк придавал моральной философии второстепенное значение. Стоит напомнить, что его ранние философские опыты, относящиеся к началу 1660-х годов, связаны именно с моральной философией; в это время, читая лекции в Оксфордском университете, он пишет несколько очерков, в которых обсуждает морально-философские проблемы<sup>4</sup>.

У Локка нет отдельного изложения морального учения. И это – следствие его особой позиции: в одном из писем середины 1690-х годов он замечает, что поскольку в Новом Завете содержится абсолютный моральный кодекс, он ничего нового сказать в этой области не может<sup>5</sup>. Но было бы неправильным считать, что у Локка нет философии морали или что его морально-философские воззрения имеют смысл лишь в контексте его общефилософской концепции, что вопросы теории морали затрагиваются им лишь между прочим, как приложение более общих гносеологических идей или как их иллюстрация.

В “Опыте...” Локк каждое философское рассмотрение доводит до этической спецификации. Так что исследователю если и предстоит реконструкция моральной философии Локка, то предметом реконструкции будут не столько сами идеи или тем более темы – они на поверхности текста (разве что не отражены в оглавлении), сколько внутренняя связь различных морально-философских “разделов” трактата и их действительная цельность.

## ЭТИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В СТРУКТУРЕ ТРАКТАТА

В “Опыте...” Локк специально обращается к этическим проблемам по крайней мере в шести случаях. В первой книге “Опыта...” Локк доказывает (I, III), что практические принципы, т.е. принципы поведения, как и идеи вообще, не являются врожденными, а приобретаются человеком на основе опыта.

Во второй книге, в целом посвященной проблемам мышления и познания, Локк трижды затрагивает этические вопросы. В главе XX Локк дает общее, т.е. этически не специфицированное, представление о добре и зле как понятиях, определяющих источник или средство удовольствия и страдания (II, XX, 1–3); по отношению к удовольствию и страданию далее раскрываются и страсти человека: любовь, ненависть, радость, печаль, надежда, страх, отчаяние, гнев. В следующей главе Локк, в продолжение рассуждения о страстях, раскрывает понятия свободы и счастья. В главе XXVIII Локк представляет мораль как особого рода от-

ношения и, развивая морально-философскую традицию Гоббса, определяет мораль посредством выделения определенной совокупности норм (законов, или правил) и установления соответствия действий этим нормам; в этом контексте Локк обосновывает понятия морального добра и зла.

В третьей книге, посвященной философии языка, моральная тематика раскрывается в рассуждении о необходимости точности в определении моральных понятий. Источник моральных идей – в самом человеке; поэтому, в отличие от идей, полученных в результате внешних впечатлений, их действительное значение может быть прояснено до конца и их убедительное обоснование (*demonstration*), подобно математическому, вполне возможно (III, XI, 15–18).

В четвертой книге, в заключительной главе “Опыта...”, Локк, воспроизведя в общем виде стоическую классификацию наук и выделив три разряда наук – физику, практику и семиотику, показывает место этики в этой классификации. Он помещает этику во второй разряд, считая, что она имеет в этой области наибольшее значение. В связи с этим дается характеристика этики как науки: она представляет собой “попытку найти такие правила и мерила человеческих действий, которые ведут к счастью, а также [найти] способы их применения. Цель здесь не чистое умозрение и не познание истины, но справедливость и соответствующее ей поведение”<sup>6</sup>. В соотнесении этой характеристики с приведенными выше замечаниями Локка относительно задач трактата становится ясным, что про-этическая мотивация Локка к его написанию, возможно и весьма сильная, все-таки не стала доминирующим фактором его обустройства и определения содержательных приоритетов.

## ИСТОЧНИКИ МОРАЛИ

Проблема источников морали (моральных идей) анализируется Локком косвенно, в рамках критики теории врожденных идей и практических принципов. С критики нативизма и начинается “Опыт о человеческом разумении”. Это воззрение, идущее от Платона, в XVII в. было известно и пользовалось авторитетом благодаря Э. Герберту, лорду Чербери и Р. Кадворту<sup>7</sup>, а в рационалистическом варианте благодаря влиянию Декарта и его последователей. Локк приводит следующие практические принципы, признаваемые Гербертом врожденными: “1) существует наивысшее существо, 2) его следует почитать, 3) лучшее почитание его – через добродетель, совокупно с благочестием, 4) грехи подлежат ис-

куплению раскаянием, 5) за поступки существуют воздаяния в будущей жизни”<sup>8</sup>. В ответ на это Локк стремится показать, что никакие идеи не запечатлены в человеческой природе. Это так хотя бы потому, что признаваемое за этими умозрительными максимами согласие всех людей является мнимым, и только специальное образование и опыт делают их очевидными для людей.

Так же не являются врожденными и практические принципы, такие, например, как “верность”, “справедливость” или “исполнение договоров” или, из сферы религии, идея Бога и богопочитание. Локк приводит по этому поводу множество доводов, в частности следующие: а) эти принципы не всеми признаются в качестве моральных; б) нет таких моральных принципов, которые бы всеми людьми воспринимались как врожденные; а это значит, что они не могут обеспечивать заключенную в них истинность; в) они нуждаются в демонстрации и доказательстве, а это значит, что они не самоочевидны; более того, одно и то же правило сторонниками разных моральных систем может обосновываться различным образом; г) можно согласиться с тем, что то, что называется добродетелью, одобряется всеми, но это обусловлено не ее врожденностью, а ее полезностью; д) Золотое правило можно было бы рассматривать в качестве врожденного, но частота его нарушений заставляет думать об обратном; е) укоры совести не служат доказательством врожденности правил, против нарушения которых она укоряет, потому что совесть выражает лишь собственное мнение судящего, и у разных людей совесть укоряет за нарушение прямо противоположных правил в зависимости от того, каких взглядов придерживаются люди; ж) множество людей совершают чудовищные преступления без каких-либо угрызений совести; з) целые народы с общего дозволения отвергают некоторые моральные правила<sup>9</sup>.

Чаще всего, замечает Локк, признается врожденной идея Бога, однако следует признать, что “самые верные и лучшие понятия о Боге” именно и “приобретаются размышлением и обдумыванием и надлежащим применением своих способностей”<sup>10</sup>; а если идея Бога не врожденна, то и никакую другую идею нельзя считать врожденной. Аргументы, высказываемые в связи с этим Локком, более всего свидетельствуют о его уверенности в автономии человеческого разума и суверенности морального духа. В ответ на высказывавшееся католическими теологами положение о том, что “для людей всего лучше и, следовательно, соответствует доброте Бога, чтобы был на земле непогрешимый судья в спорных вопросах, и поэтому такой судья есть”, – Локк заявляет: “Я со своей стороны на том же самом основании утверждаю, что лучше для людей, чтобы каждый сам был непогрешим...”<sup>11</sup> При

этом Локк был убежденным христианином, утверждавшим свои воззрения в философских произведениях и считавшим, что подлинная мораль, наряду с религией, в конечном счете обосновывается доказательством бытия Бога<sup>12</sup>.

Выдвигая аргументы против нативизма, Локк косвенно указывал на действительные, по его мнению, источники моральных идей. Люди одобряют добродетель не потому что способность ее одобрять врожденна, но потому что добродетель полезна. Однако Локк не выводил добродетель из пользы. Подлинная и изначальная основа морали заключена лишь в “воле и законе Бога, который видит людей во мраке, раздает вознаграждения и наказания и имеет в своих руках достаточно мощи, чтобы призвать к ответу самого дерзкого нарушителя”<sup>13</sup>. Бог не просто дал добродетель, но и соединил ее с общественным счастьем, сделав так, что ее применение на практике оказывается благотворным как для общества, так и для всех, на кого она направлена. Но тем самым действительность морали еще не обеспечивается. Заповеданность морали Богом не гарантирует каждому откровения и, следовательно, постижения добродетели, поскольку ни идея Бога, ни идея богопочитания не запечатлены в душе человека. Каждый человек, понимая по своему опыту связанность добродетели с общественным счастьем, превозносит добродетель и рекомендует всем ей следовать, но при этом отталкивается от своей собственной выгоды. Не воля Бога, предписавшего добродетель, и даже не перспектива ада для тех, кто пренебрегает ею, но исключительно ее благотворность делает ее привлекательной в глазах людей. Локк таким образом разводит источник добродетели, который оказывается трансцендентным человеку, и собственно реальный интерес человека к ней, который по природе самого человека в первую очередь прагматичен (эгоистичен). И вместе с тем он показывает возможность различных оснований обращения человека к добродетели – с одной стороны, как к предмету личной заинтересованности и вменения другим (в виде требования быть добродетельным по отношению к нему самому), а с другой – как к предмету личной нравственной задачи и личной ответственности.

Такая трактовка источника добродетели и интереса к ней человека позволили Т. Фаулеру увидеть в моральной теории Локка особого рода утилитаризм – теологический утилитаризм<sup>14</sup>. Посредством этой характеристики Фаулер связывал с Локком более позднего английского философа-утилитариста В. Пэли<sup>15</sup>. Эта ассоциация привносит дополнительные, обычно не фиксируемые характеристики положения Локка в истории философии. Согласно Ф. Иодлю же, Пэли развивал теологический утилитаризм

В. Ворбертона и Д. Хартли<sup>16</sup>, которыми, по всей видимости, и опосредуется его связь с Локком.

Возражая против теории врожденных идей и практических принципов, Локк одновременно признавал, что “природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью”, и в этом он готов был признать врожденные практические принципы, которые, “как и надлежит практическим принципам, действуют постоянно и непрерывно влияют на всю нашу деятельность”. Эти врожденные начала действуют неизменно и повсеместно. Но эти практические принципы не являются “запечатлениями истины в разуме”<sup>17</sup>. Эти начала не следует рассматривать как правила. А принимая во внимание общую концепцию морали Локка, следует признать, что эти начала по своему характеру не являются и моральными. Указание Локка на стремление к добру не должно создавать впечатление, что речь идет о моральной практике. Понимание добра Локком двойственно, и здесь речь идет об общем, этически не специфицированном понятии добра. С одной стороны, добро и зло вообще – это характеристика вещей в их отношении к удовольствию и страданию человека<sup>18</sup>. С другой стороны, добро и зло в *моральном* смысле заключаются в “согласии или несогласии наших сознательных действий с некоторым законом”<sup>19</sup>. Критерием добра и зла вообще являются внутренние (врожденные) склонности человека, критерием моральных добра и зла – извне данный закон. Награду и наказание тоже можно рассматривать как добро и зло вообще, т.е. в терминах удовольствия и страдания. Но это уже другая реальность – сознательно регулируемая, сознательно избираемая, являющаяся предметом основательного, основанного на принципах суждения. И именно она, как мы ниже увидим, соответствует определению морали. Эта двойственность в понимании добра и зла Локком никак не разъясняется. Время теоретической озабоченности этой разносмысленностью добра и зла еще не наступило. Но в разных трактовках Локком добра и зла можно увидеть и отражение различных сфер человеческого опыта. В качестве удовольствия и страдания добро и зло соотносятся с потребностями и ожиданиями индивида; в качестве исполненности или неисполненности закона – с установлениями законодателя.

Критика нативизма была призвана показать, что мораль не дана человеку ни его собственной природой, ни в откровении; каждый человек сам обретает и осваивает моральный закон, и это оказывается возможным благодаря его разуму и способности познания, открытости и активности его духа. Отрицание Локком врожденности идей и принципов не вело к отрицанию универсальности морального закона<sup>20</sup>, если не понимать под универ-

сальностью моральных норм их общераспространенность или тем более общепризнанность. Но критика нативизма позволила Локку решить важную для него задачу определения источников морали, точнее моральных идей. Отталкиваясь от локковской критики нативизма, можно выделить следующие основные источники моральных идей. Это, во-первых, Бог, давший подлинный и высший критерий добродетели; во-вторых, опыт человека в разнообразных его проявлениях, осваивая который человек познает, что содействует его счастью; в-третьих, природа человека, в которой изначально заложено стремление человека к счастью. В определении этих источников – важный позитивный этический смысл критики Локком теории врожденных идей и практических принципов.

Локк не отрицает, что многое, существующее в опыте, воспринимается людьми как данное изначально, от природы. Но это имеет простое психологическое объяснение. Люди нередко не отдают себе отчета в том, как сформировались максимы, которые они осознают в своем уме, в качестве врожденных. Не замечая роли воспитания, воздействия опыта или обычая, они воспринимают их как врожденные<sup>21</sup>. Преодолению этого недоразумения или предрассудка призваны была содействовать не только критика нативизма, но и прояснение действительного содержания морального опыта.

## МОРАЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ

Основное определение, которое Локк дает морали, заключается в следующем: мораль состоит в отношении сознательных действий людей к правилам (законам), и оценка действий зависит от их соответствия правилам<sup>22</sup>. В том, что Локк в трактовке морали большое значение придает законам, принято видеть влияние Т. Гоббса<sup>23</sup>. Отношение действий к правилам Локк называет “моральным отношением”. Это особого рода отношения. Они отличаются от “установленных отношений”, т.е. таких, в которые люди вступают как носители определенных статусов, например генерала или гражданина (горожанина), или патрона и клиента, или диктатора, или констебля. Моральные отношения отличаются также и от “естественных отношений”, какие связывают, например, родственников; естественные отношения не подлежат произвольному изменению, они сохраняются столь долго, сколь живы включенные в них индивиды. Значение моральных отношений заключается в том, что на их основе, т.е. соотнося действия с правилами, мы можем оценивать действия.

Указывая, что мораль – это сфера соотношения действий и правил (законов), Локк не говорит, какие поступки моральны по содержанию. Благодаря замечаниям Локка относительно того, что моральный закон в законченном виде дан в Священном Писании и Христос своей жизнью его в совершенстве продемонстрировал, у нас есть представление о понимании философом содержания морали. Однако теоретически это содержание не вводится и не обосновывается. Единственным теоретическим критерием моральности поступков у Локка служит их соотносительность с законами. На основании этого можно предположить, что действия для Локка сами по себе не являются моральными или неморальными; таковыми они оказываются благодаря взгляду человека, соотносящего их с законами.

Соотнесение действий с законами производится благодаря разуму, т.е. свободно, а не по необходимости. Самим фактом существования законов утверждается и порядок принуждения, т.е. расклад наград и наказаний. Закон без установленных вместе с ним санкций (поощрений и наказаний) не имеет смысла; закон становится действенным, лишь если к нему присоединить эффективные инструменты, посредством которых людей можно заставить исполнять закон. “Моральные законы, – отмечает Локк, – являются уздой и сдерживающей силой необузданных желаний, они могут быть таковыми только при помощи наград и наказаний, перевешивающих удовольствие, которого ожидают от нарушения закона”<sup>24</sup>. Награда и наказание – это благо (добро) и зло, которые обусловлены исполнением или нарушением закона.

Локк выделяет три рода правил, или законов. Это а) законы божественные, б) законы гражданские и в) законы общественного мнения, или доброго имени (т.е. репутации). По названиям этих законов понятно, что они различаются по источнику, или авторитету, их устанавливающему. Однако различия между ними определяются еще и “видами принуждения, или наградами и наказаниями”<sup>25</sup>. Эти три вида законов явились расширительной конкретизацией того, что в раннем произведении Локка охватывалось понятием “закон природы”.

Это раннее произведение, Локком не публиковавшееся, представляло собой наброски его лекций в начале 1760-х годов. Рукопись долгое время хранилась в основной библиотеке Оксфордского университета и была опубликована почти 200 лет спустя под названием, данным редактором публикации, – “Опыты о законе природы”. В ней Локк размышляет над проблемами, получившими впоследствии развитие в “Опыте о человеческом разумении”. Однако в отличие от главного локковского произведения в “Опытах о законе природы” этические проблемы представляют главный

предмет его внимания; ему не было надобности соотносить их с гносеологическими вопросами и вопросами философии сознания. Здесь в этических рассуждениях нет той степени утонченности и последовательности, что читатель встречает в “Опыте о человеческом разумении”, но они изложены более ясно и просто. Сохранив в основном принципиальные установки своего исследования человеческих отношений и морали, Локк отошел от самого концепта естественного закона (закона природы), и в “Опыте...” уже фактически не прибегает к нему. Так что в общем разработка концепции закона природы не была доведена Локком до конца. В одних случаях закон природы сопоставляется с божественным законом, в других – отождествляется; в третьих – он рассматривается как основание гражданских законов<sup>26</sup>.

*Божественный закон* устанавливается Богом и задает меру греха и исполнения долга. “Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном *моральном добре* или *зле* их...”<sup>27</sup> У людей есть два пути для его освоения: “свет природы” или “голос откровения”.

*Гражданский закон* устанавливается государством. Им утверждается сила государства по отношению к своим гражданам. Этим законом задается “мерило преступления и невиновности” по отношению к устанавливающей его власти, “которая есть сила государства (commonwealth), обязанного охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам, и имеющего власть отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона”<sup>28</sup>.

Наконец, *закон мнения, или репутации*, который Локк называет “философским законом”, дает мерило добродетели и порока. Этот закон, точнее, охватываемая им практика, неоднозначны. С одной стороны, сами слова “добродетель” и “порок”, хотя в обиходе они обозначают лишь правильное и неправильное, указывают в конечном счете на то, что задается Богом. С другой – у различных народов и в различных племенах, в обществах и отдельных группах встречаются разительно отличающиеся друг от друга представления о добродетели и пороке; и объединяет их лишь то, что они обозначают соответствие и несоответствие общественным установлениям<sup>29</sup>. Люди могут различаться в понимании того, что именно воспринимается ими как добродетель или порок, но у всех и всегда добродетель – это то, что одобряется как правильное, а порок – то, что осуждается как неправильное, и в той мере, в какой это так, закон мнения, или репутации оказываются совпадающими с божественным законом. Локк тонко обрисовывает механизм складывания законов мнения, или репутации. Соеди-



няясь в сообщества, люди, говорит Локк, отказываются от своего права распоряжаться своей силой, однако они сохраняют свое право иметь собственное мнение о действиях людей, высказывая им одобрение или осуждение. На основе высказывающихся людьми оценок, т.е. в опыте взаимодействия и общения, складываются представления о правильном и неправильном, что и называется добродетелью и пороком. Здесь явно нет ни законодателя как такового, ни приставов, следящих за исполнением законов; законы устанавливаются и их действительность гарантируется некоей “невидимой рукой”. В уяснении возможности такого общественного механизма Локку принадлежит несомненная заслуга. Правда, Локк описывает этот механизм слишком общими штрихами, и рисуемая им картина складывания общественных нравов не лишена противоречий. Так Локк, с одной стороны, говорит о том, что люди поощряют “уважением и добрым мнением то, в чем каждый находит свою выгоду” и порицают противоположное<sup>30</sup>, а понимание человеком выгоды предопределено изначальным стремлением к счастью, которым каждый обладает от природы, а с другой стороны, в разных странах и у разных народов представления о добродетели и пороке отличны, порой значительно, и это обусловлено различием мнений, систем воспитания и общественного опыта людей. Противоречие между этими двумя факторами представлений людей о добродетели и пороке Локком никак не разрешается.

Закон общественного мнения, или репутации ближе всего к тому пониманию морали, которое сложилось в европейской философии в следующем столетии. Однако примем во внимание сохранявшуюся во времена Локка и у самого Локка широту в понимании того, что называлось моралью. Ведь не случайно у раннего Локка понятие закона природы, через которое была выражена моральная проблематика, включало в себя все три закона или, во всяком случае, было непосредственно и тесно сопряжено с каждым из них. И в “Опыте...” Локк указывает на то, что “эти три закона являются правилами морального добра и зла”<sup>31</sup>. На уровне закона общественного мнения, или репутации мораль предстает как сфера правильного и неправильного, одобряемого (похвального) и осуждаемого (предосудительного). Но мораль же не сводится к этим явлениям. Характерно, что “пробным камнем подлинной морали (*moral rectitude*)”<sup>32</sup> Локк называл божественный закон. Закон общественного мнения регулирует отношения человека с другими людьми, гражданский закон – с другими людьми как объединенными в политическое сообщество. Божественный закон за-

дает объективную высшую меру должного и недопустимого. В случае с законом общественного мнения Локк говорит, что он устанавливается на основе скрытого и молчаливого *согласия частных лиц*. В сравнении с законом общественного мнения божественный закон безусловен.

В дифференцированном представлении Локком моральных законов пробивалась тенденция, характерная для новоевропейской философии и знаменовавшая направленность философской мысли на спецификацию морали. В особенности это сказалось в понимании источника закона общественного мнения: его устанавливают люди, “не имеющие достаточной силы для обеспечения закона”<sup>33</sup>. В такой характеристике общественной морали (а по сути дела, речь здесь идет именно об этом) выделено существенное в свете перспективы новоевропейского развития моральной философии качество морали: она дает сообществу возможность воздействовать на поведение людей, не прибегая к физическому принуждению. Благодаря морали люди безвластные, и в этом смысле не имеющие силу, обретают силу и власть воздействовать на поведение равных себе – с помощью идеальных средств: похвалы и порицания. Эта идея характерна для новоевропейской моральной философии; она встречается в разных формах у Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Д. Дидро и Ж.Ж. Руссо. Однако Локк выразил ее в наиболее законченной для Просвещения форме. Ее дальнейшее развитие, например, Ш. Фурье, М. Штирнером и, конечно, Ф. Ницше принимало формы, критические и оппозиционные по отношению к самой идее морали.

О всех законах Локк говорит, что они в конечном счете отражают то, “в чем каждый находит свою выгоду”<sup>34</sup>. Однако было бы неправильно понимать Локка так, что для него мораль – это лишь способ гармонизации индивидуальных и общественных, частных и общих интересов и создание условий для того, чтобы человек добивался своей выгоды без ущерба для общего блага. Эта мысль содержится в учении Локка; и она станет одной из основополагающих в этике утилитаризма и в социальной философии либерализма. Однако Локк вводит и другой критерий оценки поступков человека, помимо выгоды. В “Опытах...” он был выражен следующим образом: “Моральность действия не зависит от пользы, но польза является результатом моральности”<sup>35</sup>. В “Опыте...” этот иной критерий морали развивается Локком на основе учения о свободе и счастье человека и связан с тем, что среди комментаторов получило наименование “этического гедонизма” Локка.

## УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ И СЧАСТЬЕ. ПРОБЛЕМА МОРАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

Соотнесением с правилами или законами Локк задает мораль в узком смысле слова<sup>36</sup>. Не прибегая к словам “мораль” или “этика”, Локк излагает свое учение о свободе, соединяя понятие свободы с понятием счастья, или высшего блага и анализируя поведение человека с точки зрения его соответствия или несоответствия высшему благу. Все это – проблемы из традиционного списка этики, как она известна со времен Аристотеля. Если принять во внимание приведенное выше определение этики из заключительной главы “Опыта...”, станет ясно, что рассмотрение этих проблем в качестве этических не противоречит логике трактата. Заслуживает внимания и то, техническое на первый взгляд, обстоятельство, что глава XXI второй книги, название которой – “Of Power” – в русском переводе гласит: “О силе” (с добавлением переводчика: “И способностях”) и которая посвящена проблемам свободы (и свободы воли), мотивации и основаниям правильного поведения, счастья, личного совершенства, является самой крупной в трактате, на треть превышая самую большую из остальных глав. Таким образом нашло выражение намерение Локка при написании “Опыта...” разрешить именно ключевые морально-философские проблемы.

В этой центральной главе трактата мораль предстает как сфера свободного самоопределения человека в отношении счастья и совершенства как высшего блага. Это самоопределение оказывается возможным благодаря двум силам-способностям человеческого *ума* (*mind*) – *разуму* (*reason*) и *воле*, с помощью которых человек мыслит и действует. В этой возможности и обнаруживается свобода: “[Н]е может быть свободы там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет свободы”<sup>37</sup>. Свобода, таким образом, предстает как возможность *выбора*, и этот выбор определяется умом.

Этот тезис, тесно связанный с учением Локка о сознании, значим для понимания другого его существенного положения – о том, что человеческая воля *не* свободна, или что свобода *не* присуща воле. Воля не свободна потому, что она является силой ума и она всегда обусловлена в своих усилиях умом; воля есть инструмент реализации решений ума – это “сила ума направлять деятельные способности человека”<sup>38</sup>. Так что свобода, присуща самому действующему субъекту, а не отдельной его способности, и как таковая свобода не может принадлежать воле как другой силе ума<sup>39</sup>.

Поскольку свобода покоится на возможности выбора и является способностью ума, ее применение зависит от того, насколько глубоко человек проникает в познание своих способностей и главных интересов. В отличие от познания природы, которое принципиально ограничено, познание человека и человеческих отношений под силу человеку. Это приводит Локка к парадоксальному выводу: при том, что “философию природы нельзя сделать наукой”, “вопросы этики суть настоящая наука, и они составляют задачу человеческого рода вообще”<sup>40</sup>. С этим связано то положительное значение, которое Локк придавал образованию и воспитанию, в частности, христианскому воспитанию, что получило достаточное освещение не только в “Опыте...”, но и в “Мыслях о воспитании” и многочисленных письмах Локка<sup>41</sup>.

Свобода не является свойством не только воли, но и *хотения* (willing), или воли в ее практическом применении: человек может добровольно совершать некие действия, однако эти действия не будут свободны в условиях, когда нет реальной возможности выбора, в этом смысле они будут *необходимы* и, значит, даже контррадикально не имеют отношения к свободе, поскольку “произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости”<sup>42</sup>. Свобода не относится к хотению, потому что не во власти человека хотеть или не хотеть; но человек свободен действовать, так или иначе, или не действовать вовсе<sup>43</sup>.

Решения ума определяются переживанием человеком своего состояния. Удовлетворенность рождает покой, неудовлетворенность – *беспокойство*. Покой никак не тревожит ум и соответственно не побуждает его к решениям. Так что, утверждает Локк, “ничто, кроме беспокойства, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию”<sup>44</sup>. Поскольку беспокойство переживается из-за “недостатка некоторого отсутствующего блага”<sup>45</sup>, то можно сказать, что воля определяется *желанием*. В отличие от взгляда на мотив как на стремление человека к благу, Локк считает, что ведущим мотивом человеческих действий является стремление избавиться от страдания; это стремление всегда переживается как желание недостающего блага. Однако если недостающее благо не осознается в качестве недостатка, в нем нет потребности, и оно никак не влияет на решения ума. Исходя из этого Локк объясняет известную сентенцию Овидия: “Благое вижу, хвалю – но к дурному влекусь”. Человек действительно может знать, в чем заключается благо и добродетель, но, до тех пор пока благо и добродетель не стали его действительной потребностью, пока он не ощутил беспокойства от их отсутствия, не они будут направлять его волю и мотивировать его действия, а реальное беспокойство из-за отсутствия того, что человек признает

для себя насущным. Это касается побуждений человека как к богатству и благополучию, так и к высшему благу и добродетели. Так что и в учении о мотивации Локк проводит свою общеметодологическую установку: реальный опыт человека, практический и интеллектуальный, определяет его решения. Однако как в теории познания источником идей являются внешние чувственные впечатления и внутренняя рефлексия по поводу полученных внешних впечатлений, так и в теории мотивации Локк допускает наряду с естественными потребностями и приобретенными привычками еще один фактор определения воли. Высшее благо и добродетель не оказывают влияния на выбор человека, не будучи частью его представления о счастье. Размышления о высшем благе и добродетели могут приблизить уму образ высшего блага, дать почувствовать его вкус и возбудить некое желание. Тогда отсутствие высшего блага может восприниматься как основание для беспокойства “Таким образом, – говорит Локк, – в нашей власти посредством должного рассмотрения и изучения предложенного нам блага возбудить в себе желание, надлежащим образом соответствующее ценности этого блага, вследствие чего в свою очередь и на своем месте оно может воздействовать на волю и стать предметом стремлений”<sup>46</sup>.

Учение Локка о мотивации и роли в ней беспокойства, обусловленного пониманием недостатка или отсутствия насущного, свидетельствует о весомом гедонистическом элементе в его концепции поведения человека. Стоит еще раз вспомнить указание Локка о том, что природа вложила в человека изначальное стремление к счастью и его общее определение добра и зла, и соотнести это с его пониманием беспокойства как действительного побудительного основания воли, чтобы понять значительность гедонистического элемента. Теоретический гедонизм<sup>47</sup> нашел выражение не только в теории мотивации, но и в трактовке действительности законов, исполняя которые люди стремятся в конечном счете обеспечить собственное счастье и избежать несчастья<sup>48</sup>.

В этой способности ума воздействовать на желания и соответственно в волеи проявляется свобода интеллектуального самоопределения человека, и сам человек обнаруживает себя в способности быть свободным в качестве морального субъекта (агента). В том, что решения человека побуждаются его собственными суждениями, проявляется не ограничение и уменьшение свободы, а ее возвышение и совершенствование; в этом состоит благо, польза и цель свободы. И наоборот, недостаток такой свободы обрекает человека на несчастье и рабство. Свобода в собственном смысле слова и проявляется в обращении человека к высшему благу. Если свобода не выражается в руководствовании

разумом, то глупцов, сумасшедших и идиотов следует признать действительно свободными людьми; но, очевидно, что ради такой свободы никто не предпочтет сойти с ума. Такой спецификацией способности ума воздействовать на хотение Локк отступает от первоначально заявленной несвободы хотения. Теперь получается, что “в большинстве случаев человек не свободен воздержаться от акта воли... Но все-таки есть случаи, в котором человек свободен в отношении воли, – это выбор отдаленного блага как цели, которую должно преследовать”<sup>49</sup>. Однако каковы интеллектуальные или психологические возможности такого “случая”, Локк не разъясняет.

Все люди, указывает Локк, стремятся к счастью, однако они по-разному понимают его, а некоторые предпочитают то, что в конечном счете оборачивается злом для них самих или для других. И это в основном из-за того, что люди руководствуются ложными суждениями в своем представлении о счастье или неправильными впечатлениями о вещах, рассматриваемых в качестве источника блага и зла.

В соотнесении со счастьем Локк уточняет и понятие свободы. Если в начале рассуждения она определялась как способность ума выбирать мысли и действия, и это было формальным определением свободы, то сейчас понятие свободы уточняется содержательно: “Как высшее совершенство разумного существа состоит в тщательных и постоянных поисках истинного и прочного счастья, точно так же наша забота о самих себе, о том, чтобы не принять мнимое счастье за действительное, есть необходимая основа нашей свободы”<sup>50</sup>. Постоянно исследовать свои желания и соотносить их с высшим благом вполне во власти человека, он может это делать, и в этом состоит его *долг*. Но для этого необходимо научиться управлять своими страстями. Настойчивой ориентацией ума на совершенство и счастье человек определяется к универсальному и освобождается от партикулярного.

\* \* \*

Рассмотрение основных этических “разделов” “Опыта о человеческом разумении” Дж. Локка позволяет сделать два вывода, пока хотя бы в кратком виде. Один касается самого локковского трактата, и шире – системы его философии, насколько она нашла в нем отражение. Как бы ни был Локк озадачен прояснением условий чистоты человеческого мышления, т.е. гносеологическим исследованием, этические задачи, озвучивавшиеся им как в частных письмах, так и в самом трактате, несомненно, были для него актуальными на протяжении всего рассуждения, их решение не только органично вплетено в гносеологические выводы, но и

составляет их неотъемлемую часть. В этом смысле этические “разделы” – не ответвления локковской мысли, не прибавления к основному рассуждению и не иллюстрация их. Это – насыщенный предмет его философствования, и этим определяется внутренняя цельность, если не сказать, систематичность этической линии трактата. В этом плане локковский “Опыт о человеческом разуме” имеет лишь один, но весьма значительный прецедент, а именно “Этику” Б. Спинозы. Противоположные по названиям, они чрезвычайно близки по замыслу – понять возможность свободы и счастья человека через анализ условий его подлинного существования как природного и общественного существа. Благодаря тому, что Спиноза большее внимание уделил исследованию страстей, может сложиться впечатление, что этическая компонента его трактата вполне оправдывает его название. Однако если не подверстывать его психологию под этику, то удельный вес этических “разделов” в обоих трактатах будет примерно одинаковым. В этом смысле Локк, позднейший из великих мыслителей XVII века, лишь кажется предтечей века XVIII; как моральный философ он – целиком сын своего века.

Другой вывод касается места Локка в истории собственно моральной философии. В историях философии значение Локка и его влияние на последующую философскую мысль обычно связывают с его теорией познания – с сенсуализмом и критикой врожденных идей. Т. Фаулер отмечал на этот счет в 1880 г.: «Чтобы проследить влияние Локка на последующую мысль, необходимо написать историю философии от него и до наших дней. Найдется немного авторов, писавших на строго философские темы в Англии, Франции или Германии на протяжении последних почти двух веков, которые бы ни цитировали одобрительно локковский “Опыт” или ни воздавали ему должное хотя бы как объекту для собственных возражений»<sup>51</sup>. В истории этики значение Локка также в основном сводится к тому, какое влияние его гносеологические идеи оказали на развитие этических идей, и здесь его особенное влияние прослеживается в отношении этического сентиментализма, зачинатель которого Э. Купер, III лорд Шефтсбери был воспитанником Локка. Однако, притом что теория идей Локка оказала влияние на моральную гносеологию Шефтсбери и Ф. Хатчесона, это влияние не было однозначным. Восприняв в целом локковское понятие идеи, его концепцию внутреннего чувства, теоретики морального чувства, по сути, отказались от критики врожденных практических принципов Локка, признав существование врожденного морального чувства. Притом что у Шефтсбери было много общего с Локком в понимании человека, он прямо высказывал свое неодобрение отказом Локка от врож-

денности идеи Бога и чувства добродетели (правильного и неправильного)<sup>52</sup>. Этическое же наследие Локка в перспективе развития моральной философии к И. Канту во внимание фактически не берется.

Чтобы по достоинству оценить вклад Локка, необходимо сменить историко-философскую перспективу. Локк не укладывается в ту, доминирующую, тенденцию новоевропейской философии, которая была сориентирована на построение универсальной, абсолютной и автономной концепции морали (кембриджские платоники – сентиментализм, интеллектуализм – Кант). Локк принадлежит иной традиции, идущей от Т. Гоббса к И. Бентаму, в которой предметом преимущественного внимания были общественные формы морали, способы организации индивидуального поведения и социально (коммуникативно) ориентированная индивидуальная самодетерминация. В этом ключе и следует рассматривать этические взгляды Локка, принимая во внимание, что он, во-первых, одним из первых предложил понимание морали как совокупности правил, причем, во-вторых, правил, различающихся по способу задания и характеру санкционирования, в-третьих, показал механизм формирования правил, не имеющих законодателя, отличного от исполнителей, в-четвертых, объяснил возможность конструктивного сопряжения ценностей разного рода, в первую очередь добродетели и пользы (которые традиционно мыслились противоположными). Некоторые из этих идей и подходов получили отклик в англо-шотландской моральной философии следующего века, а в полной мере были развиты в утилитаризме.

<sup>1</sup> См.: *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. С. 82, 584; *Ashcraft R.* Faith and Knowledge in Locke's Philosophy // *Locke: Problems and Perspectives* / Ed. Yolton. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. P. 198.

<sup>2</sup> *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении [II, VII, 6] // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. С. 180. Здесь и далее при ссылках на "Опыт..." первая римская цифра обозначает номер книги, вторая – главы, арабская цифра обозначает параграф.

<sup>3</sup> Там же [I, I, 1]. С. 91.

<sup>4</sup> Притом что моральная философия в XVII в. понималась относительно широко (как и само слово "мораль"), противопоставленная "натуральной философии", т.е. философии природы, и могла включать вопросы политической теории и экономики, ранние рукописи Локка были сфокусированы вокруг относительно узкого круга проблем – моральных норм и обязательств, их природы и условий их познания.

<sup>5</sup> См.: Письмо к В. Молинэ (W. Moyleux) от 30 марта 1696 г. Это письмо упоминает Ф. Иодль (*Иодль Ф.* История этики в Новой философии. Т. I. До конца XVIII века / Пер. с нем. под ред. Вл. Соловьева. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова, 1888. С. 114), ссылаясь на исследование Л. Стивена (*Stephen L.* The History of English Thought in the Eighteenth Century. N.Y.: Smith-Elder, 1876). В соответ-



- ствующем, 5-м, томе 8-томного собрания писем Локка (The Correspondence of John Locke / Ed. by E.S. De Beer. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1979) такого письма нет.
- <sup>6</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [IV, XXVIII, 2]. Т. 2. С. 200.
- <sup>7</sup> Ральф Кадворт (Ralph Cudworth, 1617–1688), один из наиболее видных представителей школы Кембриджских платоников; автор “Treatise on Eternal and Immutable Morality” (1731, посм.).
- <sup>8</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 15]. Т. 1. С. 127 (С. 586).
- <sup>9</sup> См.: Там же [I, III]. С. 114–134. Ср. с аргументами, выдвигаемыми Локком против врожденного знания в: Локк Дж. Опыты о законе природы [II–III] // Локк Дж. Соч. М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 11–13, 16–20. Здесь и далее при ссылках на “Опыты...” римская цифра обозначает номер главы (опыта).
- <sup>10</sup> Там же [I, 4, 16]. С. 144.
- <sup>11</sup> Там же [I, 4, 12]. С. 141.
- <sup>12</sup> См.: Там же [IV, XII, 7]. Т. 2. С. 100.
- <sup>13</sup> Там же [I, III, 6]. Т. 1. С. 118. Здесь и далее незначительные уточнения в переводе, сделанные по изданию: *Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas*. L.: George Routledge and Sons Limited; N.Y.: E.P. Dutton and Co., 1894, специально не оговариваются. При работе с английским текстом я пользовался технологически оснащенной электронной публикацией “Essay”, помещенной на сайте Гуманитарного исследовательского центра факультета искусств Гонконгского китайского университета (<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu>).
- <sup>14</sup> См.: *Fowler Th. Locke*. N.Y.: Harper & Brothers, 1880. P. 153.
- <sup>15</sup> Вильям Пэли (William Paley, 1743–1805) – автор “Principles of Moral and Political Philosophy” (1785).
- <sup>16</sup> См.: Иодль Ф. Указ. соч. С. 153–157. Вильям Ворбертон (William Warburton, 1698–1779) – автор “Divine Legation of Moses” (полн. изд. в 3 т., 1746). Дэвид Хартли (David Hartley, 1705–1757) – автор “Various Conjectures on the Perception, Motion, and Generation of Ideas” (1746) и “Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations” (1749).
- <sup>17</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [I, III, 3]. Т. 1. С. 116.
- <sup>18</sup> См.: Там же [II, XX, 2]. С. 280.
- <sup>19</sup> Там же [II, XXVIII, 5]. С. 405.
- <sup>20</sup> Ср.: Нарский И.С. Джон Локк и его теоретическая система // Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. С. 27.
- <sup>21</sup> См.: Там же [I, 3, 23–25]. С. 132–135.
- <sup>22</sup> См.: Там же [II, XXVIII, 4; 14]. С. 404, 410.
- <sup>23</sup> См.: Иодль Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 116; *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Давида Юма. М.: Типография Императорского Моск. ун-та, 1911. С. 95.
- <sup>24</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Т. 1. [I, III, 13]. С. 125.
- <sup>25</sup> Там же [II, XXVIII, 6]. С. 405.
- <sup>26</sup> См.: Локк Дж. Опыты о законе природы [VI]. С. 36–40.
- <sup>27</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 8]. Т. 1. С. 406.
- <sup>28</sup> См.: Там же [II, XXVIII, 9].
- <sup>29</sup> Заслуживает внимания, что добродетелью и пороком Локк называет не качества человека, как это было принято в традиции, идущей от Аристотеля, и не общие принципы, как это предполагается известными наборами добродетелей – классическим, античным (мужество, мудрость, справедливость, умеренность) или теологическим (вера, надежда, любовь), а поступки.
- <sup>30</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [II, XXVIII, 11]. С. 408.
- <sup>31</sup> Там же [II, XXVIII, 12]. С. 409.

- <sup>32</sup> Там же [II, XXVIII, 8]. С. 406. Как говорилось, строго философское понятие морали только складывается на протяжении Нового времени. То, что в русском переводе дано словом “нравственность” и производными от него, нередко в английском оригинале обозначено как *rectitude* (прямота, правота, правильность), восходящее к лат. *rectitudo* (прямота) от *rectus* (прямой). “Rectitude” переводится также и как “правильность” и “справедливость”, причем словом “правильность” переводится “rectitude” как таковое, а словом “справедливость” – словосочетание “moral rectitude”. Противоположным у Локка понятием “rectitude” выступает то “obliquity” (уклонение, искривление), то “gravity” (испорченность, порочность), которые в русском переводе даются соответственно как “несправедливость” и “неправильное” или “испорченное” и “порочное”. Иными словами, *rectitude* – это характеристика, которая также только обретает свою этическую спецификацию. Однако в дальнейшем развитии моральной философии это понятие не получило специального развития, будучи замещенным этимологически родственным ему понятием “right”, также все еще не поддающимся в морально-философском контексте адекватному русскому переводу.
- <sup>33</sup> Там же [II, XXVIII, 12]. С. 408–409.
- <sup>34</sup> Там же [II, XXVIII, 11]. С. 408.
- <sup>35</sup> Локк Дж. *Опыты о законе природы* [VIII]. С. 53.
- <sup>36</sup> Ф. Иодль ограничивается только этим аспектом в учении Локка о морали. См.: Иодль Ф. Указ. соч. С. 111–118.
- <sup>37</sup> Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении* [II, XXI, 9]. Т. 1. С. 289.
- <sup>38</sup> Там же [II, XXI, 29]. С. 300.
- <sup>39</sup> См.: Там же [II, XXI, 15]. С. 292. Существующий русский перевод заключительной фразы § 15, а также первой фразы § 21 нуждается в уточнении: речь у Локка идет не о “действующей силе”, а именно о действующем субъекте, или агенте (agent). Из принятого русского перевода § 21 следует, что человек и есть “действующая сила”, а не существо, *обладающее* действующей силой. Для Локка принципиально было провести мысль, что именно человек свободен, а не отдельная его способность, пусть даже такая, как воля.
- <sup>40</sup> Там же [IV, 12, 10–11]. Т. 2. С. 124–125.
- <sup>41</sup> См.: Snook I.A. *John Locke’s Moral Theory of Education // Educational Theory*, 1976. Vol. 20. P. 364–376; Yolton J.W. *Locke – education for virtue // Philosophers on Education: Historical Perspectives / Ed. by A.O. Rorty. Oxford: Routledge, 1998. P. 173–189.*
- <sup>42</sup> Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. [II, XXI, 10] Т. 2. С. 290.
- <sup>43</sup> Следует обратить внимание, что русским словом “хотение” передается английское слово “willing”, а глаголом “хотеть” переводится английский глагол “will”. Как видим, английское слово и этимологически, и семантически, и просто морфологически совершенно близко слову “will” (воля), – в отличие от русского слова “хотение”, семантически более близкому слову “желание”. У Локка речь идет не о хотении-желании, а о хотении-произволении, т.е. устремленности, решимости, и свобода заключается в совершении или несовершении действия в соответствии с наличным хотением.
- <sup>44</sup> Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. [II, XXI, 29]. С. 300.
- <sup>45</sup> Там же [II, XXI, 31]. С. 301.
- <sup>46</sup> Там же [II, XXI, 46]. С. 312–313.
- <sup>47</sup> Тексты Локка не дают никаких оснований подводить под гедонизм его неразвитое моральное (нормативно-этическое) учение. Как это нередко встречается в истории этики, теоретический гедонизм (в объяснении морали и природы человека) не находит продолжения в его учении о цели человеческой жизни, высшем благе или добродетели.

<sup>48</sup> Об этическом гедонизме Локка см.: *Driscoll E.A.* The Influence of Gassendi on Locke's Hedonism // *International Philosophical Quarterly*. 1972. Vol. 12. P. 91–94; *Kraus P.* Locke's Negative Hedonism // *Locke Newsletter*. 1984. Vol. 15. P. 53–55; *Spellman W.M.* John Locke and the Problem of Depravity. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 117–119.

<sup>49</sup> *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. [II, XXI, 56]. С. 320.

<sup>50</sup> Там же [II, XXI, 51]. С. 316.

<sup>51</sup> *Fowler Th.* Locke. P. 194.

<sup>52</sup> См.: *Stephen L.* Op. cit. (II. 24); *Spellman W.M.* Op. cit. P. 185 etc.

## КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

*М.Ф. Быкова*

### ВВЕДЕНИЕ

Традиционно Фихте изображается как мыслитель, который в своей попытке реализовать кантовский проект критической философии разработал новую систематическую философию субъекта, где реальное эмпирическое Я выступает первым фундаментальным принципом системы и определяет все ее содержание. На первый взгляд такое изображение представляется верным, однако оно сопряжено с рядом ошибок и заблуждений. Одно из заблуждений состоит в преувеличении роли субъекта у Фихте, что ведет к толкованию его философии в терминах субъективизма и солипсизма. В этом случае учение Фихте представляется как некий архетип философии субъекта, в котором все внешнее по отношению к субъекту лишено независимого статуса. Внешний мир оказывается не только вторичным, но и интерпретируется как нечто, что создается (“творится”), субъектом, являясь непосредственным продуктом его деятельности<sup>1</sup>. Другое распространенное заблуждение связано с рассмотрением философии Фихте как чисто монологической философии Я. Этот подход абсолютизирует элементы “конечности” и единичности в фихтевской концепции субъективности и принижает, или порою полностью отрицает, диалогический и интересубъективный характер Я. Обе при-

---

<sup>1</sup> Такое упрощенное понимание динамики отношения между Я и не-Я в философии Фихте особенно свойственно для постструктуралистских исследований. Эта традиционалистская интерпретация в наиболее явной форме также представлена в известной работе Рассела “История западной философии” (*Russel B.* History of Western Philosophy. N.Y., 1963).

веденные выше интерпретации основываются на поверхностном и порой фрагментарном прочтении Фихте и нуждаются в систематическом переосмыслении.

Цель данной статьи состоит в выявлении реального содержания фихтевского замысла систематической философии и того как он реализуется в его философии субъекта. Свою задачу автор видит в том, чтобы не просто отвергнуть представляющиеся ошибочными толкования фихтевской философии субъекта, но и предложить более адекватную и детальную интерпретацию разработанной мыслителем теории субъекта. Стремясь последовательно и конкретно реализовать данную задачу, автор уделит основное внимание трем важнейшим элементам фихтевского учения о субъекте: концепции самополагания (или само-постулирования, как употребляемый Фихте немецкий термин “*Selbst-Setzung*” обычно переводится на русский язык), “активистскому” толкованию Я и концепции побуждения. Термин “побуждение”, выраженный у Фихте немецким словом *Anstoss*, часто переводится на русский язык как “толчок” и ассоциируется с некоторым внешним побуждением. Такой неточный перевод приводит к ошибочному толкованию самого понятия и его места в философии Фихте. В настоящей статье предлагается более адекватная интерпретация понятия “побуждение”, а также вскрывается его инструментальная роль в концепции субъекта.

Интерес к субъекту и субъективности, а также то важное значение, которое данная проблематика получила в немецкой классической философии были обеспечены прежде всего антикартезианством Канта. Вместо следования декартовской модели мышления и признания нашей способности осознавать собственные мысли и обладать достоверным знанием об их содержании, Кант формулирует более фундаментальный вопрос, а именно: “Как вообще возможно такое (пропозициональное) знание?” Он последовательно доказывает, что индивидуальное самосознание прямо или косвенно зависит от нашего логически структурированного осознания пространственно-временных объектов или событий. В результате центральной темой философских поисков становится выработка философской концепции человеческой субъективности. Такая переориентация в философских исследованиях связана с двумя важнейшими обстоятельствами, которым часто не придается должного значения. Во-первых, только на основе такой концепции мы можем понять и объяснить нашу способность осознавать факт собственного мышления и обладать знанием о своих собственных мыслях. И, во-вторых, только на основе развитой концепции субъективности мы сможем решить, не является ли та трудность, на которую указывает традицион-

ный скептицизм, на самом деле проблемой (ограниченности) человеческого мышления. Интерес к человеческой субъективности и необходимость разработки ее адекватной концепции привели к тому, что задача ответа на вызов скептицизма отошла на второй план, и была отложена до тех пор, пока искомая концепция субъективности не будет выработана. Такого рода переориентация в философских исследованиях способствовала развитию не только гносеологии, но также и особого типа метафизики. На смену традиционной метафизике, во многом еще ориентированной на чисто онтологическую проблематику, выступила “метафизика деятельности”, предметом которой стал сам субъект и его деятельность. В рамках этой метафизики вырабатывается функциональное понимание субъективности, в соответствии с которым главным и определяющим в субъекте объявляется не вещество или субстрат из которого он состоит (будь то материальный субстрат или идеальные формы мышления), а то, как эта субстанция проявляется в действии самого субъекта, в его деятельности.

Постулирование активности и деятельности в качестве важнейшего элемента сознания, а также основы для осознания индивидуальным субъектом самой себя является определяющей характеристикой немецкой идеалистической мысли. В рамках этой интеллектуальной традиции деятельность рассматривается как развивающаяся из самой себя спонтанная активность сознания, т.е. как субъективность, лежащая в основе эмпирического содержания конкретных субъектов. Такое понимание есть свидетельство радикального разрыва с декартовской интерпретацией субъекта. Вместо того чтобы толковать субъект как пассивный и зависимый от мира объектов феномен, немецкий идеализм рассматривает субъективность в качестве активного, деятельного начала мира. При этом не просто подчеркивается присущий субъекту элемент активности, но и собственно суть субъективности усматривается в активности. Эта общая для немецкого идеализма “активистская” интерпретация субъекта не является, однако, свидетельством всеобщего концептуального единства взглядов представителей данной традиции и содержательного совпадения их учений о субъекте и субъективности. Несмотря на тематическое сходство и общность интеллектуального и философского контекста, немецкие идеалисты разработали принципиально различные концепции субъекта и субъективности. Каждая из них является уникальным философским результатом. Поэтому каждая представляет самостоятельный интерес и заслуживает пристального изучения и внимания исследователей.

В рамках немецкого идеализма можно выделить три различных подхода к субъекту и субъективности. Это концепция Канта о трансцендентальном субъекте, “философия Я” Фихте и теория субъективности Гегеля. В то время как концепции субъекта, представленные Кантом и Гегелем, стали предметом активного обсуждения в мировой и отечественной литературе, фихтевское учение о субъекте оказалось на периферии исследовательского интереса. Причиной тому послужил ряд обстоятельств. Одно из них состоит в том, что хронологически Фихте оказался стоящим между двумя философскими гигантами – Кантом и Гегелем. Поэтому в силу инерции сознания, а также под влиянием весьма распространенной прогрессивной модели интерпретации истории философии<sup>2</sup>, Фихте стал рассматриваться лишь как “посредник” в диалоге двух “гигантов мысли”. В результате философия Фихте если и обсуждается, то в основном в контексте решения проблем, сформулированных Кантом, а также с точки зрения подготовки почвы для развития гегелевских идей. Работы же, в которых учение Фихте рассматривалось бы с точки зрения его самостоятельной значимости, всё еще остаются редким исключением<sup>3</sup>. Такой подход к Фихте и его теории субъекта представляется ошибочным и ведет к выработке неадекватного понимания как содержания самого его учения о субъекте, так и тех результатов, которые получены в этой области в немецкой классической философии.

В действительности Фихте принадлежит уникальная роль в истории немецкого идеализма, роль, которая часто принижается или даже полностью умалчивается в философских исследованиях. Фихте был пожалуй первым философом, кто разработал

---

<sup>2</sup> Согласно “прогрессивному” подходу к истории философии, ее разветвление предстает в качестве восходящей лестницы концепций и идей, где каждая последующая ступень развития “поглощает” в себе и превосходит предыдущую.

<sup>3</sup> Несомненный интерес в связи с этим представляют работы немецкого фихтеведа Райнхарта Лаута, который является руководителем проекта по подготовке академического издания работ Фихте, предпринимаемого Баварской Академией наук. (См.: *Fichte J.Q. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie*: In 4 Bd. / Hrsg. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn. Stuttgart, 1965 ff.) Кроме того, заслуживают внимание исследования по философии Фихте, выполненные Гюнтером Цёллером, Виолетой Вайбель, Джорджем ди Джовани, Фредериком Ньюхаузером, Даниэлом Бразилом и некоторыми другими западными исследователями. См., например: *Zöller G. Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge, 1998; *Newhouser Fr. Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge, 1999; *Giovanni G. di. Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774–1800*. Cambridge, 2005. P. 205–241).

целостное учение о субъекте, которое при этом в своих основных характеристиках принципиально отличается от концепции субъекта, предложенной Кантом, а также от теории субъективности Гегеля. Однако главной теоретической заслугой Фихте является его вклад в формирование немецкого идеализма. Предпринятая Фихте глубокая ревизия кантовской концепции трансцендентального субъекта привела к кардинальному изменению подхода к субъективности и стала основанием для развития посткантовского немецкого идеализма с его ориентацией на конкретного индивида как носителя теоретической и практической активности.

Обращаясь в настоящей статье к философии Фихте, автор не ставит перед собой амбициозной цели всестороннего и завершеного анализа предложенной мыслителем теории субъекта. Такая работа в силу многоаспектности фихтевской концепции субъекта, а также многогранности и сложности обсуждаемых в ее контексте проблем требует усилий многих исследователей и должна стать предметом более фундаментального анализа и тщательной разработки. Поэтому автор видит свою задачу лишь в том, чтобы предложить читателю концептуальный, но еще предварительный, набросок основных идей разработанной Фихте теории субъекта, обсудив лишь ее ключевые моменты и оставив детальный анализ для последующих публикаций.

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

Интерес Фихте к субъективности пробудился в результате его занятий элементарной философией Карла Рейнхольда<sup>4</sup>, а также анализа ее интерпретации и критики в работе Готтлоба Шульце “Энесидемус”<sup>5</sup>.

Подобно другим посткантианцам, Рейнхольд видел свою основную задачу в дальнейшей разработке и систематическом

---

<sup>4</sup> О Рейнхольде, его жизни и роли в формировании немецкого спекулятивного идеализма см.: *Klemmt A. Karl Leonard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über der Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus.* Hamburg, 1958; *Philosophie aus einem Prinzip.* K.L. Reinhold / Hrsg. R. Lauth. Bonn, 1974. Интерес также представляет недавно вышедшая и выше уже упомянутая книга канадского исследователя немецкой классической философии Джорджа ди Джовани, в которой автор подробно обсуждает роль Рейнхольда в развитии послекантовской философской мысли и анализирует основные принципы и идеи его элементарной философии. См.: *Giovanni G. di. Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors.* P. 91–104, 150–152, 225–236.

<sup>5</sup> [Schulze G.] Aenesidemos oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. N.p.p. 1792. В настоящей статье все ссылки на текст Шульце даны по изданию 1969 г.

обосновании критической философии Канта. Однако осуществление этой задачи дало весьма неожиданный результат. Неудовлетворенность кантовской критической философией и признание ее неспособности адекватно объяснить сознание привело к выработке Рейнхольдом собственной философской теории, которая принципиально отличалась от кантовской по своим целям и их реализации.

Согласно Рейнхольду, в философии необходимо различать между двумя уровнями или измерениями исследования. На одном уровне философия занимается изучением возможности существования и структуры объектов когнитивной активности человека. Здесь философия по существу выступает в качестве метафизики и включает в себя метафизическое учение об ощущениях, метафизическую концепцию идеальных объектов, находящихся за пределами эмпирического опыта, а также метафизическую теорию вожеления. На другом, более фундаментальном, уровне предметом философии являются не объекты сознания, а само сознание во всем его многообразии<sup>6</sup>. Задача философии, по мысли Рейнхольда, состоит в том, чтобы систематически обосновать и объяснить возможность метафизики во всех ее конкретных проявлениях исходя из реальных “фактов” сознания, а также продемонстрировать укорененность этих “фактов” в интеллектуальной способности представления.

Так сформулированная задача философии явно демонстрирует различия между философскими моделями Канта и Рейнхольда и объясняет критицизм последнего по отношению к первому. По мысли Рейнхольда, значительным результатом Канта было признание того, что метафизика может быть обоснована только на основе анализа условий, при которых становится возможным осознание объектов. Однако практическое применение данной идеи было скорее критическим, нежели систематическим. К тому же реальным предметом исследования для Канта выступило не само сознание и его факты, а скорее объекты когнитивной деятельности сознания. Если Кант и обращался к фактам сознания, то его интерес был фрагментарным и, как правило, мотивировался какой-то конкретной практической целью решения той или иной специфической задачи. Рейнхольд, не отрицая важность проделанной Кантом работы, указывает на необходимость целостного обоснования знания на основе философии. Его собственным ответом на эту потребность послужила разработанная им концепция философских элементов, которая должна была послужить “сис-

---

<sup>6</sup> Подробнее об этом см.: *Reinhold K. Über das Fundament des philosophischen Wissens. Jena, 1791. S. 70 ff.*



матическим и исчерпывающим основанием для всего знания”<sup>7</sup>. Здесь следует подчеркнуть, что тема “системы” и “систематизации” знания присутствовала в философии еще задолго до Рейнхольда. Подобно тому, как и рассмотрение фактов сознания в качестве основного предмета философских исследований также не было чисто рейнхольдовским открытием. Картезианские по своему происхождению, обе идеи занимают центральное место в философских поисках Канта, который не только стремился привести все метафизические принципы в целостную и завершенную систему<sup>8</sup>, но также пытался обнаружить тот единственный принцип, который позволил бы осуществить “инвентаризацию принадлежащих нам фактов сознания с помощью *чистого* разума”<sup>9</sup>.

Заметим, что Рейнхольд не только признавал первенство Канта в формулировке философской проблемы поисков основополагающего принципа, но и рассматривал это как один из значительных результатов критической философии. Однако он полагал, что Кант не сумел найти и выработать такой фундаментальный принцип, который мог бы использоваться как систематическое средство для обоснования всего философского знания. При этом уже в признании неспособности Канта завершить собственный проект, Рейнхольд существенно дистанцировался от своего учителя и его философских поисков. Результатом чего стала выработка нового взгляда на философию и ее предмет. Так, Рейнхольд верно замечает, что принципиальный интерес Канта был всегда связан с объектами сознания, а не с самим сознанием как таковым. Несмотря на постоянные ссылки на сознание и его условия, Кант ограничил самого себя анализом опыта сознания в том объеме, в каком этот опыт предопределен системой координат пространства и времени. Такой подход к сознанию позволил Канту успешно решить проблемы, которые так или иначе связаны с отношениями между чувственностью и рассудком. Однако феноменологический анализ самого сознания с целью объяснения его концепции остался за пределами интересов Канта и его философской системы. Именно в осуществлении такого анализа Рейнхольд и усматривает свою непосредственную задачу. Но это был уже абсолютно новый философский проект, отличный от проекта кантовской критической философии. Сам Рейнхольд так и не сумел признать реальную новизну своего проекта теории сознания и его результатов, до конца полагая, что он лишь “уточнял” и “последовательно осуществлял” то, что не

---

<sup>7</sup> Reinhold K. Über das Fundament des philosophischen Wissens. S. 70. О необходимости систематического обоснования науки см.: Ibid. S. 114.

<sup>8</sup> Кант И. Критика чистого разума. А XIII, XX.

<sup>9</sup> Там же. А XX.

удалось реализовать Канту. Хотя очевидно, что здесь не могло быть и речи о какой-либо преемственности между рейнхольдовским и кантовским проектами. Ибо в своих философских построениях оба мыслителя имели принципиально разные теоретические интересы и преследовали различные цели. В то время как Кант видел свою основную задачу в анализе *формальных* условий опыта, и потому Я интересовало его лишь в качестве формального принципа мышления, предметом интереса Рейнхольда становится само сознание, и он стремится обнаружить принцип его единства в реальном эмпирическом Я<sup>10</sup>.

Не будет преувеличением сказать, что связанное с именем Рейнхольда смещение акцентов в философской проблематике и пробудившийся здесь интерес к самому сознанию и его содержанию, имело большое теоретическое значение. Ибо здесь впервые внимание фокусируется на целостности сознания и таким образом намечается (пусть еще очень робко и пока неявно) переход к построению идеалистической истории (само)сознания, что впоследствии выступит центральным проектом немецкого идеализма. Однако заслуга Рейнхольда была чисто теоретической и состояла в собственно постановке проблемы, а именно в привлечении интереса к сознанию и его конкретным фактам. Дело же реализации самого проекта построения систематической теории сознания выпало на долю Фихте и других представителей эпохи немецкого идеализма.

Основательно изучая философию элементов Рейнхольда, Фихте сумел понять то, что оказалось не под силу увидеть и понять самому автору и без чего реализация его проекта была бы невозможной. В качестве первоочередной он выдвигает задачу разработки *метода*, который действительно позволил бы осуществить то конкретное описание фактов сознания, к которому так стремился Рейнхольд<sup>11</sup>. Но прежде чем мы обратимся к анализу

<sup>10</sup> Наиболее четко эта идея сформулирована в работе Рейнхольда “О попытке новой теории человеческой способности представления”, которая является единственной публикацией автора, где он последовательно и во всей полноте излагает идеи своей философии элементов (См.: *Reinhold K. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague; Jena, 1789.) Основные результаты этой работы были обобщены и в несколько измененной (и более популярной) форме изложены в другом более позднем сочинении автора. См.: *Reinhold K. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie // Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Bd. 1. Jena, 1790. S. 167–254.

<sup>11</sup> См. записи, которые Фихте сделал в процессе размышлений над элементарной философией Рейнхольда. Интерес также представляет и комментарий к этим записям, сделанный Райнхартом Лаутом, издателем фихтевских заметок этого периода. См.: *Einige Meditationen über Elementarphilosophie (1793–1794) / Hrsg. R. Lauth // Fichte J.G. Gesamtausgabe*. Bd. II 3: *Nachgelassene Schriften 1793–1795*. Teil 1.

того, как Фихте осуществляет эту задачу и перейдем к обсуждению его собственной концепции сознания, следует остановиться на еще одном важном философском событии, оказавшем существенное влияние на формирование философских взглядов Фихте.

Таким событием стала публикация в 1792 г. анонимно вышедшей книги, которая представляла позицию традиционного скептицизма и его реакцию на кантовскую критическую философию. Книга эта оказалась настолько успешной, что на какое-то время сумела обратить общественное мнение против критической философии в пользу скептицизма. Сама книга, автором которой был Готтлоб Эрнст Шульце, представляла собой переписку между двумя основными героями: Энесидемусом и Гермиясом. Энесидемус, названный так в честь классика-скептика, пытается разуверить, разубедить Гермияса в верности и продуктивности критической философии, позицию которой тот пытается безуспешно отстаивать. Предпринятая в лице Энесидемуса атака скептицизма на критическую философию была направлена – хотя и в различной степени – на обоих, Канта и Рейнхольда. При этом Шульце (представшему здесь в облике Энесидемуса) удалось отделить идеи Рейнхольда от разработок Канта, а также увидеть принципиальное различие между концепциями обоих мыслителей. Более того, он подмечает и открыто заявляет об отсутствии непосредственной связи, и даже концептуальной несовместимости позиций Канта и Рейнхольда. И хотя кантовская критическая философия является предметом яростных нападок скептицизма, основное внимание Энесидемуса приковано к Рейнхольду и его теории элементов.

По мнению Энесидемуса, теория Рейнхольда ошибочна уже в самом своем основании. Сформулированный им в качестве первого “принцип сознания” не может рассматриваться как наиболее фундаментальный факт сознания, поскольку он применим только к чисто когнитивной деятельности (собственно процессу мышления) и не объясняет существенные формы сознания, такие как интуицию и интеллектуальное ощущение<sup>12</sup>. Энесидемус полагает, что единственно возможным фундаментальным принципом сознания должен стать принцип противоречия, ибо это позволит объяснить способность сознания различать между субъектом и его представлениями, а также соотносить эти представления с их объектами. Для Энесидемуса постижение истины возможно двумя путями: либо как результат непосредственного восприятия, либо путем рефлексии и анализа содержания этого восприятия. В первом случае мы имеем дело с приростом знания, од-

---

<sup>12</sup> См.: [Schulze G.] Aenesidemus. S. 143–145, 202–203.

нако вовлеченным оказывается лишь один единичный акт сознания, а не весь комплексный процесс сознательной деятельности. Более того, сам этот акт сознания выступает как еще бессознательный, “иррационально необходимый факт”. В отличие от первого, во втором случае сознание обретает свою универсальность и оперирует в качестве комплексного феномена. Однако сам процесс осознания является формальным по своему содержанию, ибо объем нашего знания остается неизменным, и никакого нового знания не приобретается. Энесидемус полагает, что альтернативность этих двух путей постижения истины является абсолютной и не может быть разрешена ни при каких условиях. Ибо высказанное Юмом предположение о том, что сознание всегда есть по существу “сознание о сознании” является очевидным и фундаментальным фактом сознания. Мы не знаем и не можем знать соотносятся ли наши представления с чем-либо объективным за пределами нашего сознания. Как подчеркивает Энесидемус, “всякое сознание содержит в себе лишь тот факт, который просто имеется в наличии *в нас* самих”<sup>13</sup>. Такое толкование сознания объясняет, почему для Энесидемуса не существует различия между представлением и реальным объектом этого представления. Объект понимается им как факт сознания, который является элементом самого сознания. Единственное различие, которое он признает есть различие в интуиции, существующее между субъектом и его представлением<sup>14</sup>. Здесь должно быть ясно, что хотя Энесидемус и использует термин “представление”, он употребляет его в значении отличном от того, как он применяется в критической философии. Для Энесидемуса “представление” есть не что иное, как неразличаемая чувственная интуиция, которая сама по себе иррациональна. Но поскольку источником и носителем этой интуиции является субъект, который обладает сознанием, анализ интуиции подразумевает анализ субъекта и деятельности его сознания.

Стало быть, несмотря на существенные различия в метафизических и гносеологических позициях Рейнхольда и Энесидемуса, их объединяющим началом был интерес к субъекту и осознание необходимости разработки философии субъективности. Более того, обращение Рейнхольда к субъективности и его окончательный переход от чисто метафизических размышлений к теории субъективности был спровоцирован субъективистским подходом к сознанию самого Энесидемуса. Для последнего сознание перестало быть неким метафизическим сверхуниверсальным фе-

---

<sup>13</sup> Ibid. S. 383.

<sup>14</sup> Ibid. S. 72–73.

номеном, а его фундаментальное значение усматривалось теперь в том, что оно принадлежит субъекту. Как указывает канадский исследователь Джордж ди Джовани, “у Рейнхольда субъект с самого начала выступал реальным принципом мыслительной активности. Толчок Энесидемуса послужил именно тем последним элементом, который был необходим, чтобы разрешить все [теоретические сомнения] в пользу [философии] субъективности, хотя последняя еще и толковалась весьма неопределенно”<sup>15</sup>.

Фихте, размышляя над результатами исследований Рейнхольда и интерпретацией сознания Энесидемусом<sup>16</sup>, видел свою основную задачу в развитии систематической концепции сознания, которая бы смогла объяснить его возникновение (из изначально бессознательного существования) и его историческое развитие исходя из собственного интуитивно постигаемого первого принципа. Фихте ясно понимал, что ни разработанный Рейнхольдом принцип сознания, ни предложенный Энесидемусом принцип противоречия не могут служить в качестве искомого им первого принципа в силу их содержательной ограниченности и потому неспособности выступить как синтезирующее начало философии. Фихте, соглашаясь с Энесидемусом в том, что принцип противоречия как таковой должен стать высшим принципом философии в качестве учения о сознании, отвергает этот принцип в той форме, в какой он предстаёт у Энесидемуса. Фихте не устраивает не только его формальный характер и содержательная ограниченность. По мнению Фихте, энесидемусовский принцип не имеет должной фундаментальности и потому не может выступать в качестве первого постулата философии: он с необходимостью подразумевает наличие другого (более фундаментального) принципа, который еще должен быть выработан. Фихте признает, что в отличие от энесидемовского, рейнхольдовский принцип сознания действительно предстает как фундаментальный первый принцип. Однако как таковой он является первым принципом *данных фактов* сознания и в состоянии описать только *данное* эмпирическое содержание сознания, но не может объяснить те процессы, которые “порождают” сознание и дают ему начало<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> *Giovanni G. di. The Facts of Consciousness // Between Kant and Hegel. Text in the Development of Post-Kantian Idealism / Texts in the Development of Post-Kantian Idealism / Transl., with introd. by George di Giovanni, H.S. Harris, Hackett Publishers, 2000. P. 26.*

<sup>16</sup> Эти размышления нашли свое выражение в опубликованной в 1794 г. в “Газете всеобщей литературы” (*Allgemeine Literatur-Zeitung*) рецензии Фихте на книгу Шульце “Энесидемус”. В рецензии Фихте намечает основные идеи своей философии и тем самым теоретически обосновывает развитие нового (послекантовского) идеализма. См.: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke: In 8 Bds / Hrsg. v. I. H. Fichte. B., 1845–1846. Bd. 1, S. 4–6 (далее SW).*

<sup>17</sup> *Fichte. SW. Bd. I, S. 5–8.*

Неудовлетворенный обоими (рейнхольдовской и энесидемовской) моделями первых принципов, Фихте видит свою первостепенную задачу в выработке нового фундаментального принципа сознания. Он ищет такой принцип, который был бы не только реальным, но и столь конструктивным и содержательным, что смог бы выразить всю сложность процесса сознания, включая механизм возникновения рефлексивного сознания из интуитивного знания. Этот принцип (или постулат) сознания должен, по мысли Фихте, объяснить все многообразие сознания из самого себя, а также обладать само-очевидной достоверностью и не нуждаться для своего обоснования в каком-либо другом, более фундаментальном, принципе или начале<sup>18</sup>.

Следует заметить, что тема поиска некоего “надежного” прочного основания для знания или принципа, объясняющего единство мира остается традиционной философской темой на протяжении многих веков. Новизна фихтевского подхода состояла не в собственно постановке проблемы и даже не в попытке философа объяснить все многообразие опыта сознания исходя из определенного принципа самого сознания, а в том *как* Фихте формулирует сам этот принцип и *как* затем разворачивает из него все богатство содержания сознания (и всей своей философской системы в целом). У самого Фихте данная новизна выражается в двух важнейших концепциях. Это принцип “дело-действия” (*Tathandlung*) и концепция само-полагающегося Я. Рассмотрим эти две концепции подробнее. Это важно в силу того, что такое обсуждение позволит представить фихтевское учение о субъекте в более конкретном и относительно систематическом виде.

## КОНЦЕПЦИЯ *TATHANDLUNG* И Я КАК ПЕРВЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ

В “Основоположении всеобщего наукоучения” (1794/95) Фихте выражает содержание *Tathandlung* в наиболее общей форме: “Я просто полагает самого себя”<sup>19</sup>. Это, однако не только не разъясняет сам принцип полагания, а скорее, наоборот, создает дополнительные трудности в его интерпретации. Так, основываясь на данной формулировке, принцип само-полагания Я часто

---

<sup>18</sup> Ibid. S. 5–6.

<sup>19</sup> *Fichte J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Fichte. Gesamtausgabe. Reihe I. Bd. 2. S. 261, 267, 272 ff.*

интерпретируется в русле идеализма Беркли, а именно будто, согласно Фихте, мир как целое есть продукт деятельности субъекта, но не ограниченного индивидуального субъекта, а бесконечного и неограниченного мышления. Такая интерпретация ошибочна и во многом противоречит реальной концепции субъекта, разработанной Фихте.

Фихте видит свою задачу в развитии “трансцендентального идеализма” и развертывании “наукоучения”, которое включало бы в себя все содержание знания. Проект наукоучения состоял в построении целостной системы философского знания. Поэтому важнейшим элементом проекта была выработка наиболее фундаментального принципа или постулата, который служил бы необходимым основанием такого систематического развертывания. Очевидно, что в качестве *первого* постулата философии должен был выступить принцип, который обладал бы внутренней само-достаточностью, само-достоверностью, а также был бы способен систематически представлять все многообразие знания из самого себя.

Классический рационализм пытался найти такое абсолютно надежное и необходимое основание в “объекте” или познавательном “факте”. Фихте, в отличие от классического рационализма и во многом следуя Канту, полагал, что надежность и достоверность не могут быть гарантированы никаким “фактом”, ибо философия “не есть область “фактов сознания”, [она] также отлична и от сферы опыта”<sup>20</sup>. Фихте заключает, что первый постулат наукоучения не должен быть простым “фактом” (*eine Tatsache*), а должен стать сознательным актом действия (*eine Tathandlung*)<sup>21</sup>. Последний понимается как фундаментальный вид или способ делания, который включает в себя идею действия, сам его процесс, а также его обоснование. Фихтевский *Tathandlung* – это не просто некий “акт в качестве факта”, как данный термин часто интерпретируется в литературе, – а более сложный феномен “дело-действия”. Такое “дело-действие” не является “фактическим” по своему характеру. Как раз наоборот, оно имеет статус чего-то формирующегося и становящегося, а не изначально данного или пред-найденного в мире. При этом процесс становления санкционируется и определяется не каким-то внешним источником, а изнутри самого *Tathandlung*. Очевидно, что такое само-санкционированное формирование не является свойством не-

<sup>20</sup> Fichte J.G. [First] Introduction to the *Wissenschaftslehre* // Fichte, Introductions to the *Wissenschaftslehre* and Other Writings / Ed. and trans. D. Breazeale. P. 33.

<sup>21</sup> См. уже упомянутую выше рецензию Фихте на Энесидемуса. *Fichte. Aenesidemus-Recension* // SW. Bd. I, S. 8.

одушевленных предметов, наполняющих мир природы. Только субъект наделенный сознанием может выступать реальным агентом “дело-действия”. При этом Фихте предлагает принципиально новое толкование субъекта. Он не только отказывается от его “натуралистического” толкования как простого предмета природы, существующего наряду с другими, но также отвергает и картезианское понимание субъекта как “вещи”, обладающей способностью мыслить. Согласно Фихте, субъект (или Я) наделен само-полагающей сущностью, что отличает его от простого предмета или объекта мира. Фихтевский субъект должен быть понят как *деятельность*, а не как предмет; он является самоконституируемым в том смысле, в котором объект таковым не является. Агент “дело-действия” – это апперцептивная самость, которая сама определяет свой статус и приобретает существование в результате постулирования самого себя и собственных характеристик. При этом деятельность, свойственная субъекту есть не просто деятельность внутреннего само-рефлектирования; она затрагивает отношение между субъектом и объектом, выходя за пределы самого Я в мир материальных вещей. Как противостоящий миру, субъект вступает в отношение с миром объектов и посредством своей деятельности определяет содержание и устанавливает статус самих объектов. Стало быть, субъект должен обладать способностью не только устанавливать, но одновременно санкционировать такое установление для самого себя. Фихте указывает, что самость, – которую он обычно именуется “Я”, – это не просто статическая вещь с фиксированными свойствами, а скорее динамический процесс самосозидания, происходящий в реальном мире и включающий в себя все его содержательное многообразие. Наделенное неограниченной активностью, Я обладает абсолютной свободой, ибо его существование не зависит ни от чего другого, кроме самого себя и собственной деятельности. Это объясняет хорошо известное замечание Фихте о том, что субъект существует только как действующий; вне деятельности нет никакого субъекта, он отсутствует даже потенциально как агент, имеющий намерение действовать<sup>22</sup>. В мире, таким образом, могут существовать природные объекты, включая тела, наделенные мозгом. Однако все то, что имеет “не-фактический” (стало быть, нормативно-интенциональный) статус обретает свое существование только после того, как такой статус устанавливается самим Я в акте собственного само-полагания.

Метод Фихте ошибочно считают чисто феноменологическим, ограничивая принцип самополагания лишь тем, что может

---

<sup>22</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I, S. 466; Bd. IV, S. 4.



быть обнаружено посредством рефлексии. Однако Фихте вовсе не утверждает, что мы изначально обнаруживаем *Tathandlung* уже полностью сформированной и находящейся где-то в нашем самосознании. Наоборот, согласно Фихте, акт *Tathandlung* есть результат нашей практической деятельности, суть которой состоит в осознании нами самих себя в качестве конечных рациональных деятельных существ, наделенных способностью формулировать нормативные принципы и действовать в соответствии с ними.

Поэтому как первое приближение значения самого термина, *Tathandlung* может толковаться как специфическая концепция рационального агента<sup>23</sup>. Такой субъект рационального действия не просто полагает самого себя, но и одновременно определяет нормы и принципы своей собственной деятельности в теоретической и практической сферах жизни. Стало быть, если в терминах *Tathandlung* Фихте и идет речь о рефлексии, то требуемая рефлексия – отнюдь не эмпирическая, а трансцендентальная, т.е. это постулат (постулат первого принципа, или системного начала), который применен для философских целей. В результате и сам “первый принцип” приобретает нормативное значение; и эта нормативность реализуется в деятельности Я. Но в силу того, что данная деятельность объединяет в себе как практическую, так и теоретическую активность Я, само “дело-действие” выступает у Фихте не только как чисто нормативный принцип, определяющий деятельность Я, но также и в качестве гносеологического принципа, фундирующего единство знания и обеспечивающего систематическое развертывание наукоучения (*Wissenschaftslehre*). В *Tathandlung* Фихте объединяет всю мощь “первого” принципа с анализом само-достаточного Я, который должен “созидать, творить” себя и свой собственный мир в сознательном акте самополагания.

Интерпретируемый таким образом “первый принцип” Фихте имеет важную “синтезирующую” функцию, которой были лишены первые принципы Рейнхольда и Энесидемуса. Он обладает способностью не только “различать” между Я и противостоящим ему миром материальных объектов, но одновременно объединять их в единую целостность и представлять как выражение единой структуры самосознания Я. Ясно, что условием такого синтеза должно быть нечто большее, нежели простая предзаданность синтезирующих элементов и их наличие в качестве обычных “фактов” мира или сознания. По мысли Фихте, как Я, так и сам мир должны “постулироваться” в сознательном акте действия са-

---

<sup>23</sup> См.: [Johann Gottlieb] Fichtes Werke. B., 1971. Bd. 1, S. 91.

мого Я. При этом речь идет о двух существенно различных актах постулирования: постулировании Я самого себя и одновременно постулировании противостоящего ему мира. Поэтому в “Основоположении” Фихте формулирует не один, а три фундаментальных принципа: принцип само-полагания Я, принцип противоположения, и так называемый принцип ограничения, являющийся синтезом двух предыдущих. Фихте подчеркивает, что только взятые вместе в их внутреннем соотношении и единстве, эти три принципа могут выразить фундаментальную структуру самосознания, и тем самым обеспечить прочное основание для систематического развертывания наукоучения.

Эта концептуальная сложность и содержательная насыщенность фихтевского учения о субъекте, становящаяся явной уже в “Основоположении”, часто, однако, игнорируется в современных исследованиях, посвященных Фихте. В результате, если и признается самостоятельное значение фихтевской концепции субъекта, то ее анализ сводится лишь к обсуждению первого постулата наукоучения, а именно принципа само-полагания Я. Справедливости ради следует заметить, что такая интерпретация во многом связана и отчасти оправдана тем, как сам Фихте вводит и обосновывает принцип самополагания Я в Йенском “Наукоучении”. Здесь он постулирует Я как “полагающее само себя в качестве Я”<sup>24</sup>. А поскольку активность “само-полагания” рассматривается как фундаментальная характеристика Я или собственно проявление его самости, то “первый принцип” предстает теперь в несколько стилистически проблематичной формулировке: “Я полагает само себя в качестве само-полагания”. Однако данная формулировка имеет важное содержание. Она означает, что Я непосредственно дано самому себе, и одновременно как таковое находится в состоянии тождества с самим собой. При этом само тождество не есть нечто пред-заданное или пред-положенное в качестве данности. Наоборот, оно интуитивно устанавливается и определяется, “постулируется” с помощью первого принципа. На основе такого толкования первого принципа представляется, стало быть, весьма логично заключить, что необходимость в каких-либо других фундаментальных принципах отсутствует. Ибо все эти принципы уже вроде содержатся (как в коконе) в первом постулате, в собственно принципе само-полагания Я. Хотя на первый взгляд такая интерпретация кажется не только возможной, но и вполне оправданной, в действительности она противоречит реальному фихтевскому пониманию. Одной из важнейших философских идей Фихте, которая определяла стратегию его “Осно-

---

<sup>24</sup> Fichte. SW. Bd. I. S. 22, 69, 96; Bd. II. S. 441.

воположения”, а также новое развитие системы в “Наукоучении novo methodo”<sup>25</sup>, было убеждение в том, что человеческая субъективность есть “единое изображение” комплексной структуры. Основой той структуры является сознание во всем многообразии его проявлений. Поэтому философское исследование субъекта предполагает прежде всего изучение целостности сознания и его условий.

При этом центральная роль принадлежит здесь принципу самополагания Я, который не только обеспечивает доступ к анализу условий сознания, но посредством этого анализа позволяет также раскрыть концептуальную структуру сознания субъекта (и тем самым структуру самой субъективности). Однако Фихте хорошо понимает, что принцип самополагания Я, взятый сам по себе, не в состоянии объяснить всю концептуальную и структурную сложность субъективности. Что особенно верно в отношении фундаментального акта “различения”, откуда, по мысли Фихте, собственно и берет начало сознание. Поэтому философская реконструкция Я на основе сложной структуры сознания и его условий должна, согласно Фихте, быть предпринята в контексте развертывания не одного, а трех первых принципов. Такое соображение объясняет, почему уже в первой части “Основоположения” Фихте пытается согласовать принцип само-полагания Я с логическим законом тождества, а также ввести два дополнительных (первых) принципа, которые он вначале связывает с логическими законами непротиворечия и достаточного основания. И хотя такой шаг Фихте часто рассматривается как внезапный и во многом необоснованный, на самом деле он представляет собой итог большой предварительной работы и есть результат продуманного решения. Уже в своей рецензии на Энесидемуса<sup>26</sup>, Фихте явно намекает на возможность использования в качестве первого постулата системы традиционного принципа тождества, но уже сформулированного в таком виде, чтобы он включал в себя “важное новое измерение”<sup>27</sup>. Хотя содержание

---

<sup>25</sup> “Наукоучение novo methodo” (Wissenschaftslehre Novo Methodo). – это обобщающее название, объединяющее два текста, которые представляют собой записи лекций Фихте. Первый текст был впервые опубликован в 1937 г. как *Hallesche Nachschrift* (1796–1797) см.: Fichte: Nachgelassene Schriften. Bd. II / Hrsg. Hans Jacob. B., 1937. S. 341–612. (Позже полностью воспроизведен в: *Fichte. Gesamtausgabe. Reihe IV. Bd. 2. S. 17–267.*) Второй текст, известный как “*Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause* (1798–1799)”, был обнаружен и впервые опубликован в 1982 г. (Hrsg. v. E. Fuchs. 2. Aufl. Hamburg, 1994).

<sup>26</sup> См.: *Fichte. Gesamtausgabe. Reihe I, Bd. 2. S. 5–6.*

<sup>27</sup> *Ibid.*

этого нового измерения здесь еще полностью не артикулируется, Фихте указывает на связь этого измерения с принципом противоречия<sup>28</sup>. Следует также заметить, что и в “Наукоучении novo methodo”, где Фихте предложил абсолютно новое изложение первого постулата своей системы, концептуально он сохраняет все три принципа и уже на основе их разворачивает сложную концепцию субъекта и субъективности. Фихте начинает здесь изложение своей системы с формулировки кажущегося простым и понятным постулата. Он предлагает своему читателю “помыслить Я и поразмышлять о содержании самой этой мысли”<sup>29</sup>. Однако, как только он обращается к вопросу, как возможно и что включено в процесс мышления об объекте, ситуация значительно усложняется и “простой” постулат превращается в сложнейшую философскую проблему сознания. Фихте будучи не в состоянии разрешить ее на основе единственного постулата, прибегает к помощи развитых в Йенском “Наукоучении” (и вновь представленных в “Основоположении”) принципов абсолютного полагания и противополагания, ибо только рассмотрение сознания в контексте этих принципов позволяет ему объяснить “тождество в различии” оригинального Я и прояснить акты “различения” и “соотнесения”, которые дают начало сознанию.

С тем чтобы показать, как Фихте реализует данные задачи, важно рассмотреть его концепцию единства субъекта как она представлена в “Наукоучении novo methodo”. Сама концепция является многоплановой и включает в себя различные измерения исследования структуры Я. Диапазон данного исследования весьма широк: от способности Я воспринимать и осознавать объекты материального мира до осознания Я самого себя в сфере свободы. Поэтому вместо того чтобы детально обсуждать концепцию единства субъекта и ее реализацию у Фихте, мы ограничимся обсуждением понятия и механизма “само-полагания” Я. Только теперь само-полагание будет интересовать нас не в качестве первого постулата наукоучения, а как центральный конституирующий элемент субъективности, которая у Фихте предстает в виде особого мира, замкнутого в самом себе.

---

<sup>28</sup> Ibid. S. 6–7.

<sup>29</sup> Wissenschaftslehre Novo Methodo. § 1 // Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause (1798–1799) / Hrsg. v. E. Fuchs. 2 Aufl. Hamburg: Meiner, 1994. S. 34.

## ФЕНОМЕН САМОПОЛАГАНИЯ И ФИХТЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУБЪЕКТА

Свое исследование структуры Я Фихте начинает с утверждения, что предпосылкой любого сознания является самосознание<sup>30</sup>. Сама по себе данная идея не нова. Она по существу воспроизводит высказывание Канта о том, что идея “Я мыслю” должна с необходимостью сопровождать все наши представления. Однако, если для Канта эта идея так и осталась чисто теоретическим постулатом, значение Фихте, а также новизна его подхода состоит как в реализации самой идеи, так и в том влиянии, которое предложенное им решение оказало на развитие концепции субъекта и субъективности в немецком идеализме. Фихте обращает внимание на важнейшую характеристику сознания, состоящую в том, что всякий сознательный акт есть “утверждение тождества между реальным и идеальным”<sup>31</sup>. В такой формулировке Фихте не только констатирует изначальное и ничем непосредственное тождество Я с самим собой, но он рассматривает данное тождество как сущность и наиболее фундаментальную характеристику индивидуального Я. Он показывает, что такое непосредственное наличие Я для самого себя не есть нечто данное как “психологический” факт, подобно тому как оно и не является проявлением некоей субстанции, существующей вне самого Я. Такое непосредственное и изначальное наличие Я для самого себя есть, по Фихте, результат активности того, что он называет “само-полаганием” Я. Последнее понимается как “действие” Я, но такое, которое совпадает со своим собственным результатом, а следовательно, и с существованием самого Я как такового. Генерируемая изнутри самого Я активность самополагания может быть обращена и без каких-либо ограничений приложима к любому чувственному содержанию. Однако самополагание никогда не происходит в сфере эмпирического сознания или опыта. Чтобы гарантировать необходимое для объяснения условий сознания и его возможности “тождество в различии”, эмпирический материал должен быть предположен. Как поясняет Фихте, “наше мышление всегда предполагает связь, момент мысли [движущейся] в некотором направлении, [некий] акт синтеза, без чего мышление вообще не существовало бы. Следовательно, содержание наших мыслей никогда не есть что-то взятое само по себе, но всегда отношение между

<sup>30</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 435, 526–527.

<sup>31</sup> *Wissenschaftslehre Novo Methodo*, § 17. S. 154.

двумя вещами. Стало быть, нет ничего кроме синтеза [взаимоотносящихся элементов]<sup>32</sup>.

Синтез, таким образом, есть фундаментальная форма сознания, которая предстает как результат самоотношения. При этом источником деятельности выступает само Я, наделенное сознанием. Согласно Фихте, активность – это не просто одна из характеристик Я, существующая наряду с другими. Деятельность, активность составляет сущность Я. Эта активность есть прежде всего когнитивная деятельность сознания, которая включает в себя момент рефлексии. Сознание Я с необходимостью связано с актом само-осознания, обращенности Я в самое себя, в материал собственного сознания. В этом случае Я становится тождественно знанию о самом себе, которым Я обладает<sup>33</sup>. Я предстает как знание, чей объект является *непосредственно* тождественным субъекту данного знания. Эта идея выражается Фихте в интерпретации Я как “тождество субъекта и объекта”<sup>34</sup>.

Как тождественное самому себе, Я не только остается самим собой, но существует в качестве чистой субъективности, противостоящей объективности. Этим достигается само-достоверность Я, а стало быть утверждается первичность принципа самого Я и фундаментальность акта его само-полагания. Одновременно Я становится источником и основой познавательной активности. Всякое знание и познание существует лишь в отношении к Я. Но деятельность Я не ограничивается чисто мыслительной или познавательной деятельностью. Согласно Фихте, Я присутствует во всех моделях сознания, будь оно связано с познанием мира или практической деятельностью в нем. Стремящееся к само-осознанию, Я с необходимостью полагает себя как существующее и действующее в реальном мире. Само-полагающая деятельность Я оказывается, таким образом, в равной степени практической и теоретической: акт само-полагания есть одновременно акт конкретного действия (делание как таковое), а также акт познания. И что существенно, оба акта не могут происходить в отдельности друг от друга, поскольку фихтевский принцип само-постулирования (когда “Я просто полагает самого себя”) предполагает что Я не просто постулирует себя в качестве некоего “чистого сознания”, но одновременно утверждает себя как реально существующее (и действующее) в мире. В результате Я выступает не неким абстрактным постулатом сознания, а тем единственным практическим принципом, который обеспечивает систематическое ос-

---

<sup>32</sup> Ibid, S. 189.

<sup>33</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 49.

<sup>34</sup> См.: Ibid. Bd. II. S. 442.

нование не только для человеческого знания и познания, но также и для всего возможного опыта<sup>35</sup>, посредством которого познающий субъект оказывается вовлеченным в отношение с внешним миром.

Такое понимание связано с реальной проблемой объяснения того, как Я “полагает” (постулирует) не только себя, но также и мир. Предложенное Фихте решение этой проблемы до сих пор остается предметом широких дискуссий как среди фихтеведов, так и тех, кто занимается анализом теории субъекта и субъективности в немецкой классической философии. Фихтевское решение состоит в постулировании свободы как внутреннего “воления” Я. Изначально присущее Я (еще интуитивное) чувство свободы предшествует всякому конкретному, нацеленному на определенный предмет, устремлению и эмпирическому сознанию. Это “чистое воление” свободы реализуется в неумемной потребности Я проявить свое деятельное начало и быть вовлеченным в жизнь реального мира. Такое исходящее изнутри самого Я побуждение вынуждает Я установить отношения с миром в теоретическом и практическом планах. Как пишет Фихте, на определенной ступени рефлексии Я неизменно обнаруживает различие между “представлениями, сопровождаемыми чувством необходимости” и “представлениями, сопровождаемые чувством свободы”<sup>36</sup>. Признать данное различие в наших представлениях означает не только увидеть отличие, но и установить отношение между Я и не-Я, между субъектом и всем тем, что ему противостоит. У Фихте эта мысль выражается в том, что Я постулирует себя как ограниченное чем-то другим, отличным от самого Я.

Реальное содержание такого “само-ограничения” состоит в противопоставлении Я миру материальных объектов. При этом Я с необходимостью включено в этот мир, и такая “включенность” является требованием, которое Я само постулирует для себя в качестве своей собственной определенности. Эмпирическое сознание и сам мир (“реальность вещей и фактов”) рассматриваются тогда как результат утверждения свободы и спонтанности самого Я. Хотя Я и мир существуют как самостоятельные, функционирующие по своим собственным законам единицы, какой-либо разрыв или концептуальный “зазор” между Я и миром отсутствует, ибо обе сущности оказываются изначально заданными самим Я в акте его само-полагания.

---

<sup>35</sup> Эта идея уже присутствовала у Канта в его концепции синтетического единства всякого возможного опыта.

<sup>36</sup> См.: *Fichte*. SW. Bd. I. S. 423.

За таким, кажущимся странным и даже мистическим развертыванием мира из Я, как это представлено у Фихте, скрывается реальное содержание, связанное с обсуждением проблемы сознания и самосознания. Действительно, с целью осознания самого себя, Я должно противопоставить себя чему-то принципиально отличному от самого себя. Такого типа “инаковость” может быть обнаружена лишь в мире материальных объектов, который отличен от Я и противостоит ему как нечто другое по сравнению с Я (то, чем само Я не является). Следовательно, отношение между Я и миром есть фундаментальное условие возможности самосознания и, как таковое, должно быть пред-положено в качестве изначально данного. Но эта данность не привносится извне, а задаётся (или постулируется) самим Я. Она изначально присутствует в Я, отнюдь не полагается в акте его деятельности, а, как указывает Фихте, “появляется изнутри [самого Я]”<sup>37</sup>. То, что Я обнаруживает и постулирует изнутри самого себя есть не что иное, как способность отличать себя от того, чем Я не является, от не-Я, или мира как такового. Это постулируемое изнутри самого Я различие служит основанием для изначально присущей Я способности вступать в отношение с миром, “общаться” с ним и “открывать самого себя внешним влияниям”<sup>38</sup>.

Сам мир предстает тогда как сфера объективации и реализации Я. Речь, стало быть, не идет о некоем творении или проецировании мира из самого Я, как это порой интерпретируется в литературе. Как раз наоборот, мир – это сфера реальности Я, место, где Я обнаруживает и проявляет самое себя посредством собственной практической деятельности. Как реальное жизненное пространство Я, мир становится необходимой частью самого Я, проявлением его сущности. Только обретя свою реальность в мире, Я оказывается способным осознать себя, а вместе с тем осмыслить собственную свободу и ее пределы.

В отличии от Гегеля, который наряду с существованием конкретного эмпирического субъекта также признавал реальность абсолютного субъекта, для Фихте единственно возможным и действительно существующим Я выступает конечный, эмпириче-

---

<sup>37</sup> Ibid. Bd. I. S. 272.

<sup>38</sup> Ibid. S. 276. Эта тема подробно обсуждается в статье ведущего американского фихтеведа Даниэла Бразила, который, кроме своих критических исследований, также известен лучшими на сегодняшний день английскими переводами ряда основных работ Фихте. См.: *Breazeale D. Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichteian Self // The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classic German Philosophy / Ed. Karl Ameriks and Dieter Sturma. Albany: State Univ. of New York Press, 1995. P. 87–114 (особенно P. 98–99).*



ский, индивидуальный субъект<sup>39</sup>. Конечность субъекта есть для Фихте неизбежный результат его “открытости” миру. И действительно, “открытость” Я по отношению к миру с необходимостью предполагает активную деятельность самого Я. Но одновременно она также накладывает определенные ограничения на данную активность. Факт существования мира, а также его “инаковость” по отношению к Я как бы задает условия деятельности самого Я. В результате Я полагает и утверждает себя лишь как конечное и ограниченное. Суть такой формулировки состоит в признании Фихте того, что субъект не может существовать как бесконечный и абсолютный. Это находит свое выражение во всех проявлениях Я. Так, существенной характеристикой самости является ее способность к само-рефлексии. Однако это возможно только в случае, если рефлексия осуществляется над ограниченным и определенным объектом. По верному замечанию Фихте, сознание возможно лишь “благодаря рефлексии, и рефлексия – лишь благодаря определенности. Но как только что-то становится предметом рефлексии, оно с необходимостью становится конечным”<sup>40</sup>. Именно поэтому фихтевский субъект не является абсолютным Я, а есть конечная, индивидуальная самость, которая определяет саму себя и свои характеристики посредством собственной деятельности, инициируемой изнутри. Именно в этой спонтанной активности и состоит сила и сущность фихтевского Я.

Согласно Фихте, не только Я, но также и противостоящий ей своей инаковостью мир, в конечном итоге, имеет свои основания в деятельности Я. Но тогда становится неясно *как* ограниченное своей конкретностью Я оказывается способным к спонтанной деятельности само- и противополагания. Иными словами, задача состоит в том, чтобы найти источник бесконечной активности Я. В фихтевской терминологии эта задача предстаёт в виде проблемы обоснования многоплановой деятельности представления, а также объяснения реального источника такой деятельности. Кажущаяся здесь единственно возможной альтернатива состоит *либо* в признании того, что представление есть результат самополагающей деятельности Я, *либо* в обнаружении источника такого представления в мире материальных объектов. Ни одно из этих решений не является удовлетворительным для Фихте. Если бы деятельность представления выступала атрибутом только субъекта, то Фихте пришлось бы признать существование кантовской

---

<sup>39</sup> Ошибочность широко распространенного мнения относительно абсолютного характера Я у Фихте подробно показана в уже указанной выше статье Даниэла Бразила. См.: Ibid. P. 98–102.

<sup>40</sup> *Fichte*. SW. Bd. I. S. 269. См. также: Ibid. S. 220, 222.

вещи-в-себе. Если бы, напротив, Фихте нашёл основание представления в не-Я, то он должен был бы в конце концов целиком отказаться от идеализма и признать себя реалистом. Вместо этого Фихте предлагает весьма уникальное решение, которое не только уточняет его концепцию самополагания, но также вносит существенные дополнения в его концепцию субъекта.

## ПОБУЖДЕНИЕ (*ANSTOSS*) КАК ИНСТРУМЕНТ САМОПОЛАГАНИЯ

Ответом Фихте на упомянутую выше дилемму стала его теория “опосредования полагания.” Фихте понимает, что содержание представления, а следовательно, и деятельность Я, могут быть непротиворечиво объяснены только если мир и его пассивность представлены как источник активности Я, но одновременно и того, что ограничивает ее деятельность. Поэтому он утверждает, что само постулирование Я зависит от наличия некоего “побуждающего (к действию) препятствия”, или в терминологии Фихте, *Anstoss*.

*Anstoss* – это комплексное понятие, которое может быть переведено на русский язык как толчок, побуждение или препятствие. *Anstoss* налагает своего рода ограничение на бесконечную активность Я, которое, с одной стороны, само постулируется сознанием (Я) – а следовательно обусловлено этим сознанием, – но, с другой стороны, также является условием возможности такого постулирования. Реальная трудность состоит в том, чтобы показать как Я может полагать то, что пока все еще является достаточно внешним по отношению к его собственной деятельности самополагания.

В Йенском “Наукоучении” Фихте представляет данную проблему следующим образом. Он пишет: “Нет вообще никакой нужды в наличии объективного элемента [не-Я. – *М.Б.*], который должен быть исключен [из Я]; все, что необходимо... это наличие для Я некоего побуждения [*Anstoss*]... Такое побуждение не ограничивало бы Я как активное [начало], а поставило бы перед ним задачу ограничения самого себя... То, что [данное объяснение] предполагает, – это вовсе не наличие или присутствие не-Я вне Я, и даже не то, что определенность уже налицо в самом Я. Это скорее предполагает, что [стоящая перед] Я задача определения самого себя [исходит] изнутри самого Я, т.е. предполагает простой [факт] постулирования Я из самого себя”<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> *Fichte*. SW. Bd. I. S. 210.

Здесь Фихте обращает внимание на две важные характеристики того, что он называет *Anstoss*. Во-первых, *Anstoss* сам по себе не есть не-Я, а, наоборот, его источником является само Я. Он вовсе не побуждает Я “из вне”, он не ограничивает Я как активное начало, а скорее ставит перед Я “задачу” ограничения самого себя. Таким образом, *Anstoss* не есть некий внешний толчок; он является внутренним побуждением. Такое побуждение, несомненно, выступает препятствием для Я, но данное препятствие есть нечто внутреннее для самого Я, и столь же естественно для него, как и его собственная активность. Это некое изначальное ограничение, которому Я, несомненно, вынужденно противостоять, но противостоять как внутреннему, данному в сознании, а не как чему-то, ограничивающему Я извне. При этом важно понимать, что в действительности Я вовсе не ограничивает само себя. Оно просто постулирует *Anstoss* и тем самым полагает его в качестве (потенциального) ограничения для самого себя и собственной деятельности.

Второй важный аспект, на который Фихте обращает наше внимание в выше приведенной цитате, это то, что главная функция *Anstoss* состоит в побуждении полагающего Я. Более того, побуждение (*Anstoss*) имеет столь существенный характер только в силу активности Я. Следовательно, само побуждение к действию зависит от Я, полагающего само себя, но одновременно оно необходимо для полагания Я. Ибо Я может достичь своей самоопределенности (осознания самого себя в качестве Я) только в результате осмысления содержания собственной активности. Последнее, в свою очередь, осуществимо лишь через противопоставление самого себя, но не просто чему-то отличному, а чему-то противостоящему ему самому, т.е. через противопоставление Я и не-Я. Поэтому, согласно Фихте, в ответ на вызов, диктуемый побуждением, Я полагает не-Я в качестве необходимого источника этого вызова. *Anstoss* как ограничение спонтанности Я есть, таким образом, необходимый стимул к (само)-определенности. *Anstoss* не просто бросает вызов Я и вынуждает его действовать; он побуждает Я к свободному действию, направленному на достижение им собственной конечной цели. Он создает возможность для Я следовать своему наиболее фундаментальному стремлению к осознанию самого себя и проявлять свою сущность посредством собственной деятельности. *Anstoss*, таким образом, побуждает Я к осознанию своих собственных целей. Эта идея находит свое дальнейшее развитие в работе Фихте “Об основоположении естественного права” (1796), где он уточняет свою концепцию побуждения (*Anstoss*) в контексте социальной психологии. Здесь процесс побуждения описывается Фихте в терминах реаль-

ного взаимодействия и конфронтации Я с другими источниками свободной рациональной деятельности.

Фихте поясняет: “Таким образом, то, что выступает в качестве источника [побуждения] само должно с необходимостью содержать в себе понятия разума и свободы и, следовательно, само должно быть существом, способным к пониманию, [т.е.] обладать интеллектом. А поскольку интеллект не может существовать без свободы, такое существо должно быть свободным и разумным существом, и оно должно полагаться в качестве такового”<sup>42</sup>.

Иными словами, самосознание Я возможно только в рамках взаимодействия с другими разумными существами и агентами действия. Такое понимание имеет два важных компонента. Во-первых, обнаруживается, что мир состоит не из единственного Я, понятого как изолированный субъект. Мир населен множеством разумных существ, которые с необходимостью вступают во взаимодействие друг с другом. Эти разумные существа также обладают свободой, хотя и не абсолютной: их свобода ограничена активностью других индивидов<sup>43</sup>. Но чтобы индивиды могли действовать в соответствии со своей собственной свободой, их свобода должна быть признана другими. Причем само признание должно быть взаимным. Признание свободы других субъектов приводит к новым ограничениям на деятельность Я. Поэтому при установлении морального закона Я должно формулировать такой закон в соответствии с тем влиянием, которое он может оказывать на других индивидов. Моральными объявляются теперь лишь те действия, которые совместимы с нравственными ценностями и потребностями других субъектов рационального действия и не приводят к унижению их достоинства или попранию их свобод<sup>44</sup>. Второй аспект касается фихтевской интерпретации субъекта и субъективности. На первый взгляд представляется, что в ответ на внутреннее чувство, побуждающее Я к сознательному и свободному действию, Я как бы должно постулировать существование другого разумного существа в качестве источника такого побуждения. Однако это вовсе не то, что в действительности имел в виду сам Фихте. Фихтевский *Anstoss* – это не простая концепция сознания, а механизм, необходимый для осознания Я самого себя. *Anstoss* – это по существу условие самосознания. Постулируемое самим Я существование других людей выступает как необходимое условие его собственного самосознания. Данная идея не

---

<sup>42</sup> Fichte. Grundlage des Naturrechts (1796–1797) // SW. Bd. III. § 3: Zweiter Lehrsatz. S. 36.

<sup>43</sup> Ibid. § 4: Dritter Lehrsatz. Bd. III. S. 43–47.

<sup>44</sup> Ibid. S. 46, см. также: S. 9, 14.

только является новой для немецкой классики, но и представляет собой существенный шаг в развитии теории субъективности. Здесь намечается прямая связь между концепцией побуждения (*Anstoss*) и тем, что традиционно называют итерсубъективностью. Фихте ясно демонстрирует, что Я – не монологическая самость. Оно с необходимостью существует в мире, населенном другими разумными существами, с которыми Я вступает в активные взаимоотношения. При полагании другого агента рационального действия в качестве своеобразного источника побуждения, Я полагает его как инструмент признания самого себя и своей собственной свободы. Последнее выступает необходимым условием для самосознания и само-осознания Я в качестве конкретного индивида. Только будучи признанным другим индивидом, Я способно достичь самоосознания и тем самым окончательно определить свою собственную сущность.

Поэтому в системе Фихте Я с необходимостью постулирует существование другого рационального агента действия как условия для установления деятельного взаимоотношения между индивидами и одновременно в качестве источника признания самого Я. В таком развертывании Фихте формулирует важнейшую мысль, развитую позже в системе Гегеля, а именно – субъективность предполагает итерсубъективность: субъект не может существовать вне взаимоотношения с другими субъектами рационального действия. Самосознание с необходимостью предполагает активное вовлечение индивидуального субъекта в отношении с другими субъектами деятельности. Однако, принимая во внимание заслугу Фихте в формулировке концепции итерсубъективности, а также рассмотрении итерсубъективности в качестве необходимого элемента субъективности, следует подчеркнуть, что в системе Фихте данная концепция так и осталась лишь абстрактным постулатом, лишенным какого-либо самостоятельного значения и содержания. Будучи выведена путем трансцендентальной дедукции, итерсубъективность остается у Фихте чисто вспомогательным понятием, с помощью которого он объясняет принцип постулирования Я. Поэтому хотя итерсубъективность и объявляется необходимым элементом субъективности, она не развивается концептуально. Гегель был первым, кто всесторонне разработал концепцию итерсубъективности и сделал ее неотъемлемой частью теории субъективности<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Отв. ред. М.Ф. Быкова. М., 2000 (особенно раздел о самосознании, а также с. 98–99, 326). См. также: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3 (особенно разделы по феноменологии и философии объективного духа).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей статье мы рассмотрели основные элементы фихтевского учения о субъекте и их реальное содержание и развертывание в системе мыслителя. Как уже подчеркивалось во введении, автор не ставила перед собой задачи всеобъемлющего и исчерпывающего исследования. Поэтому, если и можно говорить о каких-то результатах предпринятой здесь работы, то они скорее носят чисто предварительный характер и еще требуют дальнейшей разработки и более конкретного обсуждения. Однако представляется необходимым кратко перечислить названные в статье концепции и идеи, которые являются центральными для понимания Фихте и его философии субъекта.

1. Фихтевское наукоучение по своему проблемному замыслу и реализации есть не что иное, как развертывание концепции конечного индивидуального субъекта. При этом следует иметь в виду, что в отличие от Гегеля, для которого самость, или индивидуальная субъективность не является чем-то непосредственно данным, а есть результат деятельности самого субъекта в реальном мире (деятельности интерсубъективного типа), у Фихте Я понято как изначально данное для самого себя. Это некое самоприсутствие, которое особым образом предшествует всякому опыту и делает возможным наш опыт в качестве эмпирически сознательных субъектов. Фихте показывает, что сущность Я состоит в осознании им самого себя и своего собственного существования. Процесс самосознания есть не просто сущностное проявление Я, как это полагал Декарт, а важнейшая характеристика его бытия. Согласно Фихте, существование Я – это постоянная активность, деятельность Я, направленная на реализацию собственной цели абсолютного осознания самого себя в своих теоретических и практических проявлениях. Такая деятельность Я совпадает с самим его существованием и как таковая не только предполагает “открытость” Я “внешним влияниям”, но также “толкает” Я в мир. Тем самым она способствует установлению отношений между Я и миром. Такая вовлеченность Я в мир не есть чисто теоретическая по своей природе. Мир, обнаруживаемый Я, есть не только мир материальных объектов, подлежащих познанию. Одновременно это также мир свободно действующих индивидов, существование которых налагает определенные требования на деятельность Я. Поэтому Я с необходимостью вовлечено в мир в двух формах: теоретической и практической.

2. Такая вовлеченность Я в мир оправдывается у Фихте с точки зрения самого Я и его целей. Фундаментальная ориентация Я на мир определяется стремлением автономного Я удовлетворить

те требования, которые оно выдвигает самому себе. Такое устремление есть, следовательно, само-генерирующая активность Я. Но будучи направлено вовне и разворачивающаяся в мире материальных объектов, эта активность является “внутренней” по своим целям и их реализации. Она обращена не на мир как таковой, а на само Я. Взаимоотношение Я с внешним миром, его вовлеченность в дела последнего есть выражение свободы Я и его стремления к целостному осознанию самого себя. Я имеет чисто инструментальное отношение к миру: актуальность мира есть по существу лишь сфера реальности сознания Я. Поэтому мир есть не что иное, как конкретное проявление самого Я. В результате чего Я реально предстает у Фихте как замкнутое в самом себе.

3. Согласно Фихте, постулирование (= полагание) есть не просто акт делания или создания чего-то вещественного. В терминологии Фихте полагание с необходимостью подразумевает осознание. Поэтому Я реально только постольку, поскольку оно осознает самое себя и мир (не-Я), с которым оно вступает в активные теоретические и практические отношения. Я есть для Фихте источник реальности не только самого Я, но и не-Я.

4. Фихтевская концепция субъекта демонстрирует радикальный разрыв с картезианской традицией: у Фихте субъект больше не определяется чем-то внешним, а скорее интерпретируется изнутри. Само Я, таким образом, выступает не только в качестве побуждения и мотива всех своих действий, но также и исполнителя этих действий. Я теперь функционирует не просто как действующее начало или то, что является только источником действия, а есть сама деятельность, созидающая активность, как таковая. Эта спонтанная активность понимается как активность интеллектуального само-созерцания и само-созидания Я в деятельном процессе осознания Я в качестве конечной субъективности.

5. Фихтевская концепция субъекта также не может быть понята и адекватно оценена без анализа его концепции побуждения (*Anstoss*), которое как бы накладывает определенное ограничение на активность Я. На самом деле, *Anstoss* предстает не в качестве внешнего препятствия для Я – как это часто ошибочно толкуют, – а скорее как определяемое изнутри и полагаемое Я само-ограничение на свою собственную индивидуальную активность. Как мы попытались показать, предложенная Фихте специфическая интерпретация “побуждения” позволяет говорить о переходе мыслителя от индивидуалистски толкуемой монологической субъективности к концепции интерсубъективности.

## О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕРМАНА КОГЕНА

*Т.Б. Длугач*

XVII век в интеллектуальной жизни Европы характеризовался процессом возникновения новой экспериментальной науки, институционально завершившимся образованием Академий наук (1662 г. – Лондонское Королевское общество, 1665 г. – Французская академия наук, 1700 г. – Прусская академия наук). В этот же период формируется новоевропейская философия, которая ориентируется теперь не на богословие, как прежде, а на экспериментальное знание. Существовавшие слитно в “Республике ученых” (*La République des Lettres*), наука и философия к концу XVII в. отделяются одна от другой, но сохраняют взаимную зависимость и взаимное влияние. Наука ищет в философии свою методологию, а философия оформляется, говоря словами И. Фихте, как своего рода “наукоучение”. Недаром Декарт пишет “Правила для руководства ума” и “Рассуждение о методе”, а Лейбниц, Спиноза, Паскаль и др. развивают его мысли. Эти рассуждения сопровождаются обоснованием бытия прежде всего в гносеологическом ключе, в связи с потребностями науки, но также и в более широком плане, как обоснование бытия человека. И вплоть до конца XX в., пока наука остается важнейшей формой общественного сознания, философия нацелена на решение научных задач (выходя, конечно, за эти пределы).

Ситуация меняется в конце XX в., когда на первый план духовной жизни общества начинает выходить уже не наука, а культура в целом (где наука оказывается одной из ее составляющих), и философия превращается в рефлексию относительно культуры. Но такой анализ выходит за рамки данной статьи<sup>1</sup>.

Ее предметом будет кантовская рефлексия о науке и ее осмысление одним из последователей Канта, основателем марбургской школы Германом Когеном.

Теоретическая философия И. Канта стала самым глубоким обоснованием ньютоновской науки, которая, по Канту, является образцом знания вообще. Всякое познание, по убеждению Канта, имеет своим идеалом научное знание и осуществляется по его законам. Поэтому философу, ориентированному на науку, требуется выяснить, с чего начинается научное знание, как оно развивается, чем завершается и в чем имеет свои критерии. Важным вопросом в связи с этим становится вопрос о *содержании* знания.



Что следует считать содержанием? Есть ли это *познаваемый объект*, существующий только в мышлении (внутри него), или же это объект, *который выходит за границы мышления*, так как мышление, познавая предмет, должно относиться к нему как бы “со стороны”, т.е. *извне*?

Уже в “докритический” период Кант пришел к выводу, что надо различать реальные и логические основания, что реально существующие предметы не совпадают с идеализованными. В “критический” период различие это осмысливается несколько иначе. В “Критике чистого разума” познаваемый объект отождествляется с предметом опыта, данным в чувственности. Именно предметы опыта соотносятся с критериями знания – строгой логической последовательностью выведения следствий, непротиворечивостью, необходимостью и всеобщностью выводов. Совокупность предметов опыта представляют нам научные объекты, последние же есть природа, так как без науки природа нам неизвестна. В собственном смысле слова наука и есть природа. “...Без рассудка не было бы никакой природы”, – пишет Кант, а “...сама по себе эта природа и есть не что иное, как совокупность явлений”<sup>2</sup>.

И все же поскольку обусловленное (нашими формами чувственного восприятия, а также способами рассуждения) опыта в конечном счете, согласно Канту, должно соотноситься – как со своим критерием – с неким безусловным, постольку в философских построениях Канта появляется иной критерий объективности – не *внутри-логический*, а *вне-логический*, и речь начинает идти о *бытии* познаваемого объекта *вне мышления*. Так в “Критику чистого разума” вводятся важные для нее понятия вещи самой по себе и ноумена.

Дважды предмет, находящийся вне мышления (который тем не менее должен быть включен в мышление), попадает в орбиту опыта, как его понимает Кант. Первый раз, когда он в виде вещи самой по себе аффицирует нашу чувственную воспринимающую способность; и второй раз, когда проведя “данные” чувственности по всем тропам рассудка и разума, мышление любителю достигнутым результатом и обнаруживает, что нужно еще соотнести познанное не просто с непознанным, а с непознаваемым, обусловленное с безусловным. Внешний предмет и втягивается в познание, и выталкивается из него. Тайна подобного двойственного отношения к предмету познания раскрывается только при подходе к кантовской теоретической философии как к рефлексии об экспериментальной науке. Действительно, в ходе эксперимента ученый превращает объект в предмет опыта и изменяет его, накладывая на него свои субъективные характеристики. Вместе с

тем цель ученого, несмотря на это, – элиминировать из предмета все субъектное, субъективное и понять как предмет сам-по себе, существующий вне-и-независимо от всякого воздействия.

Осмысленный так, как это проделал Кант, процесс познания (всякого, но в первую очередь научного) стимулировал и до сих пор стимулирует появление различных школ и направлений. Одной из таких школ, оказавших большое влияние на последующее развитие философии, стала возникшая в конце XIX в. марбургская школа неокантианства. Переосмыслению, – ради “очищения” трансцендентального метода, – подвергаются здесь все важнейшие положения и понятия кантовской философии. При этом глава школы Герман Коген (1842–1918) (у которого в Марбурге в юные годы учился Б. Пастернак), как и Кант, ориентируется на науку, но – на новейшую науку, включившую в свой арсенал дифференциальное и интегральное исчисления, что, как мы увидим позже, сыграло важную роль в формировании этой философии. Философские размышления относительно новейшей науки привели к совершенно иным, чем у великого кенигсбергского мыслителя, результатам.

Размышления начинаются с предмета познания, бытие которого, как мы видели, у Канта имеет неоднозначный характер: это и предмет, который находится вне всякого опыта, это и предмет, о котором можно говорить только как о предмете опыта. Г. Коген никак не может принять подобную противоречивость. С его точки зрения, о познаваемом объекте следует говорить только как о предмете *в* мышлении и *для* мышления; вопрос о бытии предмета *вне* мышления – псевдвопрос, он не должен интересовать философа.

Дело в том, что, по убеждению Когена, мышление само *создает* свой предмет – мысленный объект. Он и является содержанием мысли. Собственно говоря, так думал и Кант, критикуя формальную логику за то, что она занимается только формами мышления, беря содержание откуда-то извне; он и ввел поэтому принцип конструирования. Но Кант фактически отказался от своей критики, когда он предпослал мышлению чувственность, т.е. когда он предположил, что в чувственности предметы даются, а рассудком мыслятся. Подобная “данность” означала, что в поисках своего “данного” содержание мышления должно выйти за собственные рамки в область чувственности. Коген с этим решительно несогласен: мышление само формирует свое содержание как мысленный предмет и относится именно к нему; он и есть “бытие” для мышления. Примером подобного бытия, истинного бытия, служат, например, математические объекты. Здесь Коген обращается к Платону.

Известно, что математические объекты занимают у Платона промежуточное место между вещами и идеями. Как будто следуя Платону, Коген утверждает, что “математические числа и формы являются первым видом нового, мысленного бытия, бытия в мышлении (*οὐσία νοητοῦ*)”<sup>3</sup>. К Платону мы еще вернемся, пока же следует обратить внимание на возникающие в связи с математическими объектами упреки Когена Канту относительно “данности” предметов.

Согласно Канту, любое опытное знание представляет собой соединение чувственных данных и рассудочных суждений; это два совсем различных источника, начала познания, и оба они совершенно необходимы познанию. По Когену, подобное утверждение в корне неверно: рассуждая так, Кант впадает в догматизм, поскольку смысл трансцендентальной логики – в требовании, чтобы мышление само сформировало собственное содержание. Правильнее поэтому, по Когену, было бы говорить, что предмет (содержание) мышлению не *дан*, а *задан*, что имеет место не “данность” (*Gegebenheit*), а “заданность” (*Aufgegebenheit*). Такой поворот сразу же, как думает Коген, устанавливает верное соотношение между чувственностью и рассудком: предметы только кажутся *данными*; более глубокое размышление убеждает в том, что мышление само создает предмет, к которому относится. И задача созидания определяется функциональными условиями самого мышления<sup>4</sup>. То, что мышлению ничего не дается в готовом виде, маскируется тем обстоятельством, что мы придаем элементам мышления определенные названия, например *a*, *b*, *c* и т.д. Эти названия заслоняют вопрос – откуда они? Кажется, что если они названы, то уже и даны. Но ведь можно пользоваться другим названием, так чтобы обозначение его стимулировало вопрос о происхождении – это знак *X*, которым пользуется вся математика. У П. Наторпа такое понимание определяется следующим образом: «Предмет – это всегда проблема, но никогда не данное; это проблема, целостный смысл которой может быть определен только по отношению к известным величинам уравнения, т.е. нашим фундаментальным понятиям, имеющим своим содержанием основные функции самого познания, законы их действия, в чем и состоит познание. Это их, скорее, можно назвать “данным” в познании, т.к. они являются тем, благодаря чему вообще обеспечивается познание. Но сам предмет никогда не дан, а, напротив, задан...»<sup>5</sup> Тогда надо переосмыслить роль ощущений и созерцания в познании.

Для Канта ощущение – исходный пункт познания; все наше знание начинается с ощущений, которые затем синтезируются в “данный” предмет благодаря чистому созерцанию. С точки зре-

ния Когена. такой взгляд не соответствует правильному пониманию истинного, т.е. научного, знания. Отдельную главу “Кантовской теории опыта” Коген посвящает разбору учения Канта об ощущениях, приводя свои возражения.

Если, например, вслед за Локком считать ощущения исходным знанием, ссылаясь при этом на детей и дикарей, то все-таки нельзя забывать о том, что ни дети, ни дикари не имеют науки. “Как известно, – пишет Коген. – геометрия не начинается с ощущений пространства. Точно так же Галилей не начинал обоснование динамики с того, что открывают *чувство и воображение*”<sup>6</sup>. И Ньютон не искал начало своей науки в ощущениях – напротив, он подчеркивал, что выводит физику из математических принципов. Следовательно, ощущения не являются последними и гарантированно простыми элементами того познания, каким является наука. “Дети и дикари не имеют науки”<sup>7</sup>; “Солнце чувств – это фальшивое солнце; только чистое мышление дает истинную величину и верную идею Солнца”<sup>8</sup>.

Ученый не начинает с ощущений – он начинает со сконструированного им самим идеализованного предмета – с математической точки, абсолютно пустого пространства и т.д. Не говоря уже о том, что ощущения раздроблены на пять разрозненных видов, ни один из которых не дает знания; не говоря о том, что ощущения доставляют нам достаточно часто (а может быть, всегда?) искаженное знание, – не говоря обо всем этом, нет ощущения, скажем, электричества, а именно последнее, по Когену, характеризует современную науку; нет ощущения магнетизма и т.д.

«Ощущение (*sensatio*) есть материя. Хотя эта материя и предполагает аффицирующий (нас) объект, но все же также и через модификацию того, что зависит от “природы субъекта”. Таким образом, уже здесь материя есть вид чего-то формально привнесенного, поскольку она означает не просто наличную вещь, но относящееся к ней определение ощущения. Она – *сенсуалистически репрезентативная материя*»<sup>9</sup>. Следовательно, в ощущении дан не *сам* предмет. Кант же принимает ощущения за исходный источник познания. Поэтому трансцендентальный метод как бы “сгорает”, уничтожается в ощущении: “Сохраняющееся повсюду (у Канта. – *Т.Д.*) взаимодействие чистого созерцания с эмпирическим цепляется за эту иллюзию данности, предположенной для мышления”<sup>10</sup>.

Но какую-то функцию ощущения все же выполняют? – Да, но совсем не ту, какую приписал им Кант; да и у Канта, как известно, они не входят в состав логики, являясь частью трансцендентальной эстетики, а ведь только трансцендентальная логика, по Когену, может быть признана общей теорией науки. Статус

ощущений, не входящих в логику, обосновывается Когеном так: ощущения не дают никакого знания, ибо знание это система, синтез, выраженный в понятиях; к ним ощущения не имеют никакого отношения. В логику они не входят, так как логика начинается с вопроса о предмете, о бытии; вопрос же этот может быть сформулирован только мышлением. Функция ощущений – “спровоцировать” мышление на вопрос. Коген употребляет здесь немного необычный для философа термин – ощущения “лепечут”, “бормочут” (*stammeln*) о том, что мы столкнулись с чем-то, но что такое это нечто, они не могут определить и даже не могут задать об этом вопрос. “Уже у Платона принимается как нечто само собой разумеющееся то, что ощущения следует признать побуждением (толчком – *Veranlassung*) к мышлению, что в самом ощущении содержится составная часть, внутренне связанная с мышлением... Это требуется исследовать, чем и занимается философия со времен Платона, проверяя и выражая свое отношение к математике, так как в образах последней отпечатывается двоякородственное отношение к чувственности и к разуму”<sup>11</sup>. Здесь речь начинает идти не столько об ощущениях, сколько о чем-то, с чем ощущения связаны, – о созерцании. На первый план выходит чистое созерцание, так как, хотя можно сказать, что мы воспринимаем математические образы через ощущения, все же это скорее не ощущения как таковые, а чувственные восприятия в чистой форме, чистое сознание. Чистое созерцание должно быть “чистым без мышления и чувственным без ощущения”<sup>12</sup>. «Всякое познание относится к предметам, – продолжает Коген. – То познание, которое непосредственно относится к предметам, называется “созерцание”... Любое мышление хочет “ухватить” (понять – *ergreifen*) предмет; в созерцании он “дается”. Однако эту “данность” нельзя понимать неверно. Предмет дается только потому, что он созерцается»<sup>13</sup>. И Коген уточняет: главным видом созерцания является не эмпирическое созерцание (ощущение), но чистое.

Вспомним в связи с этим о том, что мышление должно само создать свой предмет, “заданный” собственными и определенными характеристиками. Но вместе с тем мышление как познание должно отнестись к предмету как к чему-то внешнему. Однако эта внеположенность – только внутри мышления. Мышление создает свой предмет и одновременно “выносит” его за свои рамки; эту функцию представленности предмета в качестве внешнего осуществляет чистое созерцание. Здесь предмет представлен как “данный” – но только потому, что созерцание “чисто” и тем самым родственно мышлению. Оно – коррелят мышления в той же мере, в какой “образ предмета” коррелятивен “мысли о нем”.

Превращение “заданности” в “данность” и осуществляет чистое созерцание. Оно не является, вопреки Канту, синтезом ощущений; оно – своеобразная ипостась мышления; чистое созерцание – своего рода “плавильный тигель” (*der Schmelztigel*), в котором выковывается предмет для познания. Мы можем вообще говорить о “данности” только по отношению к чистому созерцанию, но это “достаточно твердая и прочная почва для того, чтобы сделать правомерным полагание предмета. Средством для анализа и разработки этого является чистое математическое созерцание”<sup>14</sup>. Как считает Коген, Кант заблуждался, думая, что созерцание возникает в познании раньше мышления; созерцание – всего лишь ипостась мышления, в ходе действия которой созданный мышлением предмет как бы отдалается от него и начинает представляться “данным” извне. Ошибка Канта состояла в том, что мышлению было предпослано созерцание, т.е. когда начало для мышления полагалось в чем-то ином. “В этом слабость кантовского обоснования, и в этом же – основа для раскола вскоре произошедшего в его школе”: “мышление имеет свое начало в чем-то *вне* самого себя”<sup>15</sup>.

И опять математические объекты признаются эквивалентом объектов вообще. Коген разъясняет: “Когда я конструирую треугольник, представляя его в чистом созерцании, то он является *a priori*. Кто хочет теперь спросить, является ли он также действительным, тот, очевидно, упускает из виду *a priori*: он слышит, что треугольник строго необходим и имеет всеобщее значение, но все же он спрашивает, является ли он также действительно существующим”<sup>16</sup>. Иными словами, объективность существования предмета, его данность обеспечивается чистым созерцанием. Ни из какого эмпирического созерцания она не вытекает: “...не опыт (имеется в виду эмпирический опыт. – *Т.Д.*) и не существование какого-то отдельного треугольника доказывает мне, что в каждом треугольнике две стороны в сумме превосходят третью; это следует из моего созерцания с достоверностью, которую издавна, хотя и не всегда последовательно, относят к достоверности созерцания как к образцу достоверности и очевидности. Мое созерцание есть то, что подготавливает такую достоверность”<sup>17</sup>. Таким образом, “данность”, как ее понимает марбургский философ, исключает направленность на предмет, находящийся совершенно вне мышления; в то же время мышление нуждается в таком “внешнем” объекте как объекте познания. С точки зрения марбургцев, как и с точки зрения Канта, подобная потребность коренится в самом мышлении, вот только “данность” предмета – это “данность” одного лишь чистого созерцания. “Так же, как вопреки Копернику, нашим чувствам

кажется, что все еще движется солнце, так (для нас) сохраняется трансцендентальная видимость абсолютного предмета, хотя мы совершенно точно знаем, что она исходит из нашей самости (unseres Selbst)<sup>18</sup>.

Действительно, – и в этом, как думает Коген, не сомневается никто – не только математик, – ученый не “собирает” предмет из ощущений; он создает модель предмета, мысленный предмет, а затем начинает строить его теорию, и всё это происходит в мышлении, и в мысли же осуществляется противопоставление “бытия” (для мышления) – собственно мышлению. Мышление и противостоит себе, и совпадает с самим собой.

Чтобы проиллюстрировать, как это возможно, Коген вновь обращается к Платону. Он ищет и находит у Платона как различие чистого созерцания и мышления, так и их отождествление. Дело в том, что, по Когену, платоновская *идея* является, с одной стороны, истинным бытием (в созерцании), с другой стороны, истинным мышлением (пониманием сущности бытия). Тождество осуществляется посредством “чистоты” (мы созерцаем предмет очами, но – “очами разума”); различие же связано с различием *бытия* идеальных объектов и их *сущности* – идеи. «Идея по корню родственна также с “видением”, – пишет Коген, – однако означает и обозначает она, и только она, истинное *бытие* (Sein), истинное содержание познания... Это чистое видение является чистым мышлением... Но верно и обратное – чистое мышление является чистым видением»<sup>19</sup>.

Коген высоко ценит Платона как раз за то, что тот, по его убеждению, сумел обосновать бытие в самом мышлении, а не *вне* его (что, по мнению Когена, и невозможно), апеллируя к факту существования математических объектов, которые Платон считал и идеальными и реальными одновременно. Это – особый вид реальности, рассматривать которую надо сразу в двух планах: уже понятого, сведенного к сущности, т.е. “мысленного” бытия, и бытия в виде “образа” предмета, не совпадающего с мышлением. Они сливаются у Платона в конечном счете, как думает Коген, в идее.

По этой причине и платоновское понимание до конца Когена не устраивает – так как идея олицетворяет собой полное совпадение бытия и мышления, созерцания и понятия, образа и сущности. Коген же считает, что различие между ними должно воспроизводиться постоянно и так же постоянно преодолеваться. В этом и состоит задача науки, как это несколько позже Коген выразит в учении о понятии и суждении.

Несмотря на выявленный недостаток, Платон провозглашается предшественником критического идеализма, в то время как

Аристотель, по словам Когена, догматик и сенсуалист, вполне удовлетворяется индукцией и аналогией. Как выразил это П. Натторп, “удивительно, как может быть, что основатель учения об аподиктическом мышлении – не только эмпирик, но и сенсуалист? – Немыслимо. Но он догматик, и догматизм приводит его, даже против его воли, к сенсуализму”<sup>20</sup>.

Следующий важный момент марбургской философии – интерпретация платоновской идеи как гипотезы. Такая трактовка обусловлена необходимостью понимания мышления в виде созидательной деятельности. Раз мышление само “строит” предмет познания и руководствуется при этом своими собственными условиями и параметрами (ученый всегда исходит из предшествующих идеальных *моделей*, развивает и усовершенствует, а затем даже коренным образом преобразует их; модель макрообъекта в ньютоновской механике, например, обладает такими фундаментальными характеристиками, как масса покоя, инерция, несветовая скорость, абсолютная пустота, ускорение, сила и др. – в эйнштейновской физике все обстоит не так); раз предмет не дан, а только задан, способ его построения не может быть жестко однозначным, а следовательно, должен включать в себя нечто предполагаемое, быть гипотезой. Так, математические объекты создаются путем их мысленного конструирования, и платоновская идея выступает в данном случае как гипотеза (*Hypothesis*), ибо она – образец для множества эмпирических предметов и поэтому способ их созидания. Коген в данном случае несколько сближает Платона с Кантом, но ведь его интересует главным образом созидательная деятельность мышления, вновь указывающая на то, что предметы не даны, а заданы.

Платоновская идея как гипотеза, считает Коген, есть основа, более того, обоснование, которое должно предвещать инструкции по выполнению всякого точного исследования. Ученый не очень четко представляет себе (четко представляет это себе главным образом теоретик, да и то лишь в переломные моменты развития науки), как образуется его предмет. Конечно, он сознает, что абсолютно пустое пространство – не реально существующее, но в общем-то довольствуется убеждением в том, что его теория верно отражает реальность. Фактически естествоиспытатель имеет дело с *предполагаемым* бытием, но не задумывается над этим; задумывается об этом философ, который всегда ставит вопрос о том, возможно ли совпадение идеального и реального предметов и как понять этот реальный предмет. Между ними ведь всегда существует некоторая “пустота”. Здесь и требуется гипотеза, включенная в глубинный механизм мышления.



Математический объект (скажем, идеальный треугольник), согласно Когену, – критерий, образец для объяснения каких бы то ни было эмпирических треугольников; но он возникает в нашем сознании не на пути индуктивного обобщения эмпирии, в том числе ощущений. Идеальный треугольник не продукт чувственного восприятия; возможно, толчок для образования математических объектов чувственность и дает, но то, к чему она побуждает, – совсем не то, что она сама.

Отметим здесь то, что абсолютно верно поняв вслед за Кантом главные черты современной науки – ее экспериментальный характер, поиск всеобщих и необходимых законов, наличие идеализованных объектов, Коген все же, как и Кант, не задается проблемой *историчности* научного знания и обусловленности всех его важных характеристик, а также исторических особенностей научного мышления. Для него наука – вечный эталон единственно истинного знания. Вследствие этого критика, например, позитивизма в науке ведется Когеном лишь за то, что *гипотеза* постоянно вырождается в *принцип*, за которым уже совершенно скрыта творческая активность мышления. Хотя, и это очень точно подмечено Когеном, принцип – вроде бы нечто бесспорное, но по сути дела недоказанное. Так, можно продемонстрировать, как “работает” принцип (закон) всемирного тяготения, но трудно объяснить, что стоит за ним. (Ньютон, как известно, отказывался обсуждать природу силы тяготения, шире силы вообще.) Поэтому задачу дальнейшей разработки философии глава марбургской школы видит в восстановлении прав гипотезы, но уже не на основе платонизма, а в контексте “исправленного” трансцендентального метода. Цель философии сводится к выяснению условий возможности формирования опыта, т.е. природы. Эти условия, как показал уже Кант, не психологические, а теоретические, связанные с философским обоснованием науки.

Все то, что было изложено до сих пор, можно считать интродукцией к марбургской философии. Ее квинтэссенция – понятие бесконечно-малой реальности. Это – центральное понятие теоретической философии Г. Когена; он считает бесконечно-малую величину первоисточником, первоначалом, *Ursprung*’ом мышления, без которого вообще невозможно объяснить, как протекает познание.

Дело в том, что обоснование теоретического научного знания осуществляет содержательная логика (у марбургцев – трансцендентальная логика); но саму логику также надо обосновать. Без обоснования (оправдания) логики любая теория повисает в воздухе. На первый взгляд кажется, что такое обоснование должно уходить куда-то в бесконечность, обуславливая каждый раз появ-

вление новой металогики. Но на самом деле оно вполне возможно и по-своему осуществляется каждым крупным философом, сводясь главным образом к решению проблемы “начала” логики. Начальный пункт логического движения знаменует собой возникновение особой каждый раз логики, и без его постижения о логике говорить вообще не приходится.

Известно, какую трудность составила для Гегеля (да и для Канта) проблема начала логики. Трудность заключается в следующем: поскольку дело касается начала *логики*, оно должно быть чем-то логическим, т.е. входить в логику. Однако, так как оно является *началом* логики (когда ее еще нет, и можно говорить только о “кануне” логики), оно должно одновременно выходить за пределы логики и выглядеть как нечто нелогическое. Кант решил эту проблему, отыскав “начало” трансцендентальной логики в трансцендентальной эстетике, а начало последней – как чувственности – в ощущениях и, наконец, в вещи самой по себе.

Гегель решил проблему по-другому, отождествив мышление с чистым мышлением, а последнее – с ничто, или с чистым бытием (которое фактически является бытием мышления в возможности, или возможным мышлением).

Коген предлагает свое решение, опираясь на данные современной науки, включившей в себя дифференциальное и интегральное исчисления. Почему он обращается к последнему? – Когену требуется понять познание, с одной стороны, как *тождество* предмета (бытия) и мышления. С другой же стороны, как их *различие*, так как, если мышлению не к чему будет относиться, оно перестанет быть мышлением. Бытие – вне-логическое начало логики, но оно должно стать *логическим* началом, должно быть включено в логику, стать ее объектом. Иными словами, сложность заключается в возможности *превращения* вне-логического в логическое при сохранении в то же время различия между ними. И Коген ищет такую исходную клеточку мышления, такой таинственный андрогин, в котором воспроизводилось бы предшествующее мышлению существование, но – как снятое – в точке его перехода в мышление. Трансцендентальную эстетику Канта в этом плане он не признаёт; таким логическим атомом может быть только то понятие, в котором скрыта (и должна быть обнаружена) самая сокровенная суть мышления – производящего и одновременно произведенного, ставшего и становящегося, ничто мышления и его нечто. Этим требованиям, по Когену, не отвечает ни одно эмпирическое понятие, так как его содержание – предмет; ему не отвечает ни одно чистое понятие, так как его предмет – форма. Нужно отыскать единство того и другого. Все это Коген находит в понятии бесконечно-малой величини-

ны. Он рассматривает ее не только в качестве достижения новейшей математики, но и в виде достояния новейшей философии. Что содержится в этом казалось бы чисто математическом понятии? – Тождество противоположностей с одновременным сохранением их различия. Математик, например, прекрасно понимает, что бесконечное *стремление* к пределу и *достижение* этого предела, т.е. потенциальная и актуальная бесконечность, – “вещи” совершенно разные. Однако, понимая это, он не сосредоточивает внимание на их нетождественности; напротив, он предполагает, что предел действительно достигнут и начинает рассуждать именно с этого пункта.

Для Г. Когена бесконечно-малая величина представляется адекватной и совершенной моделью “начала” логики (шире – мышления) как раз потому, что она, по его мнению, дает пример совпадения противоположностей – реального и идеального, бытийного и мысленного (еще раз уточним, что под реальным понимается реальное в мысли) – и одновременно их различия. Обычно естествоиспытатель не задается вопросом о том, соответствует ли его мысленный образец самому предмету, так как “на входе” в научную теорию реальное сразу же переводится в идеальное, с которым затем он имеет дело.

Но философ знает, что реальное как бытие есть не-понятие, и оно превратиться в понятие никак не может (как не может завершиться бесконечность); между ними всегда сохраняется некоторый “зазор”. Бесконечно-малая величина понимается Когеном как элементарная клеточка мышления, как его первоначало, *Ursprung* (и как *начало* логики) именно потому, что здесь этот зазор может уменьшаться до *бесконечности* и быть *сколь угодно малым*. Он как бы исчезает вообще, так как бесконечное стремление к пределу завершается в какой-либо определенной величине. В то же время бытие (не-понятие), как и стремление к пределу, никогда не снимается, следовательно, сохраняется *автономия* бытия.

Новый естественнонаучный подход был обусловлен иной интерпретацией движения: если со времен античности движение понималось как интегральное – от одной точки к другой (когда противоречие выражалось в факте нахождения тела в какой-то точке – и одновременно в отсутствии его там), то в Новое и новейшее время (Лейбниц и Ньютон почти одновременно открыли дифференциальное и интегральное исчисления) движение понимается как дифференциальное – как движение в каждой точке, и как раз в этой точке осуществляется совпадение бесконечного и конечного. Для Когена – это совпадение бытия и понятия, внелогического и логического.

Именно вследствие этого для основателя марбургской школы бесконечно-малая величина становится моделью мышления в его глубочайшей сущности и началом логики. В нем выражены: 1) элементарная клеточка мышления; 2) бытие как непрерывно воспроизводящаяся задача для мышления; 3) процесс превращения не-понятного (бытия) в понятие. Хотя этот переход, по словам Когена, оказывается “авантюрой”, такая авантюра необходима познающему мышлению. Можно сказать, что в бесконечно-малой величине скрыты “тайна и исток” марбургской философии; в ней видно, как потенциально-бесконечное (бытие) переводится в актуально-бесконечное (мышление), а затем – в определенное конечное (познание). Здесь представлено тождество мышления и бытия с их одновременным несовпадением. И Коген упрекает Канта: «Если бы принцип бесконечно-малого нашел подобающее место в “Критике”, то чувственность не могла бы быть предпослана мышлению, и чистое мышление не было бы ослаблено в своей самостоятельности»<sup>21</sup>. Именно в новом исчислении, исчислении бесконечно-малых величин продемонстрирован триумф чистого мышления. Правда, шаг в эту сторону Кант все же сделал, и это было связано с обнаружением еще одной существенной характеристики предметности – как интенсивной реальности.

Здесь важно отметить, что в связи с анализом бесконечно-малой величины “бытие” в когеновской философии постепенно уступает место “реальности”. Для Когена последнее понятие предпочтительнее, так как “бытие” обнаруживает слишком сильную зависимость от эмпирии, от ощущений. Начало новому толкованию, как считает Коген, положил также Кант, хотя и не слишком акцентировал на этом свое внимание.

В параграфе “Антиципации восприятия” Кант предпринимает невыполнимое казалось бы усилие, пытаясь отыскать а priori в самом... ощущении. Как будто это противоречит всему духу первой “Критики”, поскольку только ощущение является эмпирическим, всегда заимствующим свое содержание совершенно извне и тем самым связывающим нас с вещью самой по себе. Но, каким это ни покажется странным, Кант задается целью отыскать а priori в ощущении: “Но если допустить, – пишет он, – что существует нечто, познаваемое а priori во всяком ощущении как ощущении вообще... то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт именно в том, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него”<sup>22</sup>. Здесь Кант и употребляет понятие *реальности* и особенно подчеркивает то, что она образуется не в результате прибавления частей,

т.е. не как экстенсивная величина, а одновременно – как интенсивная: “Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (*realitas phaenomenon*), а то, что соответствует отсутствию ощущения, есть отрицание = 0”<sup>23</sup>.

Дело заключается в том, что ощущения всегда различаются по *степени* – например, красный цвет может быть более или менее насыщенным; но тем не менее мы никогда не воспринимаем *часть* данного красного оттенка, не прибавляем к ней затем еще *часть* и т.д.

В каждом ощущении представлено нечто не экстенсивно, а *интенсивно* воспринимаемое. Степень зависит от нашей способности синтезировать (усиливать или ослаблять) восприятие (в данном случае Кант не проводит четкого различия между ощущением и восприятием), и такая интенсивность напрямую связана с *содержанием* ощущения – ведь если вообще отсутствует степень, то содержание ощущения = 0, т.е. его нет. Увеличение или уменьшение интенсивности зависит от нашей способности изменять степень, т.е. в известном смысле от *синтеза* единиц восприятия, он-то и есть способность *a priori*. То же, к чему она относится, Кант называет реальностью. Хотя этот раздел в “Критике” не до конца ясен, можно предположить, что, различая *a priori* и *a posteriori* в ощущении, Кант хочет распространить трансцендентальный метод и на ощущение. Видно также, что он пытается более точно объяснить, что представляет собой содержание ощущений: ищет и здесь некую *предметность*. Он называет ее *реальностью*, которая, будучи связана с присущим ощущению особым синтезом *a priori*, может быть охарактеризована как *интенсивная*. Недаром Кант высказывает мысль о том, что степень восприятия, или интенсивность, говорит о присутствии или отсутствии реальности, т.е. последняя также может уменьшаться и стремиться к нулю.

“Таким образом, – читаем мы Канта, – всякое ощущение, а *стало быть* (курсив мой. – Т.Д.) и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т.е. некоторую величину, которая всегда может быть уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее выраженных восприятий. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т.п.”<sup>24</sup>.

Тогда явления вообще – непрерывные величины, интенсивные с точки зрения восприятия (ощущения) и, следовательно, реальности.

До Когена никто особенно не обращал внимания на этот раздел “Критики”; Коген обратил, и причиной явилось то, что он, создавая свою концепцию, попытался установить связь интенсивной реальности с бесконечно-малой величиной. Кант, к сожалению, думает Коген, не был знаком как следует с достижениями новейшей математики, поэтому он не смог перейти от ощущений (как начала эстетики) к бесконечно-малой величине (к логике). Но все же Кант разглядел взаимосвязь между реальностью и интенсивностью. Для Канта реальность содержится в ощущении; для Когена – в мышлении. Поэтому, если мы в качестве “начала” логики будем брать бесконечно-малую величину, мы убедимся в том, что бытие представлено в ней как бесконечно-малая реальность. И это единственная реальность, на которой, по Когену, философ может основываться. Повторимся: так обстоит дело по той причине, что лишь такое “реальное” бытие противостоит собственно мышлению в мышлении же. Здесь дана, следовательно, ускользающая и все же постоянно воспроизводящаяся автономия бытия. Различие между бытием и мышлением также постоянно сохраняется, хотя и стремится стать меньше сколь угодно малой величины.

Бесконечно-малая величина превращается в философии марбургской школы в “бесконечно-малую реальность”, которая в качестве Ursprung’a логики становится основанием всей теоретической философии этой школы и единственно признанной в ней для научного познания реальностью.

С этих позиций “*мышление является мышлением первоначала* (первоисточника – des Ursprungs). Первоначалу ничего не может быть дано... Основание должно стать первоначалом. Иначе говоря, если мышление должно открыть бытие в первоначале, то это бытие никак, никоим образом не может иметь другой основы, чем та, которую в состоянии дать ему мышление. Чистое мышление становится истинным только как мышление первоначала... *Поэтому логика должна стать логикой первоначала*”<sup>25</sup>. Но первоначало есть не только необходимое начало мышления; во всем его дальнейшем движении оно должно действовать как побудительный принцип.

Обращение к понятию интенсивной величины подталкивает далее Когена к включению в логику понятия *производящей силы*: в бесконечно-малой величине создается “реальность” (“реальный” объект познания), и становится очевидной творческая мощь познающего мышления. Коген вновь и вновь приводит примеры из математики, иллюстрирующие это. Например, точку можно мыслить не только как завершение чего-то, а также как начало нового, задающего этому новому направление, следова-

тельно, “строющего” его. Если в античной математике точка – граница линии, то в новейшей математике она не граница, а начало (хотя, может быть, и граница как начало, начало линии).

Только точка может быть общей для касательной и для кривой. Это производящее значение точки, скрывающее определенное направление (*Richtung*), несовместимо с античным представлением, согласно которому точка – это граница линии. Теперь точка означает иное, позитивное, отмечает он в “Логике чистого познания”.

Еще одно важное значение бесконечно-малой реальности, выводящее нас к учению Когена о суждении и понятии, связано с тем, что внутри нее содержится неизвестное, некий *X*, без которого, как считает основатель школы, не может сформироваться истинная философия.

Математическое выражение бесконечно-малой величины –  $dx$  ( $\Delta x$ ); в нее включен знак *X*. Такой знак, как мы помним, означает у Когена некую проблемность; это заданность бытия (т.е. реальности) для мышления, и одновременно она приобретает новый смысл, смысл вопроса.

В самом деле, каким образом бытие включается в мышление? Как оно задано ему? Оно, как мы уже знаем, должно превратиться в мысленное, идеализованное бытие, но все же так, чтобы не совпасть с мыслью о нем. Чтобы лучше понять, в какой же форме выступает такое бытие, имеет смысл сначала ответить на вопрос: а что такое само мышление, в чем оно выражается. Следуя за Кантом, Коген убежден, что мышление – это способность суждения. Конечно, Кант включает в трансцендентальную логику понятия, более того, единственно понятия как будто характеризуют мышление, потому что в чувственности предметы даются, а рассудком они мыслятся в понятиях. И, однако, понятия определяются Кантом всего лишь как атрибуты суждений, и недаром расширяющееся, т.е. истинное, новое знание дают синтетические суждения *a priori*. “Возможно лишь одно употребление рассудком этих понятий, – поясняет Кант, – через их посредство он осуществляет суждение... понятие никогда не относится к предмету непосредственно, а относится к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или уже само понятие). Итак, суждение есть опосредованное познание предмета... Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность (составлять) суждения*”<sup>26</sup>. Понятие есть предикат для возможных суждений, например, для суждения «*всякий металл есть тело*» понятие “тела” – предикат. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суж-

дениях»<sup>27</sup>. Фактически это означает, что суждения дают нам *знание* о предметах (опыта), а понятия дают... *незнание*. Действительно, как будто самые важные термины в “Критике” это *понятия* вещи самой по себе и ноумена; понятия явления и предмета опыта производны, зависят от них. Вещь сама по себе и ноумен признаются пограничными вехами, указывающими на нечто вне познания. То есть на нечто неизвестное. Так толкует Г. Коген, и не только он, но и другие представители марбургской школы кантовское учение о понятии и суждении. “Первоначальный смысл суждения, – пишет П. Наторп – состоит ...не в приравнивании или отождествлении заранее данных понятий субъекта и предиката (логического субъекта и предиката. – Т.Д.), но в определении чего-то сначала неопределенного как того-то и того-то, а следовательно, в приобретении впервые некоторого тождественного себе мысленного содержания А или в первоначальном определении понятия”<sup>28</sup>. Обратим внимание: в суждении определяется нечто неопределенное, неизвестное, что лишь затем превращается в известное как содержание мышления. Значит, задача суждения – сделать мысленным, понятным то, что раньше было немыслительным (нечто бытийное?), а не просто аналитически сопоставить логические субъект и предикат. Тогда получается, что понятие, говоря словами Когена, является отнюдь не единственным законным представителем чистого мышления, вовсе не единственной гарантией духовного бытия, потому что знание – это функция суждения. Именно оно – полномочный представитель мышления, которое и следует определять как способность составлять суждения. Понятию же принадлежит совершенно другая роль. Коген уточняет, какая именно: смысл понятия в вопросе; смысл суждения – в ответе. И если мы вспомним, что мышление содержит X. то можно представить этот X как вопрос. О чем? – Конечно, о бытии, или о содержании мышления

Этот вопрос, говорит Коген, ставили уже Сократ и Платон: “В этом предметном значении *понятие* раскрывается как величайший знак вопроса о бытии: *Что существует? (Что есть?)* (τί ἔστι) и *идея* есть глубочайший ответ на этот вопрос. Однако сократическое понятие только вопрошает и далее не предлагает удовлетворительного определения понятия. *Идея*, напротив, является *самосознанием понятия*”<sup>29</sup>; “...форма вопроса, в которой Сократ формулирует понятие, возбуждает интерес и привлекает внимание. *Что существует? (τί ἔστι).* Этот вопрос должен вместе с тем быть ответом. В действительности благодаря этому (вопросу) затрагиваются сущность и значение понятия. В своих самых высших и сложнейших формах понятие всегда должно быть вопросом и вопросом оставаться”<sup>30</sup>.



Для более точного осмысления того, что имеет в виду Коген, нужно вновь вернуться к Канту, а затем к Гегелю. Чему отдать пальму первенства среди форм мышления – понятию или суждению? Полемика между Кантом и Гегелем позволяет выявить другие, нежели отмеченные ранее, особенности разных форм мышления.

Как мы видели, по Канту, суждение есть познающее мышление; понятия же относятся к суждению как его предикаты. В суждении “металл есть тело” логический субъект (металл) определяется предикатом (тело). Правда, металл обладает и другими предикатами, и к ним можно добавлять все новые и новые. Чем больше приписывается логическому субъекту предикатов, тем полнее он определяется.

Гегель подверг критике подобное “приписывание”: если мы приписываем предмету какие-то свойства, прежде всего надо объяснить, откуда взялись эти свойства. Вопрос об их происхождении в формальной логике (которой, как он считает, в данном случае следует Кант) не ставится; предполагается, что они заранее известны. Однако не исследуется “ни вопрос о том, представляют ли такие предикаты, взятые сами по себе, нечто истинное, ни вопрос о том, может ли сама форма суждения быть формой истины”<sup>31</sup>.

Предикаты, по мнению Гегеля, это “внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моем представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне”<sup>32</sup>.

Гегель имеет в виду то обстоятельство, что свойства вытекают из сущности предмета; сущность же выражается понятием. Свойства присущи предмету имплицитно, поэтому все предикаты уже содержатся в понятии о логическом субъекте (предмете); в суждении они лишь обнаруживаются. Фактически любая теория есть развертывание исходного понятия о предмете (ньютоновская механика, например, представляет собой раскрытие понятия макрообъекта как частицы, обладающей массой, силой, движением в пустых пространстве и времени и т.д.). В этом смысле гегелевская концепция адекватна современной ей научной теории.

Когеновская концепция также созвучна науке Нового времени, хотя она затрагивает совсем другие ее аспекты, в большей мере “по-кантовски”. Поскольку для ученого имеет значение именно *взаимодействие* предметов, постольку для него важны главным образом их *свойства*, вследствие чего особую ценность и приобретает суждение. Это то, что ученый оценивает как един-

ственно истинное знание, что Коген и фиксирует, выдвигая на первый план суждение. Суждение представляет собой ответ на вопрос о том, что существует; само же бытие предмета как бы выталкивается за рамки научного знания (еще раз вспомним о Ньюtone, отказывающемся решать вопрос о природе тяготения). Но “бытийная” природа предмета, что точно подметил Гегель, представлена в понятии. Для Когена она выражает *вопрос* о том, *что* существует?

Вопрос этот с самого начала включен в мышление, так как содержится в его первоначале, в бесконечно-малой реальности, обозначаемой как  $dx$ . Совсем устранить его из познания нельзя, а значит, он на любом этапе воспроизводится в виде  $X$ , т.е. *задачи* для познания. Суждение бесконечно разворачивается, раз вопрос не устраняется: “Прежде всего я попытался установить соотношение между реальностью и *бесконечным суждением*, как суждением *первоначала*, – пишет Коген. – Эти три понятия отныне выступают в методическом единстве: *бесконечное, первоначало и реальность*. Эти три понятия обосновывают и проясняют друг друга”<sup>33</sup>. Поэтому “*основной формой бытия, которая является основной формой мышления, является не форма понятия, но форма суждения*”<sup>34</sup>.

Коген усматривает ошибку Канта (который в общем-то верно, как он полагает, свел мышление к суждению) в том, что тот выделял различные виды суждений, исходя из основоположений, а не из категорий. Ведь если речь идет о *деятельности* мысли, то ею должна быть категория, синтезирующая знание в единство, производящая его. По этой причине Коген предлагает совсем иную, чем Кант, систему категорий:

1. *Суждения законов мышления*
  - а) Суждение первоначала
  - б) “тождества
  - в) “противоречия
2. *Суждения математики*
  - а) Суждение реальности
  - б) “множества
  - в) “всеобщности
3. *Суждения математического естествознания*
  - а) Суждение субстанции
  - б) “закона
  - в) “понятия
4. *Суждения методики*
  - а) Суждение возможности
  - б) “действительности
  - в) “необходимости.

Не всё в этой таблице ясно, но ясно, что суждение – эквивалент мышления. Анализ спора Когена не только с Кантом, но и с Гегелем помогает лучше понять ход мысли основателя марбургской школы и оценить как достоинства, так и известную ограниченность его позиции.

Если предположить, например, что наука развивается в рамках *одной* теории, представляется верным считать, как считал Коген, что *вопрос* о бытии предмета этой теории остается неизменным (так как предмет неизменен). Ответ (в суждении) продолжается в бесконечность, потому что открываются все новые и новые свойства этого предмета (скажем, макрообъекта). Это *finis* науки, ее непрерывное развитие. Но если исходить из того, что меняется и сам *предмет* (макрообъект сменяется микрообъектом), то и вопрос, и ответ будут совсем другими. Вопрос о том, что это за предмет постоянно звучит в ушах теоретика. Но на новом витке теории это уже другой вопрос о другом предмете, и ответ будет не продолжаться, а как бы начинаться заново, может быть, даже вступая в противоречие с прежним ответом. Теоретические построения, касающиеся микрообъекта, не продолжают решения ньютоновской механики, а как бы даже спорят с ними (масса движения это не масса покоя, а пространство в плане распределения тяготеющих масс не совпадает с ньютоновским пустым пространством). Не бесконечное развертывание одного “ответа” (бесконечность суждения) в одну сторону, а, напротив, возникновение “обратного” движения от следствий к основаниям подводит к мысли об ограниченности или о “двойственности” прежнего начала теории (масса движения соотносится с массой покоя).

Этот факт сумел разглядеть Гегель, вообще-то также очень склонный к признанию *одного* неизменного логического начала, вследствие чего, достигнув логического завершения, развитие идеи прекращается. Но тем не менее он вслед за Кантом увидел, что в некоторых случаях речь может идти не о *бесконечном* развертывании свойств, а о возврате к истокам с *переформулировкой* “начала” логики (исходного вопроса о бытии). Так, если мы скажем: “Бог есть вечность”, не совсем понятно, что здесь логический субъект, а что – предикат. Можно предполагать, что и Бог, и вечность – субъекты, которые взаимно определяют друг друга. Такое предположение заставляет задуматься о верности понимания логики как процесса разворачивания предикатов *одного* понятия и о признании этого понятия неизменным и только развертывающимся в систему. Изменяется *сам предмет* понимания, а не только происходит углубление понятия его сущности.

В применении к когеновской позиции это означало бы: изменяется сам вопрос, содержащийся в первоначале мышления, поскольку меняется “вопрошаемое” бытие (“вопрошаемая” реальность).

Высказав предположение о двойственности, “двусубъектности” объекта логики, Гегель, однако, сохранил его в своей логике только в виде намека, или внезапно обнаружившейся трудности; в системе логики в целом бытие переходит в сущность, утрачивая свой бытийный характер, и познание движется от бытия к сущности, к другой (более глубокой) сущности, а затем – к понятию и не возвращается назад к бытию.

У Когена также бытие появляется только в одной точке – точке Ursprung’a, исходной точке мышления – в виде *неизменной* и *одинаковой* в своей непонятности проблеме. По его мнению, это не-понятное (не понятие), X, есть единственное значение вещи самой по себе – как *идеи проблемы*, *идеи задачи*. Кант признавал, что вещи аффицируют нашу чувственность, и в этом плане они имеют значение существующих трансцендентно по отношению к мышлению внешних предметов (бытия). Как мы помним, согласно Когену, мышление должно само сформировать собственное содержание, вследствие чего не может иметь отношения ни к чему трансцендентному. Бытие имманентно мышлению и может стать объектом мышления только в точках трансформации, где оно становится мыслимым бытием, а затем мышлением, где предыстория мышления становится его собственной историей. Так бытие входит в мышление в виде X, т.е. проблемы. Быть имманентным, а не трансцендентным мышлению и в то же время иным для него, это ведь и означает быть *идеей задачи*, или *проблемы*. В этом своем единственном значении вещь сама по себе начинает выступать не как пограничная веха на пути познания; нет, напротив, она приобретает положительное значение как стимул, заставляющий мышление разворачиваться бесконечно. Теперь ее понятие приближается к понятию ноумена. Существует, по Когену, еще одно тождество, тождество следующих понятий – вещи самой по себе, ноумена, безусловного, пограничного понятия, идеи и регулятивного принципа. Их тождество основывается на равноправии всех этих моментов в их общей задаче: быть также идеей цели познания.

Природа, согласно Когену, это не чувственно данная вещь, а великий знак вопроса, заданный чувствами, который шаг за шагом должен решить рассудок; “...вещь сама по себе поэтому никогда не дается, но все же должна мыслиться”<sup>35</sup>. «Не только “объем и связь” нашего сегодняшнего знания, но также вместе с тем огромную цепь вопросов, содержащихся в таких “объеме

и связях”, мы познаем как вещь сама по себе, которая должна быть синтетически объективирована в виде требующей своего решения задачи. Предметы опыта в их множестве неисчерпаемы, и вещь сама по себе, таким образом, оказывается бесконечной (задачей), все вновь воспроизводящейся в любом предмете»<sup>36</sup>.

Соглашаясь с Когеном относительно признания автономии бытия, его неснимаемости и загадочности в ходе познания, мы могли бы возразить ему в том, что касается имманентности бытия мышлению: сам факт расщепления мышления на собственно мышление (суждение) и проблему для него (понятие) косвенным образом свидетельствует о наличии чего-то выходящего за рамки мысли, чего-то трансцендентного ему. А трансцендентным мысли может быть только нечто немысленное, т.е. бытийное. Кант это и ушел.

Итак, именно *X* (не-понятное, неизвестное) стимулирует познание, так как оно водит бытие. В этом, по Когену, состоит “миссия” понятия – ввести в познание бытие, открыть бытие.

Таким образом, совсем иначе, чем другие крупные философы, Коген рассматривает функции понятия и суждения, ибо он создает свою собственную логику. Мы не разбирали специально вопрос о превращении пространства и времени из форм чувственности в категориальные формы, так же как оставили в стороне задачи изменения запроса к философии в связи с современными изменениями в науке – это потребовало бы отдельной статьи. Но, рассмотрев некоторые принципы когеновской философии и завершая краткую реконструкцию ее, мы можем сказать: несмотря на то что бытие и вопрос о нем, как уже говорилось, остаются одними и теми же, заслуга главы марбургской школы состоит в том, что, он утвердил неустрашимую *автономию* бытия. Для Канта автономия бытия выражалась понятием трансцендентной вещи самой по себе; для Когена это имманентная мышлению проблема задачи. В этом – его оригинальное решение главного вопроса теории познания – вопроса о ее адекватности и объективных критериях истинности.

Можно признать правоту Г. Когена в том, что познание всегда проблемно, потому что в своем начальном, “пограничном” пункте мышление граничит с иным, всегда оборачивается чем-то не-мысленным, бытийным, требующим определения, т.е. включения в мышление. Однако мы уже отметили, что на каждом витке познания это – иное, чем ранее, не-мыслительное начало (бытие), задающее проблему по-новому и нуждающееся в новом решении.

Философия Германа Когена привлекает сегодня внимание философов не в последнюю очередь как раз по причине утверждения им *автономии бытия*, что, как выяснилось, важно сейчас не только в теоретически-философском, но и в чисто практическом и даже житейском плане. Так, например, знаменитая кантовская антиномия, касающаяся конечности и бесконечности Мира, осмысливается теперь несколько иначе: Мир, разумеется, бесконечен, но человек своей деятельностью часто создает угрозу своему собственному бытию. Оно может завершиться, прекратить свое существование именно в результате такой деятельности. И выглядит это так, как будто дело касается конца или начала бытия (так и есть на самом деле), его возникновения или прекращения. Кроме того, современная социальная, не всегда устойчивая ситуация, выбрасывая человека из привычных мест обитания, нередко превращает его в невольного бродягу и заставляет заново осмысливать свое место в мире и смысл бытия. Что тоже косвенно становится изобретением бытия, его начинанием.

Особенно следует учесть то обстоятельство, что из склада материалов и объектов познания Мир в известной степени превращается в “произведение культуры”, так как сама наука меняет прежние формы и начинает формироваться по аналогии с искусством: она уже сознательно включает в свои рассуждения и субъекта (познания и наблюдения), и диалог (разных субъектов), создавая неоднозначные подходы к Миру, изобретение вечного Мира каждый раз заново<sup>37</sup>. Но предпосылкой для всего этого является признание вечного бытия Мира, его автономного, не сводимого только к познанию существования. Человечество не может выжить, не относясь к Земле, к Миру, к Бытию как к самоценным сущностям. Г. Коген в связи с этим становится нашим *на-сущным* Собеседником, вступая с нами в творческий диалог по поводу этой важнейшей проблемы.

Несколько лет назад в Цюрихе было создано Международное когеновское общество во главе с президентом, профессором Х. Хольцхэем (H. Holzhay) и вице-президентом, доктором Х. Видебахом (H. Wiedebach). Крупные специалисты из разных стран – такие как У. Зийг, В. Бляйш, Г. Майерхофер, А. Винкельман – занимаются исследованием различных сторон философского наследия великого марбургского мыслителя. Они анализируют его этико-религиозные, политико-социальные, собственно философские взгляды. Из отечественных философов членами этого общества являются В.Н. Белов (Саратов), Н.А. Дмитриева и Т.Б. Длугач (Москва). Было бы целесообразно расширить круг российских участников.

- <sup>1</sup> См.: *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- <sup>2</sup> *Kant Im. Kritik der reinen Vernunft.* A. S. 126–127.
- <sup>3</sup> *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. В., 1918. S. 14.
- <sup>4</sup> По Канту, предметы “даются” сначала посредством ощущений, а затем с помощью чистого созерцания. Задача чистой чувственности сводится как будто к синтезу ощущений; но так кажется на первый взгляд. Если бы предметы давались непосредственно в чувственности, то не было бы необходимости ни в каком конструировании, которое Канту насущно необходимо. Чистое созерцание не просто синтезирует, оно действует и оказывается, что предметы в той же мере даются, в какой они конструируются. Конструктивная функция еще более усиливается, когда рассудок в виде продуктивного воображения конструирует всеобщий предмет (образ треугольника вообще, образ дома вообще и т.д.) познания. Однако это объяснение требует специального анализа, выходящего за рамки данной статьи. См.: *Другач Т.Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986. Гл. II, § 2.
- <sup>5</sup> *Natorp P.* Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903. S. 367.
- <sup>6</sup> *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885. S. 44.
- <sup>7</sup> *Ibid.*
- <sup>8</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S.149.
- <sup>9</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1885. S. 88.
- <sup>10</sup> *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. В., 1883. S. 20.
- <sup>11</sup> *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885. S. 45–46.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, S. 103.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, S. 107–108.
- <sup>14</sup> *Cohen H.* Das Princip... S. 20.
- <sup>15</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. В., 1922. S. 12.
- <sup>16</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1885. S. 133.
- <sup>17</sup> *Ibid.* S. 124.
- <sup>18</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 780.
- <sup>19</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 5–6.
- <sup>20</sup> *Natorp P.* Platons Ideenlehre... S. 376.
- <sup>21</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 35.
- <sup>22</sup> *Kant Im.* Op. cit. A. S. 167.
- <sup>23</sup> *Ibid.* A. S. 168.
- <sup>24</sup> *Ibid.* A. S. 169.
- <sup>25</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 36.
- <sup>26</sup> *Kant Im.* Op. cit. A. S. 69
- <sup>27</sup> *Ibid.* S. 70.
- <sup>28</sup> *Наторп П.* Философская пропедевтика. М., 1911. С. 23.
- <sup>29</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 15.
- <sup>30</sup> *Ibid.* S. 30.
- <sup>31</sup> *Гегель Г.* Соч. Т. I. С. 65.
- <sup>32</sup> Там же. С. 67.
- <sup>33</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 790.
- <sup>34</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 47.
- <sup>35</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 640.
- <sup>36</sup> *Ibid.* S. 662.
- <sup>37</sup> См. об этом детально: *Библер В.С.* Указ. соч.