

М.Ф. Быкова

О философском проекте немецкого идеализма

Немецкая философия конца XVIII – первой половины XIX в. представляет собой теоретический и культурный феномен, который по своему статусу, значению и влиянию может быть сравним с золотым веком в истории Древней Греции. Последний, как известно, был отмечен небывалым расцветом философии и других гуманитарных дисциплин, которые развивались в органичном единстве или в качестве отрасли философского знания. Поэтому период интеллектуального и философского подъема, имевший место в Германии с 1770-х по 1840-е гг. и характеризовавшийся бурным развитием философских теорий и систем именуют эпохой немецкой *классической* философии. Само это название является обобщающим и несколько не претендующим на полноту отображения самой традиции со всеми ее внутренними различиями. Оно скорее указывает на уровень выдающихся – сравнимых с классическими – философских результатов, полученных в данный период, нежели характеризует какой-то единый стиль изложения или общее для всех мыслителей данной эпохи содержание представленных концепций и идей. При этом нетрудно заметить, что практически все философские теории, разработанные в эпоху немецкой классики, представляют собой различные формы философского идеализма. Поэтому данный период часто именуется в литературе эпохой немецкого идеализма. Такое обозначение является не только оправданным, но и концептуально-верным как в аспекте отражения направления и содержания философских поисков в конкретный исторический период, так и с точки зрения философского развития в целом. Однако ассоциирование немецкой классической философии с идеализмом вызывает и ряд серьезных проблем, связанных, прежде всего, с укоренившимся в философской литературе негативным (и порой воинственно-отвергающим) стереотипом в подходе к самому термину «идеализм», а также к его использованию для описания конкретных философских традиций и мыслителей. Его пренебрежительно-негативное истолкование и употребление без учета специфического исторического и интеллектуального контекста ведут к значи-

тельным заблуждениям, неверным обобщениями или упрощениям, граничащим с ошибочными интерпретациями концептуального многообразия немецкой классической философии.

Не секрет, что в общественном и философском сознании идеализм часто ассоциируется с чем-то противоестественным, философски-ошибочным и даже абсурдным с точки зрения логики нормального человеческого мышления, с тем, что невозможно сформулировать в рациональных терминах и тем более доказать, используя общепризнанные методы. Такое понимание характерно не только для тех, кто в течение многих десятилетий находился под гипнозом марксистско-ленинской критики идеализма. Подобная ситуация наблюдается и в других философских дискурсах, включая англо-американскую аналитическую философию, структурализм и постструктурализм, философский конструктивизм и ряд иных интеллектуально-философских школ¹. Все они исторически возникли и получили свое развитие в качестве своеобразной реакции на идеализм в различных его проявлениях. Но, несмотря на многообразие форм анти-идеалистических теорий, их всех объединяет уверенность в том, что имеется некая единая доктринальная позиция, которую принимают и развивают все мыслители, именуемые идеалистами. При этом вопрос о том, как эта доктринальная позиция соотносится с учениями ключевых фигур идеализма, никак не обсуждается. Как, однако, явствует из развития мировой философии, в действительности отсутствует как общая доктринальная концепция, так и серия принципов или идей, которые бы разделяли все без исключения философы-идеалисты. Поэтому, подобно тому как не существует квадрата вообще, идеализм вообще – это скорее искусственная конструкция, существующая лишь в воображении его критиков. Подход к идеализму как некой обобщенной и теоретически-единой доктрине является абсолютно необоснованным. Вместо этого необходимо анализировать специфические формы идеализма, которые существенно отличаются друг от друга. И если и можно говорить о внутреннем единстве той или иной формы, то лишь в относительном смысле, объединяя принадлежащие к ней идеалистические теории по какому-то конкретному признаку: историческому (идеализм Нового времени), региональному (немецкий или британский идеализм), или концептуальному (трансцендентальный или абсолютный идеализм).

¹ На примитивно-негативное отношение к идеализму со стороны многих философских школ и учений указывает Том Рокмор. Он подчеркивает, что многие не только считают идеализм ошибочной теорией, но и отказывают ему в каком бы то ни было истинном содержании. См.: *Rockmore T. Kant and Idealism. New Haven and London: Yale University Press, 2007. P. 1–5.*

В этом случае мы можем вести речь лишь об общей тенденции развертывания идеалистической теории внутри конкретной философской традиции. При этом, определяя специфику той или иной формы идеализма, всегда надо иметь в виду многообразие его проявлений в теориях различных мыслителей, в том числе внутри одной и той же традиции. Это особенно важно при анализе немецкого идеализма конца XVIII – первой половины XIX века, в котором в причудливой форме переплетаются и находят специфическое отражение различные философские, литературные и интеллектуальные течения той уникальной эпохи.

При анализе немецкого классического идеализма необходимо учитывать следующие два существенных обстоятельства, которые либо умалчиваются, либо не осознаются в полной мере в философской литературе.

Во-первых, следует иметь в виду, что, несмотря на единую идеалистическую тенденцию, идеализм немецкой классической философии не был чем-то концептуально-гомогенным и абсолютно одинаковым во всех своих проявлениях. Здесь следует различать, по крайней мере, между «критическим» или «трансцендентальным» идеализмом Канта и идеализмом, развитым в работах трех других немецких классиков – Фихте, Шеллинга и Гегеля. При этом пост-кантовский идеализм, в свою очередь, подразделяется на этический идеализм Фихте и абсолютный идеализм Шеллинга и раннего Гегеля. Ряд исследователей данного периода также указывают на так называемый «романтический» идеализм, нашедший отражение в философских работах Фридриха Гёльдерлина, Фридриха фон Харденберга (Новалиса), Фридриха Шлегеля и других представителей такого литературно-философского направления в немецкой культуре начала XIX в., как ранний романтизм².

² В англо-американской литературе эту позицию особенно отстаивает Фредерик Байзер. Например, одна из центральных глав его книги о немецком идеализме посвящена ранним немецким романтикам, которых он даже считает основателями абсолютного идеализма. См: *Beiser F. German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002 (особенно P. 349–464). Хотя данное суждение является, пожалуй, некоторым преувеличением, хорошо известно, что представители раннего романтизма были яркими сторонниками развития философской мысли, которую они считали высшим выражением интеллектуального совершенствования. Более того, идеи и взгляды, отстаиваемые ранними немецкими романтиками, особенно Гёльдерлином, Новалисом и Шлегелем, оказали существенное влияние на формирование философских позиций Шеллинга и Гегеля. Поэтому не случайно, что в последние десятилетия выросло число западных работ, посвященных анализу философских концепций ранних романтиков, а также их вклада в раз-

Во-вторых, в исследовательской литературе последних десятилетий просматривается тенденция расширения временных границ немецкого идеализма и включение в него наряду с уже выше перечисленными фигурами и таких мыслителей как Шопенгауэр³, Маркс⁴, а также немецких романтиков позднего периода. В каком-то смысле данная тенденция является реакцией на ту упрощенную линейную интерпретацию развития немецкого идеализма, которая была представлена в монументальном труде Рихарда Кронера «От Канта к Гегелю»,⁵ изображающем немецкий идеализм в качестве телеологического процесса, приведенного в движение Кантом, в дальнейшем подхваченного, а также – своеобразно и различными путями – развитого Фихте и Шеллингом, и наконец, достигшего своей кульминации в универсальном синтезе всех предшествующих позиций и точек зрения, представленном в системе Гегеля. Однако дело не только в Кронере и его телеологическом прочтении истории немецкого идеализма. Наблюдаемая тенденция расширения связана одновременно и с тем, что в расчет принимаются не только разработанные в данный период оригинальные (классические) концепции немецких идеалистов, но и теории, возникшие в ответ на их появление и растущее влияние. При этом не учитывается тот специфический теоретический контекст, в котором разрабатывались сами «классические» учения. Что, в свою очередь, порой приводит к неверному истолкованию теоретической

витие классического немецкого идеализма. О философском значении раннего немецкого романтизма см., например: *Heinrich D. Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795).* Stuttgart: Klett-Cotta, 1991; *Jakob Zwillings Nachlass: Eine Rekonstruktion; mit Beiträge zur Geschichte des spekulativen Denkens / Hrsg. von D. Heinrich and Ch. Jamme // Hegel-Studien.* 28. Bonn: Bouvier, 1986. Кроме того, большой интерес представляют работы Манфреда Франка, в которых отстаивается уникальное философское значение раннего немецкого романтизма, хотя и проводится резкая граница между ранним романтизмом и немецким идеализмом. См. в особенности: *Frank M. Unendliche Annäherungen: die Anfänge der philosophischen Frühromantik,* Frankfurt/M: Suhrkamp, 1977.

³ См. *Malter R. Arthur Schopenhauer. Transcendentalphilosophie und Metaphysik des Willens.* Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1991; *Zöller G. Schopenhauer und die Problem of Metaphysics: Critical Reflections on Rudolf Malter's Interpretation // Man and World.* 28. 1995. P. 1–10; *Zöller G. German Realism: the Self-limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer // The Cambridge Companion to German Idealism / Ed. by K. Ameriks.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 200–218.

⁴ См. *Rockmore T. Kant and Idealism.* P. 4; *Rockmore T. Marx after Marxism.* Oxford: Blackwell, 2002.

⁵ См. *Kroner R. Von Kant bis Hegel,* 2. Auflage. Tübingen: Mohr, 1961.

роли немецкого идеализма в европейской философской традиции, а также ошибочному определению его основной проблематики.

Вопрос об основном (парадигмальном) содержании немецкого идеализма в контексте европейской традиции является темой нашего обсуждения в настоящей статье. Именно при рассмотрении данного вопроса мы чаще всего сталкиваемся с наиболее распространенными ошибочными оценками как немецкого идеализма в целом, так и специфических идеалистических систем, развитых его основными представителями.

О значении понятия «идеализм» в немецкой классической философии

Один из укоренившихся стереотипов в отношении немецкого идеализма связан с ошибочным толкованием самого значения термина «идеализм» в немецкой философии классического периода. Существенную роль в выработке такой интерпретации сыграли два фактора. Во-первых, как уже отмечалось, само слово «идеализм» часто ассоциируется с чем-то негативным и вызывающим отторжение. Во-вторых, чрезвычайно сложный и спекулятивный стиль рассуждений большинства немецких мыслителей эпохи идеализма создает серьезную преграду для их адекватного понимания. К тому же практически невозможно обнаружить какую-то единую и бесспорную концепцию идеализма, которая бы принималась всеми мыслителями данного периода. Именно вопрос о том, *что* означает идеализм для Канта, Фихте, Гегеля и их современников, как раз и является одной из центральных тем, которая определяла развитие философских дискуссий той эпохи. Поэтому важно, прежде всего, освободиться от предвзятости в отношении к «идеализму» немецкого идеализма и отказаться от ряда весьма распространенных ошибочных суждений о том, что он означает.

В силу влияния, а также с «легкой руки» таких философов, как Дж. Беркли и Дж. Мур, «идеализм» в современной европейской и англо-американской традиции прочно ассоциируется, главным образом, с негативными метафизической или гносеологической доктринами. Суть их состоит в том, что материя, или внешний мир, не обладают независимой реальностью, или, по крайней мере, что мы не можем знать или быть уверенными в том, что знаем реальный мир. Очевидно, что для обозначения подобных доктрин имеются более специфические термины, такие как «нематериализм» и «скептицизм».

Но, к сожалению, термин «идеализм» продолжает использоваться во многих сомнительных контекстах и значениях. При этом с самого начала предполагается, что «идеализм» означает что-то вроде антиреализма, как будто бы слово «идеальное» должно всегда указывать на нечто, не обладающее реальностью, и означать «не реальное». Справедливости ради надо заметить, что само это слово действительно часто использовалось именно в таком смысле, что, в свою очередь, влияло на этимологию слова «идеализм». Но именно в этом и состоит основная содержательная проблема. Ибо слово «идеальное» также использовалось рядом мыслителей и в совершенно ином, практически противоположном значении. Так, для античных философов, в частности и особенности Платона, «идеальное» означало реальное, самое реальное из всего существующего. В Новое время, во всяком случае, во многих философских контекстах, это понятие претерпевает существенные изменения. И подобно тому, как это произошло с терминами «субъективное» и «объективное», «идеальное» стало употребляться в значении, диаметрально противоположном изначальному.

Однако в немецкой философии, особенно в учениях Лейбница, Канта, Шеллинга и Гегеля, явно узнаваемо систематическое и терминологическое влияние именно платоновской традиции, которое было более сильным и концептуально значимым, нежели влияние британского скептицизма. И хотя немецкий идеализм сформировался и получил свое развитие как своеобразная – критическая – реакция на скептицизм британской традиции, философские поиски немецких мыслителей того периода определялись смысловыми и понятийными образами античности. Поэтому при интерпретации немецкого идеализма необходимо учитывать, что понятие идеализма употребляется здесь не столько в негативном, сколько в позитивном значении и его негативный смысл не только не является здесь преобладающим, но также несет совершенно иную концептуальную нагрузку, нежели та, которая подразумевается при традиционном (стереотипном) толковании термина. Так, согласно негативному истолкованию термина «идеализм», утверждается, что многие вещи, которые обычно считаются реальными, отнюдь не являются таковыми в действительности: они либо не существуют вообще, либо существуют неким иным, отличным от реального существования, образом. В противоположность такому толкованию, позитивная интерпретация «идеализма» предполагает рассмотрение термина не как редуцирующего, а наоборот, как расширяющего содержание, включающего в круг рассмотрения его новые пласты. Здесь подчеркивается тот факт, что независимо от того, как бы

мы не понимали статус многих вещей, которые на уровне здравого смысла мыслятся в качестве существующих, мы также должны признать, что имеется некий набор свойств или сущностей, обладающих высшим статусом и имеющих более «идеальную» природу.

Стало быть, «идеальные» свойства или сущности ни в коем случае не должны мыслиться в качестве перенесенных в «иной» мир; их, наоборот, следует рассматривать как являющиеся некой целевой структурой или идеальной, – в смысле оптимальной, – формой того реального мира объектов, в котором мы существуем, когда сами объекты поняты должным образом. В общем и целом, *позитивное* исследование этих идеальных свойств – это именно то, что характеризует теоретические поиски таких философов, как Фихте, Шеллинг и Гегель, которых часто упрекают как раз в том, что они были особенно негативны в своем идеализме. В действительности же эти мыслители начали с критики метафизической традиции, противопоставляющей совершенно трансцендентную непознаваемую сферу «вещи-в-себе» тому миру, в котором мы живем и в реальности которого мы уверены благодаря различным формам знания и социальной самодетерминации. Споры, развернувшиеся между этими немецкими мыслителями, касались, главным образом, попыток выявления тех специфических философских категорий, подлинных идеальных структур, которые позволяют объяснить единство мира и показать связь между нашим опытом, историей и природой. Кроме того, подобно Марксу, они отказались от вульгарной механистической гносеологии, которая объясняла познание просто как результат восприятия. Подобно нынешним мыслителям, опирающимся на достижения современной науки, немецкие классики всячески приветствовали радикальные научные идеи эпохи позднего Просвещения и, опираясь на них, пытались выработать динамические и органические модели мира и познания, цель которых состояла не в отрицании существования тех природных форм, которые даны нам в опыте, а в утверждении и обосновании наличия более глубоких («идеальных») структур, делающих эти формы постижимыми.

Ирония философской истории состоит в том, что немецкие мыслители классического периода разрабатывали «идеализм» как позицию, *противоположную* точке зрения негативного метафизического идеализма декартовского и юмовского образца, который в своей парадигмальной форме отрицает существование материальных объектов. Но при этом именно такой, негативный, тип идеализма часто ассоциируется с философскими учениями немецких идеалистов, которых подвергают жесточайшей критике за якобы антиреалисти-

ческую тенденцию развитых ими философских систем. И это свойственно не только для британской (и ее наследницы – современной англо-американской) традиции. Немалую лепту в столь превратное толкование содержания «идеализма» немецкого идеализма внесли и левогегельянцы. Ряд весьма влиятельных мыслителей и группировок левогегельянского типа в открытую указывали на антиреалистическую метафизическую позицию своих теоретических предшественников, которую, как они полагали, необходимо критически опровергнуть и «поставить с головы на ноги»⁶.

Однако следует подчеркнуть, что проблемы с интерпретацией идеализма йенских мыслителей вовсе не ограничиваются только неверным толкованием значения самого термина «идеализм». Даже те, кто соглашались, что идеализм немецких философов отнюдь не является идеализмом чисто негативного типа, испытывают немалые трудности с пониманием собственно позитивных аспектов их учений. Основная проблема состоит в детальной разработанности и систематичности философских теорий немецких мыслителей. Идеалистический холизм, свойственный для их философских систем, отказывает в завершенности всему, что является единичным, обусловленным и ограниченным. И хотя этот отказ вовсе не несет анти-реалистический характер и идеалисты ни в коем случае не отрицают существования природы и опыта, абсолютные притязания их философских систем рассматриваются их критиками как серьезная угроза реализму. Заметим, что систематические амбиции немецких идеалистов начали вызывать существенное сопротивление практически с самого начала, и в первую очередь со стороны ранних немецких романтиков, которые воспротивились как сложному и требующему последующей интерпретации стилю философских работ⁷, так и самому систематическому

⁶ Такая тенденция просматривается в работе Л. Фейербаха «К критике гегелевской философии» (1839), а также в ранних работах К. Маркса.

⁷ Понятие профессионального философа в XVIII–XIX вв. принципиально отличалось от того, как мы его понимаем сейчас. В отличие от современной эпохи, когда термин «профессиональный исследователь» ассоциируется с наличием у человека академической позиции, будь то в системе высшего образования или в научно-исследовательских учреждениях, в XVIII–XIX вв. многие профессиональные мыслители вовсе не принадлежали к какому-либо официальному институту образования или знания. Большинство из них были так называемыми «свободными мыслителями», зарабатывающими на жизнь своими публикациями, чаще всего в популярных изданиях. Эта ситуация вовсе не была специфически немецкой. Достаточно вспомнить, что ряд русских философов XIX в. отнюдь не имели каких-либо академических позиций. Что же касается представителей немецкой классической философии, то хотя все из них в более

дискурсу, который был превалирующим и специфическим образом определяющим философские поиски эпохи. Антисистематические настроения ранних романтиков и их сомнения относительно познавательных возможностей разума вызвали к жизни новый тип философии, основной целью которой была демонстрация – чаще с помощью поэтических, нежели традиционно-философских средств – теоретической несостоятельности философских систем, а также ограниченности рациональных средств познания вообще. Такие «анти-философские» настроения не в последнюю очередь были вызваны абсолютистскими притязаниями немецких идеалистов, которые, каждый по-своему, стремились сделать философию полностью имманентной и внутренне стройной наукой. В то время как естественные науки укрепляли свои позиции в качестве авторитетных парадигм знания, немецкая философия после Канта сражалась за роль абсолютного основания всех без исключения областей знания как дисциплина, претендующая на право последнего слова и в физике, и в теологии. Поэтому не случайно, что на нее поглядывали с опаской, усматривая прямую угрозу привычному реализму и традиционно понимаемому реалистическому взгляду на мир. Правда, упреки в анти-реализме немецкого идеализма имеют под собой и другие, более существенные, основания. Последние коренятся в неверной интерпретации самого философского проекта немецких идеалистов, тех основных философских задач, которые они стремились решить в своих философских учениях. И с тем, чтобы избавиться от являющегося ныне стереотипным упрека немецких идеалистов в анти-реализме, необходимо, прежде всего, прояснить содержание их главного философского проекта, к обсуждению которого мы приступаем ниже.

Кризис Просвещения и проект немецкого идеализма

Одна из наиболее распространенных интерпретаций немецкого идеализма состоит в его трактовке в качестве кульминации картези-

поздние периоды своей жизни получили профессуру в крупнейших немецких университетах и тем самым оказались включенными в некие институализированные структуры, в Йенский период – а именно тогда получает свое наиболее бурное развитие идея системности философии и новые философские системы возникают с немислимой быстротой, сменяя друг друга – большинство из них все еще зарабатывали себе на жизнь репетиторством или рецензиями на философские публикации.

анской традиции⁸. Понимаемый таким образом, немецкий идеализм объявляется верным наследником данной традиции, работающим в русле ее основных идей и концепций. Среди унаследованных от картезианской традиции предпосылок называются такие, как провозглашение гносеологии в качестве *philosophia prima*; идея того, что только самопознание является достоверным и лишь внутренние психологические идеи оказываются принципиально не-фальсифицируемыми; что непосредственные объекты знания – идеи и что познание состоит в размышлении, нежели в действии. При этом подчеркивается, что немецкий идеализм на этом не останавливается. Последовательно развивая основные принципы декартовской философии, немецкие мыслители доводят их до так называемого «логического» завершения, чем является разработанная ими концепция *субъективизма*, доктрины, согласно которой субъект обладает непосредственным знанием лишь своих собственных идей, и стало быть не в состоянии знать то, что выходит за пределы его сознания. В соответствии с данной интерпретацией немецкие идеалисты не только не противостояли субъективизму, а наоборот, всячески его приветствовали, обнаруживая в субъективизме подтверждение важнейшей гносеологической истины, согласно которой мы не в состоянии выйти за пределы наших представлений и рассматривать их как отражение самой реальности. Именно поэтому познание для немецких идеалистов являлось лишь функцией некоего трансцендентального или всеобщего сознания, которое необходимым образом присутствует во всех эмпирических проявлениях, включая само индивидуальное мышление. Таким образом, круг сознания никогда не разрывается; он остается постоянно замкнутым и лишь расширяется, по мере того как в него оказываются включенными новые субъекты мышления.

Такая «анти-реалистическая» интерпретация немецкого идеализма обычно совпадает с весьма упрощенным изложением истории его развития. Она часто предстает в качестве истории прямолинейного прогресса, суть которого состоит в окончательном завершении кантовской «коперниковской революции». Все начинается с Канта и провозглашенного им изменения *status quo* в философии. Этот процесс достигает своего высшего драматического напряжения в реализации того, что Кант, оказывается, не в состоянии последовательно

⁸ Royce J. Lectures on Modern Idealism. New Haven: Yale University Press, 1919. P. 44, 49, 73–75; Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston: Beacon, 1948. P. 20–21, 9, 50–51. Из наиболее современных работ см., например: Ameriks K. Kant and the Fate of Autonomy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 227, 308.

развить свою концепцию трансцендентального идеализма и тем самым завершить начатые им революционные преобразования в философии. Будучи верен основным принципам своего учения, Кант постулирует вещь-в-себе, которая существует независимо от условий нашего опыта и потому принципиально непознаваема. Тем самым он порождает дуализм между чувственностью и рассудком, в силу чего трансцендентальный субъект оказывается источником лишь формы, но никак не содержания опыта. Задача разрешения этих и других трудностей, а стало быть, реализация самого замысла кантовской революции в философии, выпадает на долю его великих последователей – Фихте, Шеллинга и особенно Гегеля. Им якобы удается достичь данной цели путем избавления от «догматических» идей, свойственных системе Канта (вещь-в-себе, данное многообразие мира и т. д.), а также развития ее основополагающего принципа, а именно творческой силы субъекта. История завершается абсолютным триумфом субъекта, который возведен теперь до космических масштабов, так что он сам становится *источником* всей реальности. Этот субъект больше не является кантовским непритязательным трансцендентальным «Я», который предстал лишь в качестве формального условия опыта; теперь перед нами – всепоглощающее и всесильное абсолютное «Я», которое выступает в качестве источника формы и содержания всякого опыта. Таким образом, развитие немецкого идеализма предстает в качестве истории расширения сферы влияния и абсолютизации когнитивной роли трансцендентального субъекта⁹.

Хотя вышеприведенная интерпретация процесса развития немецкого идеализма может показаться очень привлекательной в силу ее содержательной доступности и простоты, она в действительности искажает само существо дела. В фундаментальном отношении было бы точнее утверждать как раз противоположное, а именно, что разви-

⁹ Справедливости ради надо заметить, что такая интерпретация немецкого идеализма во многом обязана гегелевской истории философии. Гегель не только рассматривал свою систему в качестве кульминации немецкого идеализма, но он также возвел на философский пьедестал самосознание духа, объявив его концом самой истории. Это толкование было с восторгом подхвачено гегельянами, а через них оказало глубокое влияние на историографию немецкого идеализма. По существу все классические истории немецкого идеализма (Розенкранца, Кронера и Гартмана) были написаны с гегелевской точки зрения. И это несмотря на то, что в отличие от Розенкранца ни Кронер, ни Гартман не были гегельянами в строгом смысле этого слова. Однако даже они видели в гегелевской системе кульминацию немецкого идеализма. См.: *Rosenkranz K. Geschichte der kantischen Philosophie*. Leipzig: Voss, 1840; *Kroner R. Von Kant bis Hegel*; *Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin: de Gruyter, 1954.

тие немецкого идеализма – это не развитие, а, скорее, радикальный разрыв с картезианской традицией. В действительности немецкие идеалисты были весьма последовательны в своей критике ряда основных положений картезианской традиции. Так, они отвергли как принципиально неверные и даже теоретически вредные идеи о том, что самосознание является чем-то изначально данным и абсолютно достоверным, что мы обладаем более достоверным знанием о самих себе, чем о других объектах реальности, что знание – это результат размышления, а не деятельности, что носителями значения являются идеи, а также, по крайней мере после Канта, – что появление индивидуального самосознания возможно вне и еще до вступления во взаимоотношения с другими индивидами. Критика картезианского наследия намечается уже в работах Канта докритического периода. Свое развитие она получает в «Критике чистого разума», где она не просто становится более явной, но оказывается органически включенной в тот набор проблем, над которыми работал Кант. Заслуга этического идеализма Фихте, а также абсолютного идеализма Шеллинга и Гегеля состоит именно в том, что они стремились решить проблемы, с которыми не сумел справиться Декарт и которые в конечном итоге привели к кризису философии Просвещения. Развитие немецкого идеализма – это не прогрессивный триумф субъективизма, выражающийся в постоянном расширении круга сознания, а скорее растущая реакция *против* субъективизма, сопряженная со всевозрастающей интенсивной попыткой разорвать «замкнутый круг» сознания; это попытка доказать реальность внешнего мира и освободиться от эгоцентрического подхода. Именно критика субъективизма и попытка выработать удовлетворительную форму реализма явились теми внутренними импульсами, которые определяли развитие немецкого идеализма. При этом следует подчеркнуть, что, хотя последний и откликнулся на проблемы, сформулированные Декартом, концептуально он вырос из кризиса Просвещения. Все его многообразные формы – трансцендентальный идеализм Канта, этический идеализм Фихте и абсолютный идеализм позднего Шеллинга и Гегеля – являлись не чем иным, как различными попытками решить апории Просвещения. И, несмотря на жесткую критику Просвещения, все немецкие идеалисты оставались верны двум фундаментальным принципам Просвещения: рациональному критицизму и научному натурализму. При всем различии и даже определенной несовместимости отстаиваемых немецкими классиками концепций и форм идеализма их объединяло общее стремление сохранить и упрочить эти основные принципы, но при этом не впасть в скеп-

тицизм и материализм, что оказалось не под силу самому Просвещению и что, в конечном итоге, привело к его кризису.

Именно культура Просвещения, доминировавшая в интеллектуальной жизни Германии с середины XVIII столетия, являет собой тот исторический и культурный контекст, в котором формировались идеи немецкого идеализма. Хотя сами просветители не могли дать однозначного ответа на вопрос, что такое Просвещение, все они ассоциировали эпоху Просвещения с «эпохой разума». Разум выступал в качестве главного и окончательного критерия в оценке всех суждений, принципов и законов.

Просвещение вызвало к жизни самые различные определения разума. При этом две концепции разума являлись наиболее фундаментальными и широко распространенными. Во-первых, разум понимался как дар критицизма, способность рассматривать суждения на основании имеющихся о них данных. Во-вторых, с разумом связывали умение объяснять, т. е. способность понять события, рассматривая их как проявления общих законов. Свойственная для представителей той эпохи радикализация данных концепций разума положила начало кризису самого Просвещения, который отчетливо намечается уже к концу XVIII в. Дело в том, что, будучи возведенная во всеобщую и абсолютную форму, каждая из этих концепций приводила к результатам, которые противоречили самим целям Просвещения и потому должны были быть отвергнуты как теоретически несостоятельные.

Философские поиски XVII–XVIII вв. в области теории познания объяснялись необходимостью выработки более систематической и строгой формы критицизма способности разума¹⁰. Однако по мере развития самой критики становилось все более и более очевидным, что то, *что* мы знаем, – собственно объект познания – зависит от того, *как* или *каким образом* мы приобретаем это знание, т. е. обусловлено самим актом познания. Такое понимание нашло свое отражение в выработанной Просвещением теории идей, согласно которой непосредственными объектами восприятия объявляются не сами вещи внешнего мира, а только идеи об этих вещах, имеющиеся в нашем мышлении. Естественно, что столь откровенный отказ восприятию в способности постигать реальный мир вещей открывал дорогу скептицизму и делал проблематичным объяснение существования внешнего

мира, который теперь должен был лишь предполагаться, часто наугад и без того, чтобы иметь для этого какие-либо веские доказательства.

Если опасность радикального критицизма состояла в скептицизме, то радикальный натурализм угрожал материализмом. Последнее представало как неизбежный результат универсализации присущей Просвещению парадигмы объяснения, утверждения, что все существующее может быть, – хотя бы в принципе, – объяснено в соответствии с механическими и математическими законами. Но все, что подлежит механическим и математическим законам, должно быть измеряемо и определяемо количественно, следовательно, должно иметь определенный размер, форму, вес, обладать свойством протяженности; иными словами, должно быть материальным. Стало быть, просвещенческая (механически-математическая) парадигма объяснения применима только к материи. И если она может объяснить все, что существует, то все существующее должно быть материальным. Единственным спасением от такого «тотального» материализма может быть разве только своеобразный дуализм, который бы четко различал между материальным и ментальным. Этот дуализм признает, что механически-математическая парадигма объясняет все в природе, но он отрицает, что все существующее находится только в природе. Наряду с протяженными субстанциями, существующими в природе, также имеются ментальные или мыслительные субстанции, которые принадлежат другой (вне-природной) реальности. Очевидно, что такое толкование не могло быть удовлетворительным, ибо ментальное оказывалось принципиально необъяснимым с точки зрения каких-либо научных законов и потому его содержание становилось объектом мистики. Таким образом, просвещенческая парадигма объяснения по существу приводила к неразрешаемым и равно неприемлемым апориям относительно природы и содержания мышления. Обе теории – материализм и дуализм – оказались неспособными выработать такую концепцию мышления, которая смогла бы объяснить его характерные свойства в соответствии с законами природы. Мышление представало либо в качестве машины, либо как некая мистическая субстанция. Обе эти модели признавались неприемлемыми и должны были быть отвергнуты как ошибочные и непродуктивные.

Но кризис Просвещения был вызван не только и не столько тем, что каждая из выработанных им основных концепций разума с необходимостью приводила к неприемлемым результатам. Суть кризиса состояла в том, что сами эти концепции находились в конфликте друг с другом. Критицизм и натурализм, взятые в их всеобщей радикальной форме, являлись принципиально несовместимыми; одна концеп-

¹⁰ Такой подход был характерен для Локка, Беркли, Юма, Декарта, Лейбница и даже Канта, который сумел наиболее точно сформулировать основную цель гносеологических поисков философии Нового времени.

ция отрицала другую. И действительно, поскольку критицизм впадает в скептицизм, это подрывает саму идею натурализма, который отстаивает независимую реальность природы и необходимость научных законов. Одновременно, поскольку радикальный натурализм находит свое завершение в материализме, это разрушает собственно концепцию критицизма, в частности и особенности его притязания на выработку всеобщих и необходимых стандартов мышления.

Все эти и другие проблемы, связанные с концепциями рациональности, выработанными Просвещением, были уже весьма очевидны в 1770-е гг., в том числе для немецких мыслителей, которые были знакомы с философией Просвещения либо непосредственно по философским работам ее представителей, либо опосредованно – по критической литературе. Опасность материализма и скептицизма не просто признавалась весьма реальной и разрушительной для философии, но и подвергалась критике в литературе того времени¹¹. Именно в этих условиях Кант пишет свою потрясающую устои философии «Критику чистого разума».

Еще до сих пор некоторые полагают, что кризис Просвещения начался именно с публикации кантовской «Критики» в мае 1781 г. Без сомнения, Кант был одним из самых безжалостных и непреклонных критиков Просвещения и немногие из его философских оппонентов могли противостоять разрушительной логике его аргументов. Однако намерением Канта было спасение Просвещения, а не его уничтожение. Его цель состояла в последовательном и непротиворечивом обосновании основополагающего принципа Просвещения, его веры в высший авторитет разума.

При этом никто, кроме Канта, настолько явно не осознавал проблемы Просвещения, связанные с радикализацией разума, и его неминуемое саморазрушение в случае победы скептицизма и материализма. Кантовское «пробуждение от догматической спячки» было не чем иным, как осознанием опасности скептицизма (на примере скептицизма Юма) для философского реализма и как следствие – неизбежное ограничение возможностей разума. Именно предотвращение приближающегося кризиса Просвещения – спасение разума от саморазрушения – и явилось основным мотивом, определяющим теоретическое развитие Канта в 1770-е гг. Чтобы спасти Просвещение, Кант

¹¹ О ситуации, а также дебатах в немецкой философии до Канта см.: *Kuehn M.* Kant and the Refutations of Idealism in the Eighteenth Century // *Man, God, and Nature in the Enlightenment.* East Lansing / Ed. by D. Mell, T. Braum, L. Palmer. MI: Colleagues Press, 1988. P. 25–35; *Heidemann D.* Kant und das Problem der metaphysischen Idealismus. Berlin: de Gruyter, 1998. S. 15–46.

должен был решить две фундаментальные задачи. Во-первых, нужно было предотвратить саморазрушение и уничтожение критицизма и натурализма. Здесь его целью было обоснование критицизма, который бы не впадал в скептицизм, и создание натурализма, который был бы свободен от материализма. С каждым из фундаментальных принципов Просвещения Кант связывал определенные надежды, отражающие современное ему состояние философии. Так, критицизм без скептицизма позволил бы разработать концепцию достоверного познания внешнего мира, которая бы устояла против методических сомнений Декарта и Юма. Натурализм без материализма сумел бы показать, что все в природе может быть объяснено с помощью механических законов, но одновременно отвергнуть существенное для материализма утверждение, что все существующее с необходимостью существует в природе. Во-вторых, Кант надеялся ликвидировать конфликт между критицизмом и натурализмом с тем, чтобы радикализация одного не приводила к разрушению другого. Он хотел создать критицизм, который был бы защищен от опасности материализма, и натурализм, не подвластный угрозе скептицизма. Такой критицизм мог бы гарантировать автономную природу разума и его независимость от детерминизма исторического и природного мира. А свободный от скептицизма натурализм стал бы доказательством того, что законы физики имеют реальное основание и потому применимы к самой природе, а не являются лишь выражением нашей способности мышления.

Ответом Канта на все эти проблемы стала его коперниковская революция в философии, суть которой состояла в отказе от традиционного способа мышления, ориентирующего на экстерналистскую концепцию истины¹². Вместо того, чтобы – как ранее – полагать, что «всякие наши познания будто бы должны сообразоваться с предметами», Кант предлагает «исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием»¹³. Если мы примем этот новый способ мышления, то нет никакой необходимости выходить за пределы наших собственных представлений с целью увидеть, сообразуются ли они с самими предметами внешнего мира. Стандарты истины могут быть обнаружены внутри мышления при рассмотрении того, насколько представление сообразуется со всеобщими и необходимыми формами самого этого мышления. Именно эта новая

¹² Именно таким образом Кант описывает свой революционный замысел в Предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума». См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. языках: В 4 т. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2 (1). М.: Наука, 2006. С. 16–17.

¹³ Там же.

концепция истины и послужила основой трансцендентального идеализма Канта, который был сформирован в ответ на неминуемый кризис Просвещения как попытка разрешения его основных проблем.

Новая доктрина позволила Канту избежать опасности как скептицизма, так и материализма. Обращаясь к скептицизму, Кант указывал, что скептики основывались на ложной концепции истины, поскольку они подразумевали, что истина заключается в соответствии представления самой вещи-в-себе¹⁴. Скептики связывали свои сомнения с возможностью того, что это требование соответствия может не выполняться и, следовательно, мы можем быть не в состоянии определить, сообразуются ли наши представления с чем-то совершенно независимым от нашего мышления. Кант полагает, что такой стандарт истины является не только нереализуемым, но он вовсе и не является необходимым. По его мнению, истина всех эмпирических суждений может быть объяснена в терминах того, насколько наши представления сообразуются с универсальными и необходимыми формами мышления¹⁵. Развивая трансцендентальный идеализм в качестве ответа на скептический идеализм Декарта и Юма, Кант видел заслугу своего трансцендентализма в том, что он создавал возможность для эмпирического реализма. В то время как скептический идеализм сомневался в реальности внешнего мира, трансцендентальный идеализм обосновывал его реальность, поскольку он отстаивал ту точку зрения, что объекты должны существовать в пространстве как внешние по отношению к нам самим. При этом реальность данных объектов в пространстве состоит не в их существовании в качестве вещей-в-себе, а в их сообразности со всеобщими и необходимыми формами сознания, что является достаточным основанием для утверждения их иллюзорности.

Одновременно трансцендентальный идеализм создал возможность для существования натурализма, свободного от материализма. Кантовская позиция была натуралистической; согласно Канту, все происходящее в природе должно определяться всеобщими законами. Однако это никак не санкционировало материализм, поскольку он ограничил природу только феноменальной реальностью, отрицая, что законы природы также применимы к вещам-в-себе. Таким образом, Кант разрушил важнейший принцип материализма о том, что все существующее должно существовать в природе. По мнению Канта, такое понимание просто смешивает вещи-в-себе и явления, неверно по-

¹⁴ Кантовскую критику скептицизма см. в: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. языках: В 4 т. Т. 2 (2). С. 464–465, 466–469.

¹⁵ См. *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 2 (2). С. 56–59, 72–73, 74–75.

лагая, что принципы, выполняемые в феноменальном мире природы, должны быть также применимы к самой реальности. С помощью все того же различения между вещами-в-себе и явлениями Кант сумел также разрешить классический конфликт между критицизмом и натурализмом. Теперь критицизм не только не разрушал натурализм, а наоборот, утверждал и поддерживал его, поскольку последний объяснял как фундаментальные принципы естественных наук могут быть применимы ко всем, без исключения, объектам опыта. Одновременно и натурализм не отрицал критицизм, ибо трансцендентальный идеализм показывал, что натурализм действителен только в сфере феноменальной реальности и не может быть распространен на вещи-в-себе. Трансцендентальный идеализм гарантировал автономию разума и его независимость от опыта и истории, демонстрируя, как стандарты разума и формы его деятельности могут задаваться самим разумом, а не определяться всеобщими законами природы.

Подчеркнем, что кантовский трансцендентальный идеализм отрицает как идеализм, так и догматический реализм (материализм) в их традиционном смысле. Сам Кант настаивал на описании его трансцендентального идеализма как *критической* философии, ибо она ограничивает познание лишь опытом, т. е. знанием феноменального мира явлений, и не высказывает никаких суждений относительно познания реальности как таковой (номинального мира вещей)¹⁶. Он отвергает идеализм и материализм, поскольку оба высказывают суждения о природе всей реальности, оперируя теоретическими конструкциями, выходящими за пределы возможного опыта. Кант отстаивает новый (критический) тип реализма, утверждающий реальность внешнего мира и его (феноменальную) познаваемость разумом, который знает свои собственные границы и способен успешно функционировать в их пределах.

Несмотря на великолепный замысел, «Критика чистого разума» не смогла предотвратить кризис Просвещения. Во многом это объяснялось тем, что Кант представил фундаментальные проблемы Просвещения в таком явном виде, что уже просто стало невозможно их игнорировать. И когда критики Канта заметили, что сам мыслитель был не в состоянии решить эти проблемы, кризис стал очевидным и уже казался в принципе неразрешимым. Самого Канта обвинили в радикализации скептицизма Юма и возрождении старого картезианского

¹⁶ См. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Пер. М. Иткина // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965 (4:374–375).

дуализма¹⁷. Но, пожалуй, ничто не имело такого огромного влияния на судьбу Просвещения, как «воскрешение» – усилиями Якоби – Спинозы и вызванный этим спор о пантеизме 1786 г. между ним самим и Мендельсоном. Результатом этих и других – в сущности антикантовских – дискуссий было возвращение старых врагов Просвещения: скептицизма и материализма. Причем теперь они оказались еще сильнее, чем ранее. Уничтожить их и преуспеть в том, в чем не удалось Канту, стало задачей поздних немецких идеалистов.

В конце 1780-х – начале 1790-х гг. на философской арене появляется молодой Фихте. Его ранняя философия непосредственно выросла из кризиса Просвещения. Идеалы молодого Фихте во многом совпадали с идеалами разума Просвещения. Одновременно он разделял и фундаментальные ценности критической философии Канта: критицизм без скептицизма и натурализм без материализма. Но после восстановления в правах Спинозы и разрушительной критики философии Канта отстаивать эти ценности стало еще труднее. Трансцендентальный идеализм, казалось, утратил свою роль гаранта против скептического идеализма и механистического материализма. Поэтому для молодого Фихте основной задачей философии стал разгром традиционных врагов Просвещения: скептического идеализма Юма и механистического материализма Спинозы. Именно это и стало центральной темой его наукоучения (*Wissenschaftslehre*) 1794 г. Чтобы победить скептицизм, Фихте нужно было как-то преодолеть ставший проблематичным дуализм кантовской философии. Ему надлежало показать, что понимание и чувственность, форма и содержание опыта имеют свое начало в одном и том же объединяющем принципе. В качестве такого принципа в «Основе общего наукоучения» Фихте постулирует абсолютное Я, для которого Я и не-Я, субъект и объект опыта являются лишь его аспектами.¹⁸ Это абсолютное Я также представляется антитезисом единой всеобщей субстанции Спинозы. Подобно тому как душа и тело являются формами спинозианской субстанции, субъект и объект эмпирического сознания предстают как части фихтеанского абсолютного Я. Однако фихтевский постулат не мог выдержать критики скептицизма, поскольку, во-первых, было не ясно, где именно находится это абсолютное Я и как мы можем знать о

¹⁷ См. *Maimon S. Versuch über die Transcendentalphilosophie // Maimon S. Gesammelte Werke / Hrsg. von V. Verra. Hildesheim: Olms, 1965. Bd. II. S. 62–65.*

¹⁸ См. *Fichte J. G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke / Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin: Veit & Co, 1845–1846. Bd. I. S. 105–123.*

его существовании, если оно дано вне опыта, и, во-вторых, сам постулат не мог непротиворечивым образом объяснить элементарную структуру нашего опыта, а именно то, как и почему нечто активное и бесконечное (абсолютное Я) ограничивает самое себя, полагая вне себя внешний мир и тем самым противопоставляя себе нечто пассивное и конечное (не-Я). С тем, чтобы избежать данных проблем, Фихте не приписывает абсолютному Я конститутивный статус, а настаивает на его рассмотрении в качестве регулятивной идеи¹⁹.

Но даже отказавшись от конститутивного статуса абсолютного Я, Фихте отнюдь не избежал задачи объяснения опыта. Более того, сама задача предстала в форме неразрешимой дилеммы: надо было одновременно отстаивать и отвергать дуализм субъекта и объекта опыта. Отстаивать, поскольку это элементарный факт нашего опыта, что мы находим объект преданным и что его свойства оказываются независимыми от нашей воли и воображения. Однако нужно было также и опровергнуть этот дуализм, поскольку познание подразумевает установление определенного взаимоотношения между субъектом и объектом знания. Ответом Фихте на эту дилемму была его концепция стремления (*Streben*), которую он разрабатывает в третьей части «Основ общего наукоучения». Согласно этой концепции, абсолютное Я, полагаящее всю природу, не есть реальность. Оно является только идеей, целью для стремления конечного Я. Все, что остается конечному Я, – это постоянное стремление, непрекращающаяся борьба за то, чтобы природа сообразовывалась с потребностями его рациональной деятельности. Если конечное Я стремится контролировать природу, то оно приближает, хотя и никогда не достигает, идеал абсолютного Я. Такая концепция разрешает дилемму относительно дуализма. Она отстаивает дуализм, поскольку субъект никогда не может иметь полный контроль над природой, которая постоянно противостоит его усилиям. Но она также и отрицает дуализм, поскольку субъект в состоянии обрести хотя бы какой-то контроль над природой, заставляя ее – в процессе познания – сообразовываться с требованиями разума. Таким образом, Фихте смог решить сразу две задачи: отстоять важнейший факт, что мы – конечные существа и нам противостоит мир, который мы не контролируем, и одновременно откликнуться на требование о том, что одним из условий знания является установление связи между субъектом и объектом познания.

По своему существу и проблемному замыслу фихтевская концепция стремления была эффективным оружием против скептицизма и

¹⁹ *Ibid.* S. 260–261, 270, 277.

материализма. Ибо обе теории не принимали во внимание роль человеческой деятельности в познании. Скептики отстаивали созерцательную модель познания, в соответствии с которой представления субъекта должны каким-то образом соотноситься с независимо существующим объектом. Материализм преувеличивал, и даже гипертрофировал, роль законов природы, полагая, что они представляют собой те силы, которые управляют нами и определяют наше познание и деятельность. Ни скептицизм, ни механицистский материализм не понимали и не признавали того, что, во-первых, субъект может действовать на объект, подчиняя его стандартам своей деятельности, а во-вторых, что и сами законы природы являются продуктом нашей деятельности. Что благодаря нашей активной природе мы изменяем мир, превращая его в нечто знакомое и познаваемое, и благодаря нашей активной роли в созидании природы мы определяем ее законы.

Именно таковым был основной смысл фихтевского наукоучения 1714 г. Это была философия, которую лучше всего можно описать термином «*этический идеализм*». Она формулировалась в качестве *этической* теории, поскольку отстаивала, что мир *должен* (в смысле *sollen*) быть идеальным, хотя и не является таковым в действительности. Стало быть, философия становится целью нашей моральной деятельности, нашего неутомимого и вечного стремления сделать мир соответствующим требованиям разума. Эта идеалистическая теория отдавала приоритет в производстве знания нашей собственной деятельности. Таким образом, она подчеркивала, что то, *что* мы знаем, а также сам факт *наличия* у нас знания зависят от наших активных усилий по покорению природы в соответствии с нашими моральными идеалами. В отличие от Канта, для которого основным инструментом познания являлся теоретический разум, Фихте отдает приоритет практическому разуму, объявляя деятельность воли центральным элементом самого знания. Для него не только рассудок, но и воля становятся законодателями природы.

Несмотря на невиданную яркость и новизну, фихтевскому наукоучению не была суждена долгая и безоблачная жизнь. Восхищение Фихте и его философией, охватившее интеллектуалов Йены сразу же после публикации ранних вариантов наукоучения (1794–1795), очень скоро сменилось критикой его идеализма. Наиболее разрушительная критика последовала со стороны молодых романтиков, к числу которых в то время также принадлежали Шеллинг и Гегель. Именно в русле этой критики находит свое теоретическое начало позиция абсолютного идеализма, которая в наиболее систематическом виде представлена в работах Шеллинга и Гегеля 1800-х гг.

Критика Фихте с позиций абсолютного идеализма является очень сложной и многогранной. Если попытаться очень кратко описать ее суть, то она может быть сведена к трем основным пунктам. Во-первых, Фихте отнюдь не удалось избежать скептицизма Юма. Концепция стремления замыкает Я в круге его собственного сознания, так что, в конечном итоге, оно может иметь знание только о самом себе и продуктах собственной деятельности и ни о чем другом. Справедливости ради надо заметить, что сам Фихте хорошо знал о проблеме круга и признавал невозможность избежать ее в рамках его системы. Поэтому единственное, что он мог сделать в этой ситуации, – это расширить круг сознания до бесконечности. При этом, однако, сама проблема так и осталась нерешенной. Во-вторых, Фихте отнюдь не разрушает кантовский дуализм, а скорее восстанавливает его в новой, еще более изощренной, форме. Фихтевский субъект (Я) является активным, номинальным и целеполагающим, в то время как объект (не-Я) предстает как инертный, феноменальный и механический. Но как тогда возможно какое-либо взаимодействие между субъектом и объектом, необходимое для всякого познания? Сам Фихте полагал, что находящийся в состоянии стремления субъект в каком-то смысле уменьшает дуалистический разрыв между Я и не-Я. Но поскольку стремление является бесконечным процессом и Я никогда не может осуществить свою цель, а именно заставить природу соответствовать с требованиями его рациональной деятельности, то дуализм должен сохраняться. Более того, остается в силе вопрос о том, как стремящийся субъект может быть вообще в состоянии сократить сам разрыв, если это требует установления взаимоотношения между двумя абсолютно гетерогенными сущностями. В-третьих, фихтевское абсолютное Я вообще не может быть чем-то, именуемым Я, поскольку абсолютное переступает все пределы конечного и превосходит всякие конечные определения, в то время как субъективное и объективное, идеальное и реальное являются конечными характеристиками.

Парадоксальным результатом критики фихтевской позиции был возврат к тому, с чего начал сам Фихте, а именно ко все той же дилемме дуализма. С одной стороны, абсолютные идеалисты понимали необходимость преодоления дуализма субъективного и объективного, идеального и реального, ибо без того, чтобы была установлена какая-то связь и взаимоотношение между этими началами, нельзя объяснить саму возможность познания. Но, с другой стороны, для них было также необходимо сохранить дуализм, поскольку только это открывало возможность для объяснения реальности внешнего мира. А мотивы реализма были

и оставались центральными для всех немецких идеалистов. Проблема, таким образом, состояла в том, чтобы понять, как можно одновременно постулировать и то и другое: тождество и не-тождество субъективного и объективного, идеального и реального. Как позже сформулирует эту проблему Гегель, задачей философии является установление тождественного единства тождества и не-тождества.

Решение данной проблемы в абсолютном идеализме можно обнаружить в специфической философии природы, которая претерпела ряд изменений и была развита в различных формах Шеллингом и Гегелем. Если у Шеллинга она была представлена в качестве собственно *Naturphilosophie*, то у Гегеля она выступает как философия абсолютного духа. И хотя имеются существенные различия между этими философскими теориями, их объединяет приверженность к абсолютному идеализму, а также преданность духу реализма, что было общим для всех немецких идеалистов. Не имея здесь возможности рассматривать каждую из теорий абсолютного идеализма в деталях, остановимся лишь на тех основных моментах, которые были общими для доктрины абсолютного идеализма. Схематично она может быть охарактеризована с помощью трех основных идей. 1) В природе (и мире в целом) имеется единая всеобщая субстанция, которая есть не что иное, как абсолют. 2) Сам абсолют не является ни субъективным, ни объективным, ни идеальным, ни реальным в традиционном смысле этих терминов; он представляет собой жизненную силу или своеобразную потенциальную энергию, «вдыхающую жизнь» в природу, и как таковой абсолют есть единство обоих начал: субъективного и объективного, идеального и реального. 3) Благодаря своей органической структуре, развитие природы и мира в целом происходит в соответствии с целью или планом, который, однако, не создан Богом и не предопределен метафизически, а находится в природе как имманентный самой материи.

Подчеркнем, что абсолютный идеализм не является идеализмом в том же самом смысле, как трансцендентальный идеализм Канта или этический идеализм Фихте. В отличие от Канта и Фихте, абсолютные идеалисты не толкуют идеальное как сферу субъективности или сознания. Здесь идеальное понимается как внутреннее целеполагание мира или лежащая в основе его рациональность природы. Это не нечто привнесенное, а собственно структура природы, которая есть одновременно физическая и мыслительная и которая в равной степени является субъективной и объективной. Важно понимать, что абсолютный идеализм принципиально отличается от *субъективного* идеализма Канта и Фихте и даже в определенном смысле представляет собой разрыв с этой тради-

цией. К сожалению, часто понятие абсолюта в абсолютном идеализме интерпретируется в терминах некоего всеобщего и вне-личностного Я или субъекта, что является принципиально неверным и искажающим сам замысел абсолютного идеализма и его вклад в историю философии. Именно эта субъективистская трактовка абсолюта во многом определила ошибочное прочтение историографии немецкого идеализма в целом, интерпретацию его проекта в терминах субъективизма. Уже ранний Шеллинг категорически отрицал понимание абсолюта как субъекта. Для него, как и для Гегеля, абсолют превосходит все конечные определения, в том числе такие, как субъективное и объективное. Оба мыслителя последовательно определяют абсолют в терминах *неразличения* субъективного и объективного или, как это более точно сформулирует Гегель, диалектического единства различного.

Разрыв абсолютного идеализма с теориями субъективного идеализма становится также очевиден с точки зрения прогресса в направлении реализма. В то время как Кант и Фихте не смогли непротиворечивым образом обосновать реализм и натурализм, и даже порой отвергали их в терминах догматизма и трансцендентального реализма, абсолютные идеалисты не только отстаивают реализм и натурализм, но их философские теории способствуют развитию этих доктрин в значительно большей степени, чем это мог сделать субъективный идеализм. Абсолютный идеализм позволяет существовать природе независимо от какого-либо сознания, даже деятельности трансцендентального Я. Одновременно он отстаивает ту точку зрения, что всякое самосознание, включая самосознание трансцендентального субъекта, выводимо из законов природы. Поэтому представители абсолютного идеализма часто интерпретировали свою доктрину как синтез идеализма и реализма. Именно благодаря этому синтезу абсолютный идеализм сумел одержать окончательную победу над скептицизмом и механицистским материализмом. Опасность скептицизма была преодолена благодаря тому, что утверждалось независимое от сознания существование природы и мира, а также в силу того, что сознание объявлялось продуктом органического развития самой природы. Механицизму была противопоставлена органическая концепция субстанции, понимаемая не как механизм, а в качестве внутренней жизненной силы самой природы. При этом сохраняется эксплицирующий идеал Просвещения. Только теперь все, происходящее в природе, объясняется не столько в терминах причинно-следственной связи, сколько с точки зрения целостного развития самой природы, что приводит к изменению парадигмы философствования, к переходу от механицизма к холизму.

Конечно, абсолютный идеализм, как всякая философия, имеет свои проблемы и слабые стороны. Хорошо известны несостоятельные амбиции абсолютного идеализма на роль апофеоза идеалистической традиции вообще и немецкого идеализма в частности. Даже в том, в чем он был особенно силен, – в частности в своем реализме и идеализме – он не был до конца последовательным, оставляя нерешенными такие проблемы, как объяснение целополагаемости природы, а также обоснование нашего знания о ее независимом существовании. Поэтому не случайны и часто оправданны обвинения его в метафизических спекуляциях и догматизме. Однако это не должно вести к формированию негативных стереотипов относительно абсолютного идеализма и всех его достижений. Следует также отдавать себе отчет и в том, что он отнюдь не является последним словом в немецком идеализме.

Вообще в развитии немецкого идеализма нет никакой телеологии. Его неверно понимать ни как поступательное прогрессивное движение к Гегелю, ни как регрессивный процесс, выражаемый лозунгом «назад к Канту». Хотя и можно зафиксировать основные (теоретические) тенденции данного философского направления, его логика не подчиняется законам прямолинейного развития. То, с чем мы имеем здесь дело, – это многообразие позиций, в своем единстве представляющих собой нечто вроде философской головоломки, каждый элемент которой есть самостоятельное целое. Именно отсутствие одноглосья и некоего доктринального единства в немецком идеализме делает его изучение столь сложным, но одновременно увлекательным делом, теоретическую ценность которого трудно переоценить.

БИБЛИОГРАФИЯ

Кант И. Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. языках: В 4 т. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 2 (2). М.: Наука, 2006.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Пер. М. Иткина // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965.

Ameriks K. Kant and the Fate of Autonomy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Beiser F. German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston: Beacon, 1948.

Fichte J. G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke / Hrsg. von I.H. Fichte. Berlin: Veit & Co, 1845–1846. Bd. I.

Frank M. Unendliche Annäherungen: die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1977.

Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin: de Gruyter, 1954.

Heidemann D. Kant und das Problem der metaphysischen Idealismus. Berlin: de Gruyter, 1998. S. 15–46.

Heinrich D. Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.

Jakob Zwillings Nachlass: Eine Rekonstruktion; mit Beiträge zur Geschichte des spekulativen Denkens / Hrsg. von D. Heinrich and. Ch. Jamme // Hegel-Studien, 28. Bonn: Bouvier, 1986.

Kuehn M. Kant and the Refutations of Idealism in the Eighteenth Century // *Mell D., Braum T., Palmer L.* (Eds.). Man, God, and Nature in the Enlightenment. East Lansing, MI: Colleagues Press, 1988. P. 25–35.

Maimon S. Versuch über die Transcendentalphilosophie // Maimon Solomon. Gesammelte Werke / Hrsg. von V Verra. Hildesheim: Olms, 1965. Bd. II. S. 62–65.

Malter R. Arthur Schopenhauer. Transcendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

Rockmore T. Kant and Idealism. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

Rockmore T. Marx after Marxism. Oxford: Blackwell, 2002.

Rosenkranz K. Geschichte der kantischen Philosophie. Leipzig: Voss, 1840.

Royce J. Lectures on Modern Idealism. New Haven: Yale University Press, 1919.

Zöller G. Schopenhauer und die Problem of Metaphysics: Critical Reflections on Rudolf Malter's Interpretation // Man and World. 1995. 28. P. 1–10.

Zöller G. German Realism: the Self-limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer // The Cambridge Companion to German Idealism / Edited by K. Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 200–218.