

В И Б Л И О Т Е С А И Г Н А Т И А Н А
Б О Г О С Л О В И Е , Д У Х О В Н О С Т Ъ , Н А У К А

ХАВЬЕР СУБИРИ

ПЯТЬ ЛЕКЦИЙ
ПО ФИЛОСОФИИ



ФОНД ХАВЬЕРА СУБИРИ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ СВ. ФОМЫ

МОСКВА

2007

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (SJ) — председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Бибахин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (SJ)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (SJ)

Николай Мусхелишвили

Дмитрий Спивак

Хавьер Субири

Пять лекций о философии / Пер. с испанского Г.В. Вдовиной — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — 200 с.

Xavier Zubiri

Cinco Lecciones de Filosofía

Хавьер Субири (1898—1983) — выдающийся испанский философ, создатель оригинального варианта феноменологии. Книга «Пять лекций о философии» (1963) принадлежит к числу самых известных и популярных произведений Субири, предназначенных для широкого читателя. Написанная замечательно простым и ясным языком, она рассказывает о вещах не простых и не банальных. Замысел Субири состоит в том, чтобы выявить глубинный смысл тех философских проектов и того понимания философии, которое отстаивали пять знаменитых философов: Аристотель, Кант, Конт, Бергсон и Гуссерль (последняя лекция включает в себя также небольшие разделы, посвященные Дильтею и Хайдеггеру). Свежесть взгляда, точность и глубина интерпретаций, предлагаемых Субири, в сочетании с доступностью и изяществом изложения доставят неравнодушному к философии читателю истинное наслаждение.

Настоящая книга публикуется при поддержке **Генерального управления книг, архивов и библиотек Министерства культуры Испании.**

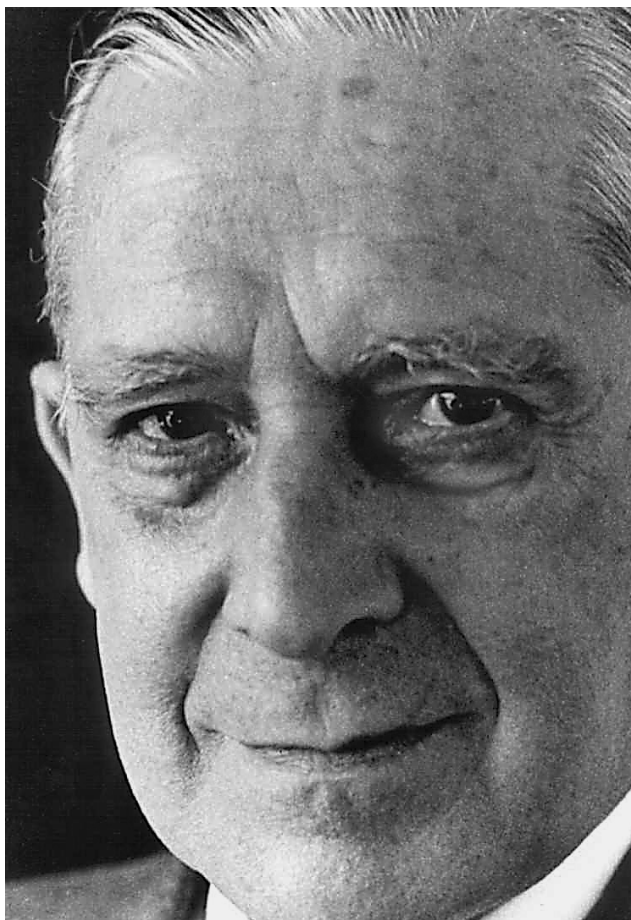
© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007

© Fundación Xavier Zubiri (Madrid). Труды и переводы трудов Хавьера Субири.

© Г.В. Вдовина, перевод, 2007

ISBN 978-5-94242-041-3

Все права защищены. Никакая часть данной книги, не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.



Хавьер Субири (1898–1983)

Содержание

Предварительные замечания	5
Лекция I. <i>Аристотель</i>	7
Лекция II. <i>Кант</i>	43
Лекция III. <i>Огюст Конт</i>	83
Лекция IV. <i>Бергсон</i>	116
Лекция V. <i>Гуссерль</i>	151
Заключение	199

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Эти страницы содержат текст лекций, организованных Обществом исследований и публикаций и прочитанных минувшей весной: седьмого, четырнадцатого, двадцать первого, двадцать восьмого марта и четвертого апреля. Это популярные лекции, преследующие чисто ознакомительные, учебные цели; я воздерживался в них от любых дискуссий или критических рассуждений. Поэтому они не составляют книги. Тем не менее, многие выражали желание видеть их опубликованными, полагая, что они могут быть полезны в качестве справочного руководства. Это и было тем соображением, которое подвигло меня к их публикации, предназначенной исключительно для названных целей. Соответственно, я намеревался ограничиться ротапринтным изданием лекций, однако технические трудности побудили издателей отпечатать их типографским способом, что ни в коей мере не меняет их характера и назначения.

Опубликованный текст соответствует тексту устных лекций; я внес лишь незначительные поправки. Во-первых, в некоторых местах потребовалась неизбежная адаптация стиля устной речи к письменной форме изложения. Во-вторых, при устных выступлениях мне приходилось для того, чтобы уложиться в отведенное время, опускать некоторые детали; я посчитал уместным вставить их в печатный текст. В результате редактура оказалась несколько бессистемной; но, принимая во внимание характер издания, я решил, что это не создаст особых затруднений.

Чтобы слушателям было легче ориентироваться, я посоветовал им прочитать небольшие фрагменты из текстов тех философов, о которых им предстояло услышать:

Лекция I: Аристотель, первые две главы книги первой «Метафизики».

Лекция II: Кант, Пролог ко второму изданию «Критики чистого разума».

Лекция III: Конт, первые две лекции первого тома «Курса позитивной философии».

Лекция IV: Бергсон, «Введение в метафизику», опубликованное вместе с другими работами в сборнике «La pensée et le mouvant»¹.

Лекция V: Гуссерль, «Философия как строгая наука»; Дильтей, «Сущность философии»; Хайдеггер, «Что такое метафизика».

Все эти тексты, за исключением, может быть, текстов Конта, имеются в испанских переводах.

Мадрид, 1963.

¹ «Мысль и движущее»: сборник, опубликованный в 1934 г. *Прим. пер.*

Лекция I

Аристотель

В этом году я хочу рассказать вам о том, что некоторые великие философы думали о философии. Я не собираюсь кратко излагать их философские учения, а просто расскажу, что они понимали под философией, как представляли себе то, чем занимались: философское знание, выдающимися представителями которого они были. В мои намерения не входит высказывать о ком-либо из них критические суждения; наоборот, я хочу полностью воздержаться от любых личных размышлений об идеях каждого из этих философов и ограничиться изложением их мысли в чисто учебной форме. Я бы только желал, чтобы по окончании этих пяти лекций мы все — и я первый — остались под впечатлением от столкновения с этими столь разными представлениями о философии. Под впечатлением, которое побуждает нас спрашивать себя: возможно ли, чтобы столь несхожие вещи назывались одним словом — «философия»? Вот единственный результат, которого я хотел бы достигнуть: чтобы к концу пятой лекции вы держали в своих головах ту же проблему, какую я держу в своей.

Выбор мыслителей не таит в себе никаких скрытых намерений; он абсолютно произволен. У меня нет возможности рассказать обо всех; стало быть, можно рассказать лишь о некоторых, выбранных просто потому, что они — наряду с прочими — достаточно значительны, чтобы о них говорить.

Сегодня, на первой лекции, мы будем говорить об Аристотеле и сосредоточимся, как на главной теме наших размышлений, на том, что Аристотель понимал под философией. Чем он, по его разумению, занимался, когда занимался философией?

В начале «Метафизики» Аристотель посвящает первые две главы описанию того, что он будет называть философией. Как известно, слово «метафизика» не встречается в аристотелевских текстах. Это чисто издательское название: Андроник Родосский дал его собранию безымянных текстов, следующих за трактатами по физике; поэтому он обозначил их как «то, что идет вслед за физикой», τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Аристотель употребляет более подходящее выражение, к которому мы вскоре обратимся: первая философия.

«Философия» означает вкус, любовь к мудрости (σοφία) и к познанию, прежде всего к тому познанию, которое достигается путем рассмотрения, или созерцания, вещей и которое греки называли «теорией» (θεωρία). Эти три понятия (философия, софия, теория) всегда были тесно связаны в греческом сознании. Так, Геродот приписывает Крезу слова, которыми тот приветствовал Солона: «До нас дошло немало известий о тебе, как о твоей мудрости (σοφία), так и о твоих странствиях, и о том, что ты, побуждаемый любовью к знанию (ὥς φιλοσοφῶν), объездил множество стран, чтобы увидеть их своими глазами (θεωρῆς εἵνεκεν)» (*Histor.* I, 30).

В форме прилагательного σοφός — чрезвычайно распространенное слово в греческом мире. Отнюдь не всегда, и даже не главным образом, оно обозначает нечто возвышенное и недоступное. Приблизительное значение слова σοφός — «понимающий в чем-либо». Хороший башмачник называется σοφός в башмачном ремесле, потому что умеет мастерски изготавливать обувь; а поскольку он умеет это делать мастерски, он способен научить этому других. Поэтому σοφός — это тот, кто отличается от остальных превосходным умением в какой бы то ни было области. В ходе развития этого значения слово σοφός в конце концов стало означать того, кто в силу превосходства в познаниях способен научить других всему, что связано с образованием, с воспитанием гражданина и т.д.: оно стало обозначать софиста, σοφιστής.

В форме причастия слово, выражающее идею философствования, существовало, как явствует из приведенного текста, уже во времена Геродота. Тем не менее, существительное «философия» (φιλοσοφία) возникло, вероятно, лишь в кругу сократиков. Во всяком случае, именно в этом кругу оно приобрело новый и точный смысл, заключающий в себе противопоставление мудрости как таковой. Дело в том, что в Греции слова σοφός и σοφία следовали также другой линии

традиции, нежели та, которую мы только что упомянули. Тот σοφός, о котором у нас шла речь до сих пор, — это, в конечном счете, всего лишь человек, «понимающий» в своем деле и способный передать свое умение путем научения. Но с самых давних времен σοφία означала также особый тип знания: знание о мире, о частной и общественной жизни, — знание высшей пробы, наделяющее своего обладателя не просто способностью учить, но властью руководить и управлять. Это знание — Мудрость. Именно таковы были «семь мудрецов», σοφοί, к коим причисляли Солона. Образ семи мудрецов доминировал над всем греческим мышлением и греческим миром. В этом смысле образ мудреца существовал и на Востоке. Греки знали об этом, чему свидетельство — немногие фрагменты, сохранившиеся от юношеского труда Аристотеля «О философии». Но только в Греции мудрость была соотнесена с созерцанием, с теорией, и это внутреннее единство софии и теории явилось замечательным творением греческого духа. Именно поэтому великие философы — Гераклит, Парменид, Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит — были «великими мудрецами».

Так вот, перед лицом этих мудрецов, претендовавших на обладание мудростью, Сократ и его последователи заняли иную позицию, по видимости более скромную, а в действительности, может быть, несколько высокомерную. Эта позиция состояла в том, чтобы заявить: «я ничего не знаю», и это знание себя незнающим есть единственное знание, которым мы на самом деле обладаем. Единственная мудрость есть незнание. Поэтому σοφία — это не знание, которым уже обладают, а знание «искомое», которого ищут ради наслаждения им: сама σοφία есть не более чем «фило-софия». Это иная форма знания, нежели, например, «фило-калия» (φιλοκαλία), то есть любовь к прекрасному: такая форма знания, в которой главное состоит именно в искомости. Поэтому она представляет собой не столько доктрину, сколько жизненную позицию — новую жизненную позицию. Именно с этой позиции Сократ сталкивается с теми, кто до сих пор считал себя σοφός, мудрецом; в первую очередь — с прославленными философами. Согласно Ксенофону, он упрекал их в том, что при всей своей *теории*, даже если отвлечься от их взаимных разногласий, они не способны узнать о Природе то, что всего нужнее для жизни: каким образом человек может предсказывать события и управлять ими. Но Сократ вступает в конфронтацию и с теми более приземленными людьми, которые считали себя σοφός в смысле «понима-

ющего» в чем-либо. Прежде всего, он сталкивается с «понимающими» в общественной жизни — с софистами, которые притязают на то, чтобы учить гражданской добродетели. Их он ставит перед главным вопросом: есть ли добродетель (ἀρετή) нечто такое, чему можно научить и научиться. Во вторую очередь, если принять свидетельство Аристотеля и платоновский образ Сократа (в эту историческую проблему мы сейчас углубляться не будем), Сократ сталкивается со всяким «понимающим» в чем-либо, будь то личные качества людей или повседневные дела. Им он задает каверзные вопросы: что такое добродетель, справедливость, управление, счастье и т.д., — чтобы заставить их понять, что они, по существу, не знают того, что, как думали, знают лучше всего: можно ли кого-то назвать справедливым, мужественным, счастливым, добродетельным, управляющим и т.д. И эти вопросы не просто позволяют удостовериться в незнании, но и настоятельно побуждают к самопознанию («познай самого себя»). В результате человек должен отыскать внутри самого себя «понятие» того, что подвергается исследованию и что было ему неизвестно, и отчеканить это понятие в «дефиниции». Незнание здесь — не просто состояние, оно — метод: метод сократической майевтики. В этом познании самого себя Сократ усматривал новый образ жизни: счастье, эвдаймонию, доставляемую знанием, которое исходит из самого человека и тем самым приносит ему полное удовлетворение. Таков идеал жизни, который снижается в малых сократических школах (у киников, киренаиков и т.д.). С другой стороны, то была первая попытка воспитать новый тип гражданина: почтительного к законам, но и непреклонно критичного по отношению к ним.

Платон довел эти указания Сократа до последних философских пределов. Термином сократической дефиниции становится уже не вещь, в ее вечной изменчивости, а то, что вещи неизменно «суть». Это бытие Платон назвал Идеей: тем, что постигается только в умном видении, в Нусе. Такое видение не только является отчетливым, то есть не только позволяет строго отличить бытие одной вещи от бытия другой, но также позволяет постигнуть в Идее внутреннюю артикуляцию ее отличительных черт и ее связей с другими Идеями: ее определение. Майевтика превращается в диалектику Идей. Вот то, что понимал под философией Платон.

Именно в этом сократовско-платоновском кругу Аристотель выковал свое понимание философии: действительно новую идею фило-

софии. При этом ему пришлось иметь дело со всеми аспектами вопроса о σοφός, софии и философии, которые можно свести к трем:

Философия как форма знания. — Что именно знает философ, когда философствует? Вернее, что он должен знать, по мнению Аристотеля, — не в силу его каприза, а в силу того, что, как он полагал, составляет вечную тему философствования? Ответ на этот вопрос станет великим открытием Аристотеля.

Философия как интеллектуальная функция. — Какую роль играет философское знание в жизни в целом?

Философия как вид деятельности, как способ бытия философа.

Вот те три позиции, с которых нам предстоит последовательно бросить быстрый взгляд на аристотелевское представление о философии.

I. Философия как форма знания

Знать, εἰδέναι, означает обладать в уме истиной вещей. И Аристотель в первой строке «Метафизики» говорит нам: «Все люди по природе стремятся к знанию» (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980 а 21). Стало быть, речь идет о некоем стремлении (ὀρεξις), желании, которое присуще самой человеческой природе. Несомненно, Аристотель помнил фразу платоновского Феда: «Ибо некая философия, друг, по природе вложена в разумение человека» (φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ, 279 а). Но Аристотель обращается не столько к разумению (διάνοια), сколько к более скромному свойству — к желанию, стремлению (ὀρεξις). Знание, к которому мы стремимся по природе, есть не какое угодно знание, а именно εἰδέναι: знание, в котором мы утверждены в истине вещей. И знаком (σημεῖον) того, что это желание свойственно нам по природе, служит наслаждение, удовольствие, получаемое от ощущений (ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις). Мы увидим, что для Аристотеля эта по видимости легковесная фраза исполнена глубокого смысла, о котором мы будем говорить в третьей части этой лекции.

Это стремление к знанию, говорит Аристотель, человек до некоторой степени разделяет с животным, потому что начатки этого знания вложены в само чувствование, в αἴσθησις. Во-первых, сам факт чувствования означает действительное присутствие чего-либо. А во-вторых, некоторые животные (Аристотель исключает из их числа

пчел) обладают способностью сохранять, удерживать почувствованное. И тогда простое чувствование, которое само по себе есть некая совокупность беглых впечатлений, подобных бегущей враспынную армии, постепенно реорганизуется благодаря этому «удерживанию» (μύησις): одно чувственное восприятие прочно закрепляется, к нему присоединяется другое, и т.д. И так, последовательно, устанавливается порядок. Этот порядок, организованный удерживающей способностью чувственной памяти, Аристотель называет опытом, эмпирией (ἐμπειρία). Поэтому о животных, имеющих больший опыт, мы говорим, что они в некотором смысле более умные.

Однако у человека есть и другие способы познания, свойственные исключительно ему. Другие способы познания, которые принадлежат к разным видам, но все опираются на опыт, на эмпирию, организованную посредством памяти: техне (τέχνη), фроне́сис (φρόνησις), эпистеме (ἐπιστήμη), нус (νοῦς) и софия (σοφία). Первым идет техне; латиняне перевели это слово термином *ars*: «искусство», «способность производить что-либо». Не будем обсуждать этот перевод, просто примем его к сведению и будем употреблять наряду с транслитерированным греческим словом: техне. Вторым идет фроне́сис, благоразумие. Третьей — эпистеме, наука в строгом смысле слова. Четвертым — нус, собственно «ум». Пятой — софия, мудрость. Эти пять способов познания, говорит Аристотель, суть способы ἀλήθ-εῖν. Этот глагол образован от существительного ἀλήθεια (истина); обычно его прекрасно переводят как «делать явным», но я предпочитаю более буквальный перевод: «пребывать в истине». Пять способов познания суть пять способов пребывать в истине чего-либо.

а) *Техне*. Человек «делает» вещи, причем придает слову «делать» точный смысл: «производить», «изготавливать» и т.д. Греки называют это *пойесис* (ποίησις). В делании то, в силу чего человек делает вещь, находится не в самих вещах, а в голове ремесленника, в отличие от природы (φύσις), заключающей в себе самой порождающее начало вещей. Поэтому техне — не природа. Так вот, было бы ошибкой думать, будто техне заключается в самом производстве. Речь идет не об этом. Для грека техне состоит не в том, чтобы *делать* вещи, а в том, чтобы *уметь их делать*. Момент знания: вот то, чем создается техне. Именно поэтому Аристотель говорит, что техне есть способ — первичный и элементарный способ — знания, пребывания в истине вещей. Например, знание о том, что вот это лекарство вылечило Ива-

нова, Петрова, Сидорова, есть опытное, эмпирическое знание; но знание о том, что вот это лекарство излечивает страдающих желчной болезнью, — уже не опыт, а искусство, в данном случае медицинское искусство (τέχνη ἰατρική). На первый взгляд, трудно уловить разницу между опытом и техне, тем более что обладающий опытом подчас достигает исцеления более успешно, чем врач. Это правда, но только в отношении производства того, что предполагается произвести. Так как больной всегда единичен, а опыт имеется о единичном, во многих случаях эмпирик оказывается успешнее медика. Но все это относится только к *произведению* намеченных следствий, а не к *знанию об их производстве*. В качестве знания, говорит Аристотель, техне намного превосходит знание опытное, эмпирическое, причем превосходит его в трех отношениях. Во-первых, тот, кто обладает техне, то есть τέχνιτης, «искусник», *лучше знает* вещи, нежели тот, кто обладает лишь опытом. Эмпирик знает, *что* такой-то человек болен, и *что* (ὅτι) он исцелится, если давать ему такое-то лекарство. Тот же, кто обладает техне, знает, *почему* (διότι) он исцелится. Оба знают, быть может, одно и то же, но врач знает это лучше. Знать, почему: вот отличительный признак техне. Техне — это не просто ловкость, но делание «со знанием причин». Поэтому, говорит Аристотель, способность руководить государством заключается не в ловкости манипулирования гражданами, а в знании причин применительно к общественным делам, политическое искусство (τέχνη πολιτική). Дело в том, что, согласно Аристотелю, вещи не просто «суть» (ὄντα), но в само их εἶναι, в то, что мы называем их «бытием», вписано, как их внутренний момент, нечто такое, что мы называем (рискуем употребить это неаристотелевское выражение) «резонот бытия». Вещи «суть» в той форме «бытия», которая представляет собой «бытие на основании причин» [«резонное бытие»], или, если угодно, «бытие-резон».

Во-вторых, техне не только знает лучше, чем опыт, но также знает больше, чем опыт: *знает больше* вещей. В самом деле, благодаря опыту мы знаем несколько, знаем *много* больных; но благодаря техне мы знаем *всех* страдающих, например, желчной болезнью. Опытное, эмпирическое знание единично; знание в техне — универсально.

Наконец, в-третьих, по этой же самой причине обладающий техне лучше умеет передавать свое знание и учить ему других. То, что знаем в техне, «научаемо» (μάθημα).

В этом тройном превосходстве (лучше знать, больше знать и

знать, как научить) заключается высший характер того способа знания, каким является техне. И этот способ знания, взятый в качестве навыка (ἔξις), есть то, что делает обладающего им человека, «искусника», «мудрым», σοφός. Этот σοφός есть тот, кто обладает «навыком делать вещи сообразно истинному резону» (ἔξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική, 1140 а 21). Термином такого знания выступает поийесис, делание дела (ἔργον). Когда дело, эргон, выполнено и завершено, завершается также производшая его операция.

б) Но наряду с этим знанием в техне человек обладает также знанием на уровне причины бытия, знанием всеобщим, которое относится не к *операциям*, не к поийесису человека над вещами или над самим собой как над вещью, а к *действиям* его собственной жизни. Это — знание, присущее фронесис, которую латиняне называли *prudencia*, благоразумием. Того, кто обладает выдающейся фронесис, мы также называем σοφός. Благоразумие — это не умение изготавливать вещи. Если поийесис, изготовление, делает дело, эргон, то человек живет, осуществляя действия: он не делает дело, а находится в деятельности. Если угодно говорить о деле, то нужно сказать, что это такое дело, которое заключается в самом делании: это не операция, производящая нечто отличное от самого делания. Этот тип дела, эргона, термин которого заключается в самой деятельности, Аристотель назвал «энергией» (ἐν-ἐργεία), пребыванием в действии, в деятельности. Одна из разновидностей знания, связанного с этой деятельностью, с этой энергией, есть именно фронесис (φρόνησις). Поэтому термином фронесис является не поийесис, а праксис (πράξις). Праксис — это деятельность в действии, чистая энергия. Для Аристотеля праксис, то есть практическое, взятое в этом греческом смысле, не противостоит теоретическому. Наоборот, теория, как мы увидим, есть высшая форма праксиса — деятельности, которая самодостаточна, потому что не производит ничего вне себя самой.

Доставляемое благоразумием знание, о котором нам говорит Аристотель, — это не только знание того, как следует действовать в определенных частных обстоятельствах. Это всеобщее знание, потому что оно относится к жизни и благу человека вообще: это знание о том, как поступать в жизни, взятой как целое. Такое знание не могло бы существовать, если бы не имело конкретного объекта. И этот объект — добро и зло (ἀγαθὸν καὶ κακόν). Знать, как действовать в жизни сообразно добру и злу для человека: вот что такое для Аристотеля

фронесис, благоразумие. Это «практический навык, сообразный истинному резону, в отношении блага и зла для человека» (ἔξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά, 1140 b 5).

Сколь бы различными ни были техне и благоразумие, им свойственны, тем не менее, две общие черты. Первая черта: они представляют собой знание, обладающее причинным характером и всеобщностью. Вторая черта: как эргон, то есть объект «делания» (пойесис), так и энергия жизненного праксиса «суть» неким определенным образом; благодаря этому мы можем познавать их причины с универсальной точки зрения. Но то и другое «могло бы быть и иначе». Поэтому эти два модуса знания страдают хрупкостью, неотъемлемой от их объекта: то, что «есть» одним способом, могло бы быть и другим. Более того, даже если фактически данный объект всегда пребывает одним и тем же способом, он не «есть» этим способом с необходимостью.

Этим двум модусам знания противостоят другие, высшие модусы. Такие модусы знания, несомненно, представляют собой также праксис, а значит, энергию, но относятся к тому, что может быть только так и не иначе: к чему-то такому, что по необходимости «есть» — «всегда есть», ἀεὶ ὄν, как называли это греки, подразумевая, что «всегда» здесь означает «с необходимостью». Здесь само «бытие», εἶναι, не только включает в себя «резон бытия», но этот резон бытия к тому же абсолютно необходим. Такое «необходимое бытие» составляет термин трех модусов знания.

с) Первый способ знать абсолютно необходимое не только кажет нам (δείξις) причину чего-либо, но и доставляет нам истинное знание о конституирующей его необходимости в ее внутренней артикуляции. Знание этой артикуляции есть уже не казание, а до-казательство (ἀπόδειξις). И наоборот, доказательный способ знания относительно чего-либо может относиться только к тому, что необходимо «есть». Именно это знание Аристотель называет в строгом смысле ἐπιστήμη, наукой. Наука — это навык (ἔξις) доказательства. Эпистеме — не просто *scire* (*Wissen*, «знание», как сказали бы немцы), а *scientia* (*Wissenschaft*, «научное знание»). Это действительно истинное знание вещей. Определение точной и строгой структуры этого конкретного вида знания составило одно из великих достижений Аристотеля: идею научного знания.

Объектом эпистеме, науки, является не просто всеобщее «поче-

му» (в этом наука совпадает с техне), а необходимое всеобщее «почему». Поэтому наука состоит в том, чтобы заставить объект — то, что он собой представляет (τι) — показать (δείξις) из самого себя (ἀπό) вот этот момент «почему» (διότι), в силу которого ему с необходимостью присуще некоторое свойство. Стало быть, такое до-казательство, ἀπό-δείξις, есть нечто очень близкое вы-казыванию (выставлению напоказ, ἐπίδειξις). Ибо доказательство, демонстрация, означает для Аристотеля прежде всего не рассуждение, а выказывание вещью своей необходимой внутренней структуры. Здесь «демонстрация» употребляется в том же смысле, в каком мы говорим, например, о публичной демонстрации силы.

Такое до-казательство осуществляется в ментальном акте, обладающем совершенно конкретной структурой: в логосе. Утверждение, что некий объект S с необходимостью обладает неким свойством P, есть логос; и поэтому та ментальная структура, которая приводит к этому логосу, именуется логикой. Логика — это путь (μέθοδος), приводящий к логосу того, что вещь с необходимостью «есть». Будучи ментальной структурой, логос заключает в себе несколько моментов. Пока мы должны исходить из того, что в логосе истинно выражается тот факт, что объект S внутренне, в самой своей бытии, заключает момент M, который есть момент «почему». Но мы к тому же нуждаемся в таком логосе, который истинно выразил бы характер, сообразно которому этот момент с необходимостью служит основанием свойства P, — другими словами, показал бы его «почемуный» характер. Только тогда логос «S с необходимостью есть P» получает обоснование и в результате становится выводом из двух предыдущих логосов, именуемых поэтому пред-посылками. Предпосылки суть то, «откуда» вытекает необходимость вывода. Всякое «откуда» (ὅθεν) представляет собой начало (ἀρχή), ибо начало есть именно то, «откуда» нечто берется. Поэтому логосы, каковыми являются предпосылки, суть начала (ἀρχαί) логоса вывода. Это сопряжение логосов Аристотель назвал силлогизмом (συλλογισμός): связкой (συν) логосов. Именно это необходимое сопряжение, взятое в качестве пути, обычно называют также «демонстрацией» в смысле доказательства. Но демонстрацией оно является не в силу этой формальной сопряженности, а в силу того, что в нем совершается вы-казывание, ἀπό-δείξις, выставление напоказ внутренней артикуляции той необходимости, которая присуща бытию чего-либо. Доказательство не потому

есть доказательство, что оно представляет собой силлогизм, а наоборот: силлогизм есть доказательство потому, что сопряжение логосов в самой вещи заставляет нас увидеть в ней структуру ее необходимого бытия. Это сопряжение есть ἀπό-δείξις.

Достигнутое таким образом знание Аристотель называет эпистеме, наукой. Эпистеме — это доказательное постижение. Стало быть, знать означает здесь не только точно *отличать* то, чем является одна вещь, от того, чем является другая вещь; не только точно *определять* внутреннюю артикуляцию того, что есть данная вещь, ее τί. Знать означает *демонстрировать* внутреннюю необходимость того, что не может быть иначе. Научное знание есть аподиктическое знание. Таково было гениальное свершение Аристотеля.

d) При всем том, говорит Аристотель, эта наука ограничена, потому что хотя она и кажет нам необходимость, но кажет ее ограниченным образом. Не все то, что свойственно не могущему быть иначе, поддается доказательству. Дело в том, что любое доказательство, как мы видели, опирается на некие начала, ἀρχαί. Эти начала суть не только и не столько посылки доказательного рассуждения, сколько первичные предпосылки, которые в самой вещи составляют основание ее необходимости. Поэтому базовые начала недостижимы путем доказательства. Во-первых, потому, что, хотя многие начала демонстративного силлогизма могут быть доказаны и доказываются, в свою очередь, другими силлогизмами, в какой-то момент мы должны будем прийти к тому, что недоказуемо: в противном случае весь корпус доказательств окажется лишенным основания. А во-вторых, и это главное, начала — в смысле конститутивных предпосылок чего-либо — составляют такое основание необходимости некоторых свойств, которое, в свою очередь, на чем-то основано. В конечном счете, они опираются на некоторые начала, которые составляют последнее основание исследуемой нами необходимости. Так вот, ἀπό-δείξις кажет нам, исходя из самой вещи, внутреннюю артикуляцию ее свойств, но не кажет нам аподиктически саму необходимость ее начальных базовых моментов. Стало быть, наука ограничена в этом двойном смысле — логическом и реальном. Она не кажет нам всей необходимости вещи.

Человек познает базовые начала необходимости чего-либо другим способом познания: посредством умного постижения (νοῦς). Аристотель понимает здесь «умное постижение» (νοῦς) не в смысле

акта некоей способности, а в смысле способа познания. Это слово νοῦς часто переводили как «Разум» [Razón].

Что представляют собой эти начала? В первую очередь, как я уже говорил, это не высказывания, а предпосылки, составляющие в самой вещи основание аподиктической необходимости. Например, математика аподиктически познает необходимые свойства треугольника; но это предполагает, что нам уже известно: то, о чем идет речь, есть треугольник. Любая необходимость есть необходимость чего-то; и это что-то, предпосланное любой необходимости, это нечто, чьей необходимостью является необходимость, есть бытие-треугольником. Так вот, треугольник «как таковой» отнюдь не тождествен множеству более или менее треугольных вещей, предлагаемых нам чувственным восприятием, потому что треугольник есть всегда как единый и самотождественный. Способ, каким мы познаем, что это бытие «есть всегда», представляет собой своего рода высшее усмотрение, Нус. Платон считал его непосредственным и врожденным видением. Аристотель полагал, что речь идет о ноэтическом видении «в» самих чувственных вещах. Не будем углубляться в эту проблему. Единственное, что здесь для нас важно, — этот сам факт, что Нус представляет собой особый модус знания, посредством которого мы усматриваем вещи в их неизменном бытии, и это бытие есть начало любого рода доказательств. Естественно, Аристотель ограничивает Нус некоторыми высшими постижениями, высшими усмотрениями бытия вещей. Только таким образом возможно аподиктическое постижение. Аподиктическое знание относится не прямо к треугольным вещам, а к треугольнику «как таковому». Поэтому ноэтическое видение треугольности есть начало всецелой науки о треугольнике.

е) Так вот: эти начала — не объект науки, а ее предпосылки. Наука не спрашивает о них, а исходит из них как данности. Геометрия не задается вопросом о том, имеются ли треугольники; она задается вопросом об их свойствах. Сплошь и рядом одна наука заимствует свои начала у другой. Если бы существовал такой способ познания, который заключался бы одновременно в усмотрении начал и в усмотрении необходимости, с которой из них выводится аподиктическое знание, то такой способ познания превышал бы науку и Нус. Именно его Аристотель называет Мудростью (σοφία). Мудрость — это внутреннее единство Нуса и эпистеме в знании. Это — целостное знание чего-либо, потому что только в таком знании мы вполне зна-

ем, что такое бытие, которое с необходимостью есть всегда. Фидий и Поликлет, говорит Аристотель, — образцы мудрости в искусстве, потому что они не только умели чудесно ваять свои статуи (что было бы равносильно эпистеме), но и обладали усмотрением (Нусом) прекраснейших из всех возможных статуй. Неоднократно, особенно когда речь идет о философии, Аристотель также называет это знание просто «эпистеме»; но это такая эпистеме, которая включает в себе Нус. Об этой мудрости он говорит, что она есть «знание и Нус вещей, которые по своей природе — благороднейшие» (τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει, *Eth. Nik.*, 1141 b 2): знание наивысших вещей.

Если исходить из этого, то именно здесь берет начало занимающая нас проблема: что такое философия как модус знания. Впервые в истории философии Аристотель стремится сделать философию строгой наукой, настоящей эпистеме, «философской наукой», — но такой философской наукой, которая проясняла бы собственные начала, то есть мудростью в указанном смысле слова. Притязания на то, чтобы считать так называемую философию наукой, существовали уже в сократовском кругу. Но вопрос в том, что следует понимать под наукой. В то время как для сократиков и в значительной мере для Платона наука была определением того, что суть вещи, Аристотель хотел большего. Он хотел обладать эпистеме в том строгом смысле, в каком он сам ее определил: в смысле аподиктического знания, а не просто знания в усмотрениях, в Идеях, как говорил Платон. Знания поистине доказательного. В этом состоял дерзкий замысел Аристотеля. И поэтому он называет философию «искомой наукой» (ζητούμενη ἐπιστήμη). Прежде всего Аристотель ищет не саму философию, в собственном смысле, а научную, аподиктическую форму философии. Так что эта наука есть не просто эпистеме. По причине, которую мы вскоре укажем, она есть знание, вынужденное не только фактически, но и в силу внутренней необходимости задаваться вопросом о собственных началах. Это знание должно будет стать наукой, но наукой, заключающей в себе Нус; другими словами, оно должно будет стать софией. Как это возможно?

Чтобы ответить на этот вопрос, Аристотель должен строго определить характер собственного предмета философии. Так попытка сделать философию аподиктической наукой, мудростью, неизбежно приводит его к строгой концептуализации ее предмета.

Прежде всего, предметом философской науки должно быть об-

шее как таковое — однако общее не только в смысле понятий, но также в смысле охвата совокупности вещей, а значит, в смысле знания каждой из них сообразно этому моменту всеобщности (καθόλου). Строго говоря, до Аристотеля этого не было. Все существовавшие к тому времени виды знания, вместо того чтобы обращаться к целому (ὅλον), отсекали от него части и брали их в качестве предмета знания. До Аристотеля познание открывало одну за другой различные *зоны реальности*, обладающие своеобразными чертами; оно освещало все более потаенные области универсума, превращая каждую из них в свой предмет. Вначале философское познание занималось преимущественно *богами*, а в мире видело их своеобразное генетическое продолжение (Гесиод, орфики и т.д.). Ионийцы обнаруживают наряду с богами *Природу* как нечто самостное. Позднее Парменид и Гераклит открывают в ней то, что всегда «есть», но есть как нечто отдельное, что фактически привело скорее к открытию *логоса* и *Нуса*. Сицилийские и афинские физиологи находят в Природе скрытую область *элементов*. Пифагорейцы обнаруживают, наряду с Природой, *математические объекты*, реальность которых отлична от реальности природных вещей. Софисты и Сократ являют очам своих современников автономную реальность *жизненной сферы*, как этической, так и политической: речь, добродетель, благо. С Платоном, помимо богов и всей физической, математической, человеческой и логической реальности, появляются *Идеи*, мир идеальных сущностей. Так родились физика, математика, логика, диалектика, этика, политика, риторика и т.д. Но тотальность вещей не составляла предмета никакой науки. Так называемая философия представляла собой конгломерат знаний, охватывающих все предметные области, но не их целостность, взятую в самом ее свойстве целостности. Аристотель выдвигает притязание на то, чтобы сделать предметом философии это целое, и чтобы каждая вещь познавалась не сама по себе, в своем отличии от всех прочих вещей, а с точки зрения целого (καθόλου), в которое она включена. Прежде имелись философии, но не было философии.

Поэтому на втором шаге Аристотель должен сказать нам, в чем заключается этот характер целостности, который должен быть присущ предмету философии, если она хочет быть знанием в собственном смысле. Аристотель отвечает на этот вопрос с абсолютной строгостью и точностью: целостность заключается в совпадении всех вещей

в одной и той же характеристике. И то, в чем совпадает все существующее, есть именно «бытие». Таким образом, целое (ὅλον) есть целостность бытия, и каждая вещь составляет часть целого постольку, поскольку она есть. Всякое нечто (будь то вещь или целое), поскольку оно есть, называется «сущим» (ὄν). Стало быть, философия имеет своим собственным предметом сущее, поскольку оно есть сущее (ὄν ἢ ὄν). Это и будет точным определением предмета философии. Ни одна другая наука не рассматривает, как мы сказали, тотальности вещей — именно потому, что ни одна из них не рассматривает сущее как таковое, но только сущее определенного рода: сущее как находящееся в движении (физика), сущее как выраженное в логосе (логика), и т.д.

Так как ни одна другая наука не имеет такого предмета, оказывается, что философия не может получить ни от какой другой науки представления о том, что такое сущее. И так как, кроме того, сущность есть высшее свойство, по ту сторону которого не дано ничего, оказывается, что сама философия должна определить, что она понимает под сущим. А теперь вспомним, что именно это Аристотель назвал началом науки, и способом познания этого начала служит Нус. Таким образом, философия начинает с того, что становится Нусом: умным усмотрением сущности, сущего, ὄν. И наоборот: первичное постижение чего-либо, то, что первым познается в Нусе, в умном усмотрении, есть сам факт того, что нечто «есть», — другими словами, идея сущего.

Поэтому философия должна начать с того, чтобы определить, что такое сущее, о котором она поведет речь. Но эта задача не сводится к описанию; она есть нечто проблематичное, трудное. Философия не просто дает определение тому, что такое сущее, но это определение есть нечто такое, что стоит под вопросом: философия должна задаться вопросом о том, что мы называем сущим.

О сущем, согласно Аристотелю, говорится *многими* способами (πολλὰχῶς). Мы говорим о чем-либо, что оно «есть» (ὄν), когда то, что мы ему приписываем, является *истиной*. Но сущее, взятое в этом смысле, предполагает саму сущность того, что выражается как истина. Это отсылает нас к более глубокому смыслу сущего, а в этом другом смысле сущее принимает иной характер. Например, мы говорим о взрослом человеке, что он — уже мужчина, тогда как о мальчике мы говорим, что он — еще не мужчина; и о желуде мы говорим, что он — еще не дуб. Не то чтобы мужская природа в мальчике или при-

рода дуба в желуде вовсе не обладали сущестью, но они имеют в них потенциальную сущность, тогда как во взрослом человеке и в дубе эта сущность актуальна. А поскольку для Аристотеля всякая потенциальность происходит от актуальности и подчинена ей, оказывается, что сущее прежде всего есть сущее в смысле чего-то *актуального* (ἐνεργείᾳ ὄν). Но и внутри того, что пребывает в акте, имеется множество весьма различных оттенков. Сократ актуально является музыкантом, но он не должен с необходимостью им быть. Напротив, то, что Сократ обладает речью, присуще ему с необходимостью, потому что это такое свойство, которое принадлежит ему просто в силу того, что он есть сам по себе. Актуальность сущего представляет собой, прежде всего, актуальность бытия тем, чем нечто является *само по себе* (καθ' αὐτό). Но и это бытие самим по себе все еще довольно-таки расплывчато и допускает разные способы быть (разные «категории», как их называет Аристотель). Например, звук сам по себе обладает длительностью, и в этом смысле он обладает собственной актуальной сущностью. Но звук всегда есть звук чего-либо звучащего, приводящее свойство некоего субъекта. Сущее само по себе — это, прежде всего, субъект, субстанциальное сущее, *субстанция* (οὐσία). И так как сущее, взятое в этом смысле, не является моментом никакого другого сущего, но довлеет себе, оказывается, что сущее как таковое (ὄν ἢ ὅν) — это субстанция. Это не означает, что все другое лишено сущности; но мы уже видели, что сущее, взятое в других смыслах, предполагает субстанцию. Иными словами, все прочее обладает сущностью в той мере, в какой в разных формах, в зависимости от конкретного случая, заключает в себе отношение к субстанции. Так, мы говорим, что «здоровье» в собственном смысле есть свойство здорового индивида; пища, напротив, называется здоровой постольку, поскольку поддерживает здоровье; цвет [лица] называется здоровым постольку, поскольку служит внешним признаком здоровья; лекарство называется здоровым постольку, поскольку восстанавливает здоровье, и т.д. Поддерживать, являть, восстанавливать — все это разные способы заключать в себе отношение к здоровью как внутреннему качеству индивида. Каждая из этих вещей называется здоровой, обладает смыслом (λόγος) «здоровой», но по-разному, в силу разного отношения (ἄννα) к тому, что само по себе, формально, имеет смысл здорового. Таким образом, смысл (λόγος) здорового имеет лишь аналогический характер: здоровое обладает лишь аналогическим единством,

обусловленным соотносительностью с тем, что служит основанием аналогии, — а именно, со здоровым индивидом. Так вот, говорит Аристотель, только субстанция есть сущее в строгом и формальном смысле; все остальное обладает сущностью по аналогии (καθ' ἀναλογίαν) с субстанцией. Таким образом, сущее как таковое — это субстанция, а остальное будет сущим в силу аналогического единства с субстанцией. Таков, стало быть, собственный и формальный предмет философского знания: сущее как таковое, как субстанция.

Но это — всего лишь определение предмета философии через Нус. В самом деле, это означает задаться вопросом о том, что такое «сущее», то есть о самом начале философии. Но Аристотель хочет большего: он ищет аподиктическую науку о сущем как таковом. Для этого ему нужно отыскать начала и причины (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι) сущего как такового. И вот, поскольку по ту сторону сущего нет ничего, оказывается, что эти начала и причины — наивысшие (ἀκρότατοι). Но, с другой стороны, они не могут быть добавлением к сущему как таковому. Отсюда следует, что они принадлежат ему в силу самой внутренней природы сущего: суть τὰ ὑπάρχοντα. Поэтому Аристотель называет их τὰ πρῶτα, первичными свойствами сущего. Благодаря им сущее как таковое аподиктически «до-казуемо» из этих своих первичных свойств и является предметом науки, ἐπιστήμη. Таким образом, философия есть доказательная наука, аподиктическое знание о сущем как таковом.

Стало быть, в конечном счете, философия — это такое знание, которое представляет собой «Нус и эпистеме», то есть софию, мудрость.

Эту мудрость Аристотель иногда называет «теологией», но не в том смысле, каким это слово обладает для нас, а в смысле того, чем могло бы быть знание, некоторым образом относящееся к Θεός, Богу. Эта двойственность в указании Аристотеля на предмет философии составляет, как хорошо известно, историческую проблему. Мы не будем в нее углубляться. Средневековые философы полагали, что, коль скоро наука о сущем как таковом доискивается наивысших причин, ее венцом должна быть Первая причина, то есть Бог. Я не уверен, что именно такова была мысль Аристотеля. В настоящее время я скорее склонен считать, что для Аристотеля Теос — это благороднейшая и самодостаточнейшая из субстанций, самая совершенная субстанция, и что поэтому наука о сущем как таковом, то есть о субстанции,

может называться также теологией — наукой о самой совершенной субстанции. Это тем более вероятно, что, с точки зрения Аристотеля, Бог не творит и не производит вещи. Природа, говорит Аристотель, включает в себя Теос, но именно в качестве наилучшей из субстанций. В природе субстанции находятся в постоянном движении возникновения и уничтожения; в этом движении они стремятся утвердиться в качестве субстанций, то есть реализовать свое собственное естество. Это стремление проистекает из природы каждой субстанции; но актуализируется оно, как такое стремление, или тенденция, действием Теоса как благороднейшей из субстанций. Именно поэтому Теос зовется высшим благом. Так вот, этот Теос не является творцом вещей, а вызываемое им движение — стремлением вещей к Богу: ничего подобного не приходило в голову Аристотелю. Это стремление есть стремление каждой вещи актуально быть именно тем, чем она по природе может и должна быть. И это стремление Теос вызывает без какого-либо действия со своей стороны: так, как движет объект любви и желания, сам оставаясь неподвижным. Именно таким образом Природа заключает в себе Теос. Как известно, под влиянием астрономии Каллиппа, Евдокса и др. Аристотель на протяжении жизни допускал множество таких «первых субстанций». Для него они суть $\theta\epsilon\omicron\iota$, боги. Исходя из этой идеи, он перестраивает и подвергает переоценке всю предшествующую теологию, в отношении как содержания, так и формы, в которой было известно это содержание: формы возвратной, циклической теории мудрости. «Предание, дошедшее от глубочайшей древности и переданное в виде мифа последующим поколениям, говорит нам, что первые субстанции — это боги, и что божественное охватывает всю Природу. Все остальное было добавлено позднее как миф, для убеждения толпы и для того, чтобы служить законам и общественному интересу. Так богам был придан человеческий облик, или их представляли подобными некоторым животным, с присовокуплением всевозможных подробностей. Но если отделить от этого мифа первоначальное ядро и взять его само по себе, — а именно, то, что первые субстанции суть боги, — то нужно будет сказать, что это в самом деле божественное утверждение. Создается впечатление, что как разнообразные техне, так и философия возникали и развивались неоднократно, а потом вновь утрачивались. Но это утверждение — один из обломков, переживших крушение древней мудрости» (*Met.*, 1074 b). На мой взгляд, именно потому, что боги

суть наивысшие из субстанций, Аристотель также называет науку о сущем как таковом, науку о субстанциях, теологией.

Вот то, чего ищет и на что притязает Аристотель: доказательная, аподиктическая наука о сущем как таковом. Вот то, что он понимает под философией. Эта наука — «искомая», но не потому, что до Аристотеля философии не было вовсе (мы уже сказали, что со времен Гесиода и до Платона существовали знания, именовавшиеся философией), а потому, что до Аристотеля философия не была наукой. И не была по двум причинам: во-первых, потому, что она не была аподиктическим, доказательным знанием; во-вторых, потому, что она не была «единым» знанием: ей недоставало формального, строго определенного собственного предмета. Для Аристотеля таким предметом становится сущее как таковое, или субстанция. Поэтому Аристотель убежден в том, что не только достиг своей цели, но и реализовал в этой идее философии все то, что было скрытым и неосознанным двигателем более ранней философии, особенно философии Гераклита, Парменида, Платона. «Таким образом, вопрос, который ставился издревле, теперь и всегда, и всегда доставлял затруднение, — вопрос о том, что такое сущее (τί τὸ ὄν), — есть не что иное, как вопрос о том, что такое субстанция (τίς ἡ οὐσία)» (*Met.*, 1028 b 2).

Не только этот вопрос, но и это знание, эта наука есть «эпистеме и Нус»; другими словами, она выполняет, *в качестве науки*, определенную интеллектуальную функцию: быть мудростью. Возможно ли это? Таков второй пункт, который предстояло выяснить Аристотелю.

II. Философия как интеллектуальная функция

Мы остановились на том, что всякая философия — это вид знания; и, как любой вид знания, она выполняет ту интеллектуальную функцию, сообразно которой его обладатель называется σοφός. Но помимо этого, и принимая во внимание своеобразный характер философского знания, Аристотель должен был задаться вопросом о том, способна ли эта аподиктическая наука о сущем как таковом, в этой особой форме, наделить носящего имя σοφός той особенной формой знания, которая называется Мудростью. Итак, Аристотель должен будет сказать нам, во-первых, что такое — в строгом смысле — σοφός, и во-вторых, можно ли считать философию в том виде, в каком он ее себе представляет, Мудростью.

1. Функцию, присущую всему роду знания, Аристотель усматривает в том же, в чем и все греки: чтобы обладатель знания сделался σοφός. Но эта идея заключала в себе в то время множество более или менее неразличённых оттенков. Аристотель был гением концептуальной точности; и первое, что он делает, — он строго уточняет свойства того, кого довольно-таки неопределенно именуют σοφός. Будем ли мы придерживаться смысла, который вкладывается в это слово в повседневной жизни, или же смысла, в каком говорится о мудром, когда речь заходит о семи мудрецах, мы сталкиваемся с тем, что за всеми этими разными значениями термина σοφός всегда стоит одно и то же понятие: человек, обладающий высшей формой знания и способный от владения каким-либо элементарным искусством, техне, подняться к знанию космоса, этики и политики. Каковы свойства этого знания, другими словами, в чем формально заключается превосходный характер этого знания?

а) Прежде всего Аристотель говорит нам о том, что σοφός — это человек, который знает не только некоторые определенные вещи, но и тем или иным способом знает всю совокупность вещей, на которые распространяется данный вид знания: полностью владеет всем до него относящимся. Это мы уже видели: эмпирик может вылечить Иванова, Петрова, Сидорова, у которых обнаруживаются более или менее сходные симптомы, тогда как врач умеет лечить «всех» страдающих желчной болезнью: он — σοφός.

б) В более узком смысле σοφός есть тот, кто обладает наиболее трудным и недоступным видом знания.

в) Кроме того, σοφός должен обладать точным знанием вещей; и кто знает вещи более верно, строго и точно, тот будет в большей мере σοφός.

г) Далее, σοφός обладает знанием в такой форме, что может научить других. В этом смысле его знание есть μάθημα: то, чему можно научить и научиться.

е) Далее, σοφός есть тот, кого знание ставит управителем над другими, каков бы ни был способ этого «управления». Применительно к собственно обучению управляющая функция, которую выполняет σοφός, называется учительством, а тот, кого обучают, по отношению к ней называется учеником (μαθητής). В другом порядке вещей классический σοφός выполнял ведущую функцию государственного

управления; ее Аристотель последовательно называет «начальством» (ἐπιτάττειν).

г) Наконец, σοφός обладает таким знанием, которое взыскуется не ради его результатов, а исключительно ради него самого — ради знания. Это знание не направлено ни на какое «производство» (ποίησις), но представляет собой действие, которое довлеет себе, является чистым праксисом (πράξις). В этом смысле знание некоторым образом вписано в саму человеческую природу. Как уже было сказано, во второй строке своей «Метафизики» Аристотель говорит нам о том, что знаком этого служит удовольствие, наслаждение, получаемое человеком от ощущений. Это наслаждение человек чувствует вовсе не из-за полезности ощущений; он просто наслаждается, например, зрительным восприятием как таковым, богатством и разнообразием зримого. Поэтому такое наслаждение — не что иное, как знак врожденного стремления человека к знанию как таковому. Но действительное достижение знания, искомого ради него самого, всегда было нелегким предприятием.

Дело в том, что человек располагает в своей жизни разными видами знания, соответствующими разным видам деятельности. Прежде всего, у человека есть область *насушных потребностей* (τὰ ἀναγκαῖα), и он должен напрягать ум, чтобы сообразить, как их удовлетворить. Формальным объектом этого знания выступает «необходимое для» жизни, и это знание представляет собой техне: знание того, как именно обеспечить необходимое, в смысле насущных нужд. Но есть и вторая группа τέχναι, которые существуют не для того, чтобы удовлетворять насущные потребности, а, наоборот, предполагают уже решенной проблему выживания, то есть уже решенной проблему обеспечения самого необходимого. Одни из этих τέχναι дают знание о том, как получить наслаждение (ἡδονή); другие — как обеспечить комфорт (ῥαστώνη). Наконец, третьи научают тому, как жить легко и приятно (διαγωγή). Эти три вида техне (относящиеся к ἡδονή, ῥαστώνη, διαγωγή) заняты не удовлетворением насущных жизненных потребностей, а тем, что латиняне называли *negotium*, жизненными занятиями: жизнь — это не только нужда, но и *negotium*. Так вот, Аристотель говорит нам, что только после того, как удовлетворены все жизненные потребности и созданы все τέχναι, обеспечивающие удовольствие, комфорт и легкую жизнь, — только после этого человек может освободиться от *negotium* и предаться просто *otium*, досугу

(σχολή). Именно в этом пункте предстоит возникнуть новому, совершенно иному типу знания, которое будет уже не техне, а наукой. С точки зрения Аристотеля, иметь досуг — значит не бездельничать, а иметь время и средства для не-необходимого, не связанного с жизненной занятостью: идти к вещам только через сами вещи, узнать о них только через то, что они суть. Знание, обретенное в досуге, в σχολή, есть созерцание, θεωρεῖν. Именно его доискивается Аристотель. Созерцание, теория, — не просто «смотрение ради смотрения». Обычно ссылаются на то место из Геродота, которое я приводил в начале этой лекции и где, казалось бы, говорится, что Солон отправился путешествовать по Малой Азии только «ради смотрения» (θεωρίης ἕνεκεν). Такой перевод точен лишь отчасти. Он точен в том смысле, что здесь цель «смотрящего» только в том и состоит, чтобы смотреть. Но упущена другая сторона вопроса. «Тем, кто смотрит», θεωρός, называли в Греции общественного надзирателя, которому поручалось присутствовать на Играх, «чтобы смотреть» за ними: не вмешиваться, но присматривать, чтобы игры протекали в соответствии с правилами. Стало быть, речь идет не просто о том, чтобы созерцать, но о том, чтобы надзирать, приглядывать: нечто весьма близкое к ἐπισκοπεῖν. Разумеется, в данном случае надзирать можно не над соблюдением регламента, а над «тем, что вещи суть сами по себе, как таковые». Именно этот тип надзора имеет в виду Аристотель, говоря о θεωρία, созерцании. А так как оно осуществляется не ради другого, но ради себя самого, для Аристотеля созерцание — не ποιήσις, а праксис; более того, высшая форма праксиса, ибо рождается не из какой-либо жизненной потребности, а прямо наоборот, из освобождения от всякой нужды и всякой занятости. В самом деле, только тогда, говорит Аристотель, когда были изобретены все τέχνηαι, обеспечивающие жизненные нужды, удовольствия, комфорт и легкость жизни, в Египте возникла новая социальная каста — каста жрецов, единственной обязанностью которых был досуг, σχολή, в указанном выше смысле. На это возразят, что, как известно, геометрия родилась в Египте из необходимости делить землю на участки после разливов Нила. Но Аристотель, который знал об этом обстоятельстве, ответил бы, что имеет в виду не геометрию как технику измерения земли, а геометрию как науку (λόγος) о фигурах. Эта наука может, в свою очередь, использоваться для нужд техники: много раз случалось так, что досуг (otium) создавал для себя жизненное занятие (negotium).

То, что созерцание, теория, не рождается из какой-либо жизненной нужды, подтверждается, по словам Аристотеля, тем, что движущей силой, побудившей человека на досуге, *σχολή*, предаться созерцанию, *θεωρεῖν*, было не что иное, как изумление (*θαυμάζειν*). Так вот, изумление, о котором здесь говорит Аристотель, — это не просто удивление, а сократическое изумление. То изумление, которое охватывает человека, который думал, что превосходно знает свое дело, пока в один прекрасный день не обнаружил, что именно то, что казалось ему известным лучше всего, в своей глубине ему абсолютно неизвестно, неведомо. В бегстве от этого незнания (*διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοiαν*) и были рождены в досуге (*σχολή*) созерцание (*θεωρεῖν*) и наука (*ἐπιστήμη*). Всякая *ἐπιστήμη*, всякая наука есть способ «смотрения» за своим предметом, «надзора» (*θεωρεῖν*) над ним. Именно такое знание делает человека *σοφός*, мудрым. В самом деле, в этом *θεωρεῖν* человек в поле своего зрения владеет тотальностью зримых вещей, обладает самодостаточным знанием, достигает знания, благодаря которому обретает способность учить и наставлять других, и т.д. Этим дается великолепное описание того, чем была софия для грека, и той интеллектуальной функции, которую выполняет знание: быть софией.

2. Теперь Аристотель должен сделать шаг назад, трудный шаг. Досуг породил и другую форму знания, которая в определенном смысле тоже представляет собой созерцание: миф. Миф тоже родился в бегстве от незнания; поэтому Аристотель говорит, что любитель мифов некоторым образом является также любителем мудрости (*ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν*). Но сейчас Аристотелю важны софия в строгом смысле и любовь к мудрости в строгом смысле: мудрости, которая, подобно мифу, родилась в досуге. Аристотель притязает на то, что эта искомая им наука, эта доказывающая наука о сущем как таковом, эта наука, которая надзирает (*θεωρεῖ*) над совокупностью вещей, поскольку они суть, есть именно Мудрость: то, что делает философа *σοφός* в только что описанном греческом понимании этого слова. Что вовсе не очевидно: эта нудная доказательная наука отнюдь не кажется наиболее для этого подходящей. В том-то и заключалась великая, абсолютно новая идея Аристотеля. Философия, которую он ищет, представляет собой аподиктическую науку, и эта форма знания — аподиктическая наука о сущем как таковом — есть не только софия, но и высшая форма софии: она представляет собой, по его

словам, мудрость по преимуществу, первую философию (πρώτη φιλοσοφία). Здесь «первая» означает не то, что «после» нее идут другие мудрости (вторые философии), а то, что она есть наивысшая форма мудрости, в сравнении с которой все остальные — все эти формы знания, которые высвечивались постепенно, с начальных времен греческого мышления и до Платона включительно, — суть мудрости второго порядка, вторичные мудрости. Таким образом, искомая Аристотелем философия называется первой в двух смыслах: потому, что обращена к наивысшему в вещах, к их сущности (τὸ ὄν); и потому, что в силу этого является наивысшей формой мудрости. Такова интеллектуальная функция философской науки: быть высшей мудростью. Каким образом Аристотелю удастся обосновать это новшество?

Для этого Аристотель вновь обращается к доказательному методу. Его стратегия ясна: достаточно рассмотреть одно за другим свойства, присущие мудрому, и показать, что все они являют его философию как высшую мудрость.

а) Во-первых, мы видели, что σοφός — это человек, который обладает знанием о всей совокупности входящих в данную область вещей; и чем больше и лучше его знание об этом, тем в большей степени он — σοφός. Так вот, обладающий философской наукой о сущем как таковом знает не только все то, что охватывается этой наукой. По самой своей природе философия есть наука, охватывающая всю совокупность вещей в абсолютном смысле, потому что, как мы видели, все вещи совпадают между собой в «бытии». Поскольку они суть, вещи не только образуют некое целое (ὅλον), но это целое есть высшее целое. Бытие — наиболее универсальное свойство и понятие из всех возможных; стало быть, ни одна вещь не ускользает от внимания философии. Причем философ вовсе не познаёт их все одну за другой, в их индивидуальном своеобразии: это было бы эмпирическим знанием, техне, а эмпирия и техне никогда не исчерпали бы всех вещей. В философии вещи познаются в силу того, что все они сходны между собой в одном всеобщем свойстве: в «бытии». Но «бытие» — не просто одно из свойств, присущих всем вещам. Если бы дело обстояло таким образом, то философия познавала бы лишь одну — наивысшую — из характеристик вещей. Но дело обстоит иначе. Вопреки Платону, Аристотель настаивает на том, что «бытие» — не родовое свойство вещей, а такая характеристика, которая трансцендентальна по отношению ко всем прочим — в том числе индивидуальным — свойствам

всякой вещи. Любые, даже наималейшие из свойств, в какой бы форме они ни существовали, заключены в сущести всякой вещи. Всё обладает своим способом бытия. Поэтому философия имеет не просто всеобщий характер, но объемлет все вещи и все то, что представляет собой каждая из вещей. Следовательно, познавая сущее как таковое, она познаёт всё постольку, поскольку оно «есть». Коль скоро мудрость измеряется степенью универсальности, с которой она владеет всем знаемым, то первая философия есть наивысшая из мудростей.

б) Во-вторых, добавляет Аристотель, σοφός — это человек, который знает самое трудное и недоступное. Но нет ничего более трудного и недоступного, чем общее; и чем в большей степени оно — общее, тем оно труднее и недоступнее. Нельзя смешивать, добавил бы я, общее и смутное. Смутностей в истории мысли всегда было предостаточно, тогда как первооткрывателей по-настоящему универсального понятия — очень мало. Наивысшей степенью общности обладает сущее как таковое; а доказательства его наивысшей сложности предоставляет Аристотелю вся история предшествовавшей философии, которая, по его словам, всегда искала, что такое сущее (τὸ ὄν), и всегда наталкивалась на непреодолимые затруднения. Сам Платон, пытаясь определить, что такое сущее, полагал, что речь идет о высшем роде: с точки зрения Аристотеля, глубочайшее заблуждение. Будучи предельно сложной, наука о бытии есть наивысшая мудрость.

с) В-третьих, мудрым называют того, кто обладает предельно точным знанием — знанием наиболее четким и строгим. Но нет ничего более точного, чем аподиктическое знание, чем доказательство. Нет ничего более точного, чем знание, которое строго, в Нусе, задается вопросом о строжайшем принципе всякого знания — об идее сущего. Очевидно, что, чем выше мы поднимаемся по лестнице познания, тем труднее достигнуть точности. Точность в математике достижима несравненно легче, нежели точность в физике или в этике. Но самой строгой и труднодостижимой будет точность аподиктической науки о сущем как таковом.

д) В-четвертых, σοφός — это человек, обладающий такой полнотой знания, что способен ему научить. Предмет высшей мудрости более всего пригоден для того, чтобы ему обучали. Таковым является общее. Ему всего труднее научиться, но оно по самой своей природе создано для того, чтобы ему учили. Поэтому первая философия в

максимальной степени пригодна к тому, чтобы быть предметом научения.

е) В-пятых, мудрый обладает наивысшим знанием в смысле «управления». Ни одной из разновидностей знания это свойство не принадлежит с большим правом, нежели философии. Мы уже видели, что для Аристотеля все прочие виды знания были частичными и вторичными. Вероятно, выражение «вторые философии» было введено его учениками, комментаторами и схолиастами. Тем не менее, как бы ни обстояло дело в этом вопросе, не подлежит сомнению, что, с точки зрения Аристотеля, именно первая философия просвещает все прочие философии и дает им наиболее глубокое обоснование. Именно она обладает знанием начал и высших причин мира, начал сущести как таковой, идет ли речь о физике, этике или политике. Первая философия, будучи первой, есть в наивысшей степени управляющее знание.

ф) Наконец, в-шестых — и прежде всего, — мудрость есть знание, которого ищут ради него самого. Она есть наивысшая форма того праксиса, каковым является теория. Поэтому, согласно энергичной формулировке Аристотеля, всякое знание и всякая наука полезнее философии, но лучше — нет ни одной. Это, быть может, превосходнейшая дефиниция того, что Аристотель понимал под первой философией, под «первостью» философского знания.

В итоге, будучи аподиктической наукой о сущем как таковом, философия оказывается не только наивысшей из наук, не только софией, мудростью, но и наивысшей мудростью.

Коль скоро это так, первая философия представляет собой высшее знание, которое довлеет себе не только в качестве науки, но и в качестве Мудрости. Аристотелю придется сказать нам, в чем заключается та самодостаточность, которую философия сообщает самому мудрецу, философу. Другими словами, Аристотелю придется ответить на вопрос об образе бытия, модусе бытия, который присущ философу: на вопрос о том, что такое философия как вид деятельности. Таков третий из трех больших вопросов, которые мы намеревались прояснить.

III. Философия как вид деятельности

Философия для Аристотеля, как мы видели, есть наивысший способ созерцания, θεωρία. Так вот, всякая теория, всякое созерцание, θεωρεῖν, представляет собой человеческую деятельность. Речь идет не о том, что человеком спорадически и нерегулярно выполняются некоторые созерцательные акты, а о том, что созерцание — это непрерывная деятельность, по отношению к которой изолированные акты суть не более чем фрагменты. Поэтому философия, эта высшая форма созерцания, представляет собой деятельность, а не ряд разрозненных действий. Соответственно, вопрос формулируется следующим образом: в чем состоит тот вид деятельности, который Аристотель называет философией, в смысле первой философии?

Чтобы ответить, Аристотель должен сказать нам более конкретно, что это такое — то, что мы весьма расплывчато называли деятельностью. Деятельность есть нечто такое, что в качестве деятельности имеет единственной целью саму себя. Это праксис в чистом виде, не пойсис. Как таковая, деятельность состоит в том, чтобы «пребывать» в деятельности; она — ничто, если нет пребывания в деятельности. Это пребывание в деятельности Аристотель назвал ἐνέργεια, осуществленностью. Человеку свойственно многообразие видов деятельности, а также многообразие разных жизненных моментов, которыми, соответственно, создаются события (как бы их ни называть). Единство, образованное их последовательностью, составляет то, что грек называл жизнью, биосом (βίος). Биос включает в себя последовательность всех человеческих действий, от природных до нравственных. В широком смысле греки говорили о биосе также применительно к животным, но в узком смысле биос свойствен только человеку. Действительно, греческая литература изобилует βίοι, жизнеописаниями, великих людей. Стало быть, биос — это единство жизненной активности человека: энергия, актуальность живого человеческого существа в его деятельности. В таком понимании биос существует в разных видах. В самом деле, биос в его греческом понимании — это, несомненно, какая-то единая деятельность; но определяется она неким фундаментальным видом деятельности, то есть этосом, который лежит в ее основании. В зависимости от характера этих видов деятельности, или этосов, мы получаем разные βίοι, жизни. Аристотель много рассуждает о жизни земледельца, жизни воина,

жизни политика, и т.д. Так как философия, с точки зрения Аристотеля, — не спорадическое занятие человека, а вид деятельности, оказывается, что, в конечном счете, философствование составляет образ жизни, биос. Поэтому проблема философии как вида человеческой деятельности есть не что иное, как проблема биоса, образа жизни человека, посвятившего себя философии; проблема того вида ἐνέργεια, каковым являет себя философия в акте человеческой деятельности.

Подобно всякому добропорядочному греку, Аристотель считал, что, когда речь идет обо всех этих образах жизни, имеется в виду жизнь не раба, а свободного человека (ἐλεύθερος). И это не случайно. Аристотель был глубоко убежден в том, что мудрость есть исключительное достояние свободного человека. Ибо что понимал грек под свободой (ἐλευθερία)? Аристотель напоминает нам об этом, говоря, что свободен «человек, существующий ради самого себя, а не ради другого» (ἄνθρωπος ὁ αὐτοῦ ἑνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, 982 b 26). Понятие свободы — не абстракция. С точки зрения грека, всякий человек живет в полисе, и свобода — это прежде всего не свойство абстрактного человека (чему доказательство — наличие рабов, то есть людей, которые как раз и не живут для себя и не располагают собой), а режим жизни в полисе. Свободен тот человек, который живет в полисе в этом режиме распоряжения самим собой. И своей кульминации свобода достигает в том полисе, где гражданин (πολίτης) распоряжается не только собой, но и — вкупе с другими свободными гражданами — политическим устройством, управлением полиса: в демократическом полисе, который Солон основал в Афинах. «Основополагающей предпосылкой демократии, — говорит Аристотель, — является свобода» (ὑπόθεσις τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία, 1317 a 40). Эта свобода подразумевает, с одной стороны, независимость и совместность в решении вопросов, касающихся общественного блага, а с другой стороны — устранение любого бесполезного угнетения одних индивидов другими или правителем: пусть каждый человек будет связан лишь минимальным количеством уз в определении энергии своего биоса. Фукидид в «Истории Пелопоннесской войны» (II, 37, 1–2) влагает в уста Перикла длинную речь, в которой тот выражает гордость тем, что Афины — республика граждан, свободных в этом двойном смысле.

Какова бы ни была установленная в полисе форма свободы, только свободный человек может находиться в том состоянии досу-

га (σχολή), который позволяет ему предаваться θεωρεῖν, созерцанию сути вещей. Поэтому, вероятно, Аристотель говорит о философии, этой высшей форме созерцания, что она есть по своей сути свободная наука. Свободная не только потому, что возникает в ситуации свободы, но и потому, что не связана иным принуждением, кроме налагаемого на нее необходимым характером вещей, схватываемых в аподиктическом доказательстве.

Но свобода (ἐλευθερία) — лишь условие θεωρεῖν, отнюдь не то, чем позитивно конституируется созерцание. Чтобы выявить позитивный характер θεωρεῖν, Аристотелю нужно строго определить идею биоса, возможного благодаря свободе. Всякий биос есть актуальная деятельность (энергия) ради достижения ее внутреннего завершения, внутренней конечной цели (τέλος). Так как речь идет не о частной деятельности, а о жизнедеятельности в целом, ее телос есть телос жизни как таковой. Этот телос, по словам Аристотеля, очевиден: счастье (εὐδαιμονία). В первой строке «Метафизики» Аристотель пишет: «Все люди по природе стремятся к знанию». Но в юношеском тексте, в «Протрептике», он сформулировал начало философии следующим образом: «Все мы, люди, хотим быть счастливыми» (πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εἶναι πράττειν, Walzer, fr. 4). Строго говоря, εἶναι πράττειν означает не «быть счастливым», а благоденствовать, иметь благополучие в своих начинаниях и сообразно своим намерениям, в отличие от εὐτυχία, удачи. Очевидно, что, будучи распространенным на биос в целом, понятие εἶναι πράττειν означает полноту жизненной осуществленности, то есть счастье. Любой биос вписывается в перспективу этого телоса, этой конечной цели — счастливой жизни. Таким образом, Аристотель оказывается перед необходимостью сказать нам, что такое счастье (εὐδαιμονία).

Счастье, очевидно, означает достижение наилучшего, что доставляется деятельностью. Пригодность, навык (ἐξίς) к действию ввиду достижения наилучшего называется добродетелью (ἀρετή). Когда грек говорит о добродетели, он подразумевает в первую очередь отнюдь не нравственные добродетели, и тем более не то, что мы сегодня назвали бы «ценностями». Для грека добродетель — это просто пригодность к хорошему делу, к тому, для чего данная вещь годна: например, добродетель ножа — в том, чтобы резать, и т.д. Поэтому, скажет Аристотель, счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то есть сообразная тому, для чего годен человек: деятельность сообразно его

благу (ἡ καθ'ἄρετὴν ἐνέργεια, 1177 а 11). Отсюда — возможность разных типов жизни. Эти различия, как мы видели, представляют собой различия в позиции, в этосе. Так вот, различия в этосе — это различия перед лицом того, что считается благом для человека. Каждый биос образован разными типами добродетели — типами, ведущими к разным типам счастья.

Аристотель описывает разные типы жизни. Но нас более всего интересует противопоставление трех типов, в зависимости от искомого блага. Во-первых, это биос, нацеленный на удовольствия и наслаждения: βίος ἀπολαυστικός. Во-вторых, это политическая жизнь, то есть деятельность, которая заключается в справедливом управлении другими людьми (βίος πολιτικός). В данном случае Аристотель имеет в виду не политическое искусство, техне, а специфическую добродетель правителя: справедливость. Вообще, здесь можно говорить о целой гамме того, что Аристотель называет нравственными добродетелями — добродетелями поведения каждого человека в его отношении к другим людям. Так вот, ни одна из этих двух форм жизни не доставляет, по мнению Аристотеля, полноты счастья, потому что ни одна не довлеет себе. Эти виды жизни не самодостаточны, потому что нацелены на вещи, существование которых не зависит от самой жизни. Применительно к жизни в наслаждении, в удовольствии, это очевидно. Но то же самое верно и для политической и нравственной жизни человека с человеком: справедливый нуждается в других людях, по отношению к которым он мог бы осуществлять свою справедливость; и ту же нужду испытывает обладатель нравственных добродетелей, таких как дружба, великодушие и т.д. Именно поэтому ни одна из этих форм жизни не может быть вполне счастливой жизнью; другими словами, ни одна не является наивысшей формой биоса.

Но есть и третий тип жизни: жизнь созерцательная (βίος θεωρητικός), жизнь, посвященная умозрению, истине бытия вещей. Этот тип жизни основывается на добродетелях иного рода, нежели нравственные добродетели. Аристотель называет их дианоэтическими добродетелями, то есть добродетелями деятельности Нуса. К ним принадлежит, например, благоразумие (φρόνησις). С нашей точки зрения, благоразумие следовало бы причислить к нравственным добродетелям, потому что мы склонны видеть в нем модус действия. Но для греков оно было, как мы видели, модусом знания: *знания о том, как действовать*. Среди этих дианоэтических добродетелей и опреде-

ляемых ими видов жизни есть одна, которая зовется навыком Нуса и дианоии (разумения), а определяемая этим навыком жизнь — созерцанием, созерцательной жизнью. Это и есть добродетель мудрости и жизнь мудрости как таковой — разумеется, мудрости в ее аристотелевском понимании. Так вот, для Аристотеля βίος θεωρητικός — это счастливейшая из жизней, потому что ее конечная цель, телос, наиболее благородна. В самом деле, βίος θεωρητικός — это биос, определяемый наивысшей частью души, а внутри нее — вершиной этой наивысшей части, Нусом. Поэтому ее телос — наивысший из всех, к какому человек только может стремиться и тянуться. Стало быть, такая жизнь определяется добродетелью наилучшего. Это и есть высочайшее счастье.

В самом деле, эта созерцательная жизнь обладает чертами, которые делают ее превосходной и наивысшей (1177 а 11, и т.д.):

а) Актуальная деятельность (ἐνέργεια) созерцания, θεωρεῖν, является превосходной (κράτιστη), в смысле самой возвышенной, энергичной, мощной. Во-первых, в силу ее объекта: объекты Нуса — всегда самые благородные и возвышенные. В случае философии βίος θεωρητικός имеет своим предметом самого Теоса; но и среди других вещей те, которые являются объектами для Нуса, всегда наиболее благородны. Во-вторых, эта деятельность наиболее благородна также в силу самого ее субъекта. Ибо если уже чувства, особенно зрение, суть нечто такое, что, по словам Аристотеля, доставляет человеку наслаждение самим фактом видения, то тем более следует утверждать это в отношении Нуса вообще и, прежде всего, философского Нуса, постигающего начала и высшие причины космоса.

б) Эта деятельность в высшей степени непрерывна (συνεχέστατη), она не исчерпывает себя, сколько бы ни длилась, сосредоточившись на вещи. Любая другая практическая деятельность, πράξις, так или иначе зависит от условий своего объекта; в нее уже вписано ее исчерпание в момент достижения цели, — не потому, что вещь оказывается «завершенной», как в ποιήσις, а потому, что сама деятельность прекращается в силу своего собственного условия. Напротив, праксис и ἐνέργεια созерцания, θεωρεῖν, не только не исчерпываются сами по себе, но и достигают полноты и неистощимости именно тогда, когда достигают своей цели. Они подобны любви, которая не прекращается с обретением любимого, но по своей природе продолжает длиться именно тогда, когда его обретает. То же самое происходит с θεωρεῖν:

познанием, которое познает только для того, чтобы познавать. В силу своих собственных условий созерцательная жизнь есть биос, не ведающий конца.

с) Эта жизнь, говорит Аристотель, всего усладительнее (ἡδίστη) и восхитительнее (θαυμάσιος). Она протекает в непрестанных открытиях, в непрестанном бегстве от невежества. Она обнаруживает самое чудесное в мире — бытие вещей, и поэтому доставляет максимальное удовлетворение.

д) Эта деятельность предельно самодостаточна (αὐτάρκεια). В самом деле, это единственная жизнь, которая довлеет себе. Все прочие формы жизни имеют своим основанием добродетели, связанные с поведением, с модусом поведения: например, великодушие, справедливость и т.д. Но эти добродетели, сколь бы высоки они ни были, всегда нуждаются в другом: великодушие нуждается в том, кто будет получать от нее дары; политическая справедливость — в том, кем она будет управлять, и т.д. Только созерцание самодостаточно. Σοφός обладает знанием сам по себе, и тем в большей мере сам по себе, чем в большей мере он — σοφός. Быть может, ему удобнее иметь товарищей в деле созерцания, но, согласно прямому утверждению Аристотеля, нужды в них он не испытывает: он довлеет себе.

е) Это единственная деятельность, которая желанна всецело ради себя самой (δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι), а не ради доставляемого ею.

ф) Похоже, добавляет Аристотель, что счастье заключается в отдохновении: например, мы ведем войну ради того, чтобы жить в мире, и т.д. Причина занятия «делом» — это всегда «досуг»: мы занимаемся делами, чтобы отдыхать на досуге, чтобы иметь время для самих себя. Отсюда ясно, что θεωρεῖν — счастливейшее из занятий, потому что оно по самой своей природе — наиболее досуговое из всех. Оно рождается тогда, и только тогда, когда уже удовлетворены все жизненные потребности. И то, чем «занято» созерцание на досуге, есть самое досуговое: «ничегонеделание», только «смотрение».

Из-за всех этих свойств созерцательная жизнь представляется Аристотелю наивысшей формой биоса. Но Аристотель на этом не останавливается. Созерцательная жизнь — не только наивысшая жизнь; она есть не что иное, добавляет он, как жизнь божественная (θεϊότατον). И это так по двум причинам. Во-первых, как мы неоднократно отмечали, из-за ее предмета. Предмет созерцательной жизни — самое божественное, что есть в мире: «всегда сущее» (τὸ ἀεὶ ὄν)

и в силу этого бессмертное. Поэтому в него входит также Теос. Но этот предмет божествен еще и потому, что он представляет собой образ жизни самого Теоса. В самом деле, Теос — это абсолютно сублистирующая субстанция, то есть субстанция, независимая от всех прочих. В силу этого Теос есть субстанция, представляющая собой чистую актуальность (ἐνέργεια); акт, который есть чистая актуальная деятельность. И эта деятельность именно поэтому есть абсолютное совершенство. В чем же заключается эта деятельность, эта жизнь? Она не может заключаться в таких совершенствах, как справедливость, великодушие, храбрость, потому что все это предполагает, что Теос нуждается в других вещах. Жизнь Теоса также заключается не в том, чтобы производить вещи (ποίησις). «И тем не менее, — говорит Аристотель, — мы все утверждаем, что боги существуют и суть чистая актуальная деятельность. Поэтому в чем ином могла бы заключаться (их жизнь), если не в созерцании (θεωρία)? Следовательно, божественная деятельность (ἐνέργεια) может быть только созерцательной» (1178 b 20). Более того: само созерцание и есть то, в чем состоит жизнь Теоса, потому что созерцание есть акт Нуса, а ведь «актуальная деятельность Нуса — это жизнь» (ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζῶη, 1072 b 28). И это созерцание, в свою очередь, является чистым: оно не зависит ни от каких предметов вне Теоса. В своем созерцании Теос лишь познает самого себя; он есть Нус Нуса. Именно благодаря такой жизни Теос обладает совершенным счастьем: ведь счастье, как мы уже видели, заключается в пользовании плодами акта деятельности. Стало быть, в своем созерцании Теос абсолютно совершенен и счастлив той жизнью, которая «всегда есть» (ἀίῶν). Человеку тоже свойственна созерцательная деятельность, но «у нас она длится малое время» (μικρὸν χρόνον ἡμῖν, 1072 b 15). С древнейших времен, вызывающих в памяти «Прометея прикованного» Эсхила, Нус рассматривался как добыча, похищенная у богов. Из старших лириков одни пели о том, что боги дали людям все, кроме Нуса; другие, более оптимистичные, — о том, что они наделили их также частицей этой деятельности. Как бы ни обстояло дело, греки всегда усматривали в ноэтической деятельности самое божественное, что есть в человеке. Речь идет не о причастности человека к божественной жизни: такое представление чуждо мысли Аристотеля и всех греков. Речь идет лишь о том, что люди суть субстанции, высшая форма деятельности которых подобна деятельности божественной. Природа, фюсис,

человека обладает Нусом — искрой божественности. Человеческое $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ — это не чистое пассивное созерцание, не чистое «смотрение ради смотрения», но деятельность, которая довлеет себе, потому что направлена на то, что сущностно не может быть иначе, чем оно есть: на то, что «есть всегда». А поскольку для всякого добропорядочного грека способность к познанию всегда сопригордна ($\delta\mu\acute{o}\iota\omicron\tau\omicron\varsigma$) познаваемой вещи («равное познается равным»), оказывается, что Нус, сопрягающий человека с «вечно сущим», обладает природой «вечно сущего». Другими словами, благодаря Нусу человек бессмертен. Именно поэтому созерцательная жизнь человека формально божественна. В одном замечательном пассаже Аристотель описывает, что такое $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ как высшее счастье человека: «Подобная жизнь, если она существует, превышает человеческой. Ибо жить такой жизнью человек способен не поскольку он — человек, а поскольку в нем есть нечто божественное. Если Нус для человека — нечто божественное, то жизнь сообразно Нусу для человека наиболее божественна. Не нужно доверять тем рассказам, что мы, дескать, будучи людьми, можем размышлять только о человеческих вещах, и, будучи смертными, только о вещах смертных. Но в той мере, в какой это для нас возможно, мы должны стремиться к бессмертию ($\alpha\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$) и сделать все, чтобы жить сообразно самому возвышенному (что есть в человеке): ведь, будучи мал размером, он намного превосходит все прочее силой и благородством... То, что более всего присуще всякой вещи в силу ее природы, будет для нее также наиболее возвышенным и наилучшим. Поэтому жизнь сообразно Нусу — наиболее возвышенная, ибо Нус есть наилучшее в человеке» (1177 b 26 — 1178 a 8). Следовательно, созерцательная жизнь — не только наивысшая, но и самая божественная.

Подведем итоги. Созерцание, $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, — это деятельность, а не просто ряд не связанных между собою действий; это биос. Поэтому проблема, которую созерцательное познание ставит перед Аристотелем, — это проблема познания того, в чем заключается созерцательная жизнь: жизнь того, кто посвящает себя всматриванию в бытие вещей. Такой биос заключается в актуальной деятельности Нуса — наиболее возвышенной и божественной деятельности, доставляющей совершенное счастье.

Так вот, для Аристотеля первая философия, эта аподиктическая наука, доказательная наука о сущем как таковом, есть наивысшая

форма θεωρεῖν. В самом деле, именно созерцание, теория, исследует вещи не только поскольку они таковы, каковы они суть (ὡς ἐστίν), но и поскольку они суть (ᾧ ἐστίν). Вот почему эта философия, как первая, будет первой не только в порядке мудрости, но и в порядке самого созерцания: она есть наивысшее созерцание. Поэтому и счастье, которое она доставляет человеку, тоже будет наивысшим. Таким образом, философ для Аристотеля, в его философии, — это человек, который обладает первой мудростью, то есть мудростью Нуса, разумеющей, что такое «бытие»; а потому он — человек поистине божественный и в то же время человеческий. Такова философия как вид человеческой деятельности.

* * *

Итак, философия как форма знания есть знание о сущих как таковых, аподиктическое знание о началах сущего как такового, взятого в его всеобщности и целостности. Как интеллектуальная функция, философия призвана быть мудростью; более того, она и есть мудрость по преимуществу, первая мудрость. Наконец, как вид деятельности, философия есть βίος θεωρητικός, созерцательная жизнь. Это наивысшая и наиболее божественная форма того, что является наивысшим и наиболее божественным в человеке: жизнь сообразно Нусу.

От Аристотеля вся будущая история унаследовала непреходящую идею философии как аподиктической науки. Следовать мыслью за диалогами Платона — наслаждение; рядом с ними одна из немногословных страниц Аристотеля об эпистеме выглядит менее блестяще и, быть может, не так богата мыслями, но неизмеримо богаче научной строгостью.

Но Аристотель, как мы только что видели, хотел видеть в философии также мудрость и деятельность, приносящую счастье, εὐδαιμονία. Это уже более проблематично. Аристотель гениально соединил вместе три условия, необходимых для того, чтобы в акте философствования присутствовала философия: богатство интуиции, отточенность понятия и аподиктическую строгость познания. Но, в конечном счете, самому Аристотелю должна была показаться несколько сомнительной его идея мудрости и созерцательной жизни как жизни наиболее божественной. Является ли эта самодостаточная жизнь достоянием человека, поскольку он — философ, или же достоянием фи-

лософа, поскольку он, как человек, уже самодостаточен? Аристотель выбрал первый ответ. Другие предпочли второй; таково было рождение стоической идеи мудреца — человека, отрешившегося от всех жизненных потребностей. Эта идея все еще слышится в наших языках, когда хотят намекнуть на человека, относящегося к жизни весьма философски. Аристотель, повторяю, должен был почувствовать на себе сомнительность своей идеи первой философии как мудрости, как чего-то божественного, доставляющего наивысшее счастье. Тот же человек, который заявил на первых страницах «Метафизики», что любитель мифов некоторым образом является любителем мудрости, напишет в старости: «Чем более неприкаянным и одиноким я признавал себя, тем более дружелюбно я относился к мифу» (Ross, 668: ὅσῳ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί φιλομυθότερος γέγονα). Вряд ли Аристотель отказался от своей идеи философии. Но, возможно, его идея философии как мудрости и как наиболее божественной человеческой жизни в конце концов показалась ему немного мифической: мифом о знании. Как бы то ни было, между этими двумя мифами — мифом, еще не ставшим знанием, и знанием как мифом — Аристотель вписал свою идею философии как аподиктической науки (ἐπιστήμη) о сущести всего и обо всем как о сущем — поскольку оно есть, и только поскольку оно есть.

Таково, в кратком описании, то, что понимал под философией Аристотель.

Лекция II

Кант

В этих лекциях мы задумали показать, что понимали под философией некоторые выдающиеся мыслители. Речь идет не об изложении — пусть даже кратком — философии каждого из них, а лишь о том, каково было их представление о философии. В прошлый раз мы рассмотрели, что думал «по поводу философии» Аристотель: это аподиктическая, доказательная, наука о сущем как таковом: о вещах постольку, поскольку они «суть». Сегодня мы слушаем, как двадцать два столетия спустя ответит на тот же вопрос Кант.

Кант жил в середине — второй половине XVIII в. Я не стал бы, как это подчас делают, не зная меры, приписывать «эпохам» решающее и определяющее влияние на мыслителей. Но некоторое влияние они действительно оказывают: весьма разнообразное и всякий раз разное. Кант жил в век Просвещения (*Aufklärung*) — этого странного смешения рационализма и натурализма. И самому Канту предстояло стать одним из образцовых представителей этого смешения: в этом смысле он отдал дань своей эпохе. Но он не был продуктом этой эпохи: дело обстояло прямо наоборот. Подвергнув фундаментальной критике принципы природы и разума, Кант разрушил Просвещение и положил начало новой эпохе.

Чтобы обрисовать позицию Канта в вопросе о философии, имеет смысл припомнить некоторые — только некоторые — факты, без малейшего намерения представить адекватное описание истории, которая и без того всем известна.

Первый факт — окончательное оформление нового естествознания. Начатое Галилеем, продолженное Торричелли и великими

физиками XVII–XVIII вв., оно увенчивается, как своего рода Библией, колоссальным трудом Ньютона «*Philosophiae naturalis principia mathematica*» («Математические начала естественной философии»). Само заглавие этой книги предстанет перед Кантом как своеобразная формулировка трудной проблемы: как возможно, чтобы математика была философским принципом природы? Наряду с Ньютоном на физику своего времени оказали мощное влияние и были весьма почитаемы в Германии другие математики — например, Д’Аламбер; а современник Канта Лагранж осуществил величественный общий синтез принципов Ньютона и Д’Аламбера. Появление телескопа, сконструированного Галилеем, открыло новую эру в астрономии. Ньютон сформулировал в названной выше работе математические основания небесной механики, а Лаплас выдвинул свою знаменитую гипотезу образования солнечной системы. Самому Канту принадлежит одно из фундаментальных астрономических открытий: он высказал идею, что так называемые «туманности» — это в подавляющем большинстве случаев отдельные вселенные, отличные от нашей Вселенной: «вселенные-острова», или то, что мы сегодня называем галактиками.

Второй факт заключается в сопутствующем этому новому естествознанию необычайном творческом порыве новой математики. В значительной степени благодаря тому же Ньютону, но прежде всего благодаря гению Лейбница возникает математический анализ, основанный на идее бесконечно малых: дифференциальное и интегральное исчисление. Эйлер не только развил его, но и обогатил теорией функций. Со своей стороны, на новые пути выходит геометрия. Первым шагом к тому, что мы сегодня называем топологией, стало предложенное Эйлером решение знаменитой задачи о семи кёнигсбергских мостах¹. Но только первым шагом, потому что, хотя слово «топология» восходит к Лейбницу, он в действительности не только не создал соответствующей математической науки, но даже не выработал точного понятия о том, чем должна быть математическая на-

¹ Задача формулировалась следующим образом: может ли пешеход пройти по всем семи мостам Кёнигсберга и вернуться в исходную точку, пройдя по каждому из мостов один, и только один раз? Эйлер доказал, что это невозможно. — *Прим. пер.*

ука о «топосе». Важно и то, что в это время начинает формироваться идея неэвклидовой геометрии. У ее истоков стоял иезуит Саккьери, с его неудачной попыткой доказать постулат Эвклида о параллельных прямых. Наконец, я уже упоминал о том, что Д'Аламбер, Лагранж и Лаплас чрезвычайно расширили область применения и, так сказать, радиус действия математических методов в механике (достаточно вспомнить о том, какую роль предстояло сыграть уравнению потенциала в судьбе всей физической теории): они создали то, что с тех пор называли рациональной механикой. В то же время зарождается исчисление переменных величин, и особенно исчисление вероятностей. Так вот, у Канта, как ни странно, мы не находим признаков влияния современной ему новой математики, за исключением одной юношеской работы, где он излагает свое толкование лейбницевского понятия топологии, и некоторых намеков на исчисление вероятностей. Следует отметить этот своего рода «негативный факт»; он наводит на мысль, что, несмотря на постоянные ссылки на науку, философия Канта — это не просто теория научного знания, а нечто более радикальное.

Другие идейные течения выявляют изначальность и нередуцируемую значимость чисто человеческой природы. Прежде всего, разумеется, я имею в виду Руссо, а также английских моралистов, вписывавших мораль в чувства (Шефтсбери и т.д.). Не забудем и об огромном впечатлении, произведенном на Канта Французской революцией. Сильное и отнюдь не однозначное влияние на формирование в Германии особой исторической теории Просвещения оказал Лессинг. Его позиция перед лицом множественности конфессий способствовала укреплению различных течений в концепции естественной религии, более или менее сводящейся к деизму. Во всяком случае, она открывала путь к теоретическому осмыслению реформаторского пиетизма.

В контексте этих фактов — представленных в высшей степени суммарно, но вполне достаточно для наших целей, — естественно, вызывал немалую озабоченность вопрос о самой философии как науке. С одной стороны, вся философия, черпавшая вдохновение у Лейбница, кодифицировала первую философию в дедуктивную систему рациональных истин: таков был результат деятельности Вольфа и Баумгартена. Кант долгие годы следовал этой линии. С другой сто-

роны, английские эмпиристы, в первую очередь Локк, Беркли и Юм, выступили с критикой самих оснований человеческого познания. Хотя критика Юма представлялась Канту, по его собственному признанию, неприемлемой, «этот остроумный человек», как называл его Кант, пробудил его от «догматического сна», то есть от той безапелляционности, с какой рационализм основывал философское знание на очевидностях. Несмотря на эту антитезу между рационализмом и эмпиризмом, они оба представляют философию Просвещения. В самом деле, они исходят из общей предпосылки, а именно, из притязания «сконструировать» мир и знание из неких первичных элементов, будь то ощущения или идеи чистого разума, — то есть, по сути дела, исходят из попытки сконструировать философию как науку.

Кант, этот одинокий мыслитель из Кёнигсберга — здесь он родился, жил и умер, за всю жизнь лишь пару раз покидая город, — подвергает философскому осмыслению эту ситуацию философского знания. Нельзя сказать, что он не испытывал интереса к людям, их нравам и образу жизни: его антропология — надежное свидетельство такого интереса. Говорят также, что он приглашал к своему столу рыбаков... намечая заранее, *a priori*, план застольной беседы и того, что он намеревался из нее извлечь. Но центр тяжести размышлений этого гениального человека составлял вопрос о том, чем является, чем может быть и чем должна быть философия как наука.

Чтобы подобраться к кантовской идее философии, рассмотрим последовательно пять пунктов:

1. Точная формулировка проблемы философии у Канта.
2. Идея нового метода в первой философии.
3. Структура философского знания как науки об объектах.
4. Философия как знание о трансцендентном.
5. Единство философского знания: наука философии.

1. Формулировка проблемы философии

Итак, речь идет о философии как науке. Именно такова была идея Аристотеля. Вспомним о том, что Аристотель явился создателем не столько мудрости, сколько замысла придать мудрости форму эпистеме. Этот замысел он называл «искомой наукой». Так вот, вопрос заключается в следующем: удалось ему отыскать эту науку? Недоста-

точно сказать, что он должен был это сделать. Аристотель, разумеется, разработал некую философскую науку; во всяком случае, так он считал. Но так ли это было на самом деле?

Отвечая на этот вопрос, Кант не вдается в долгие рассуждения, а обращается к простой констатации. Чтобы узнать, действительно ли знания разрабатываются «на верном пути науки или нет» (*der sichere Ganh... der königliche Weg einer Wissenschaft* — «верном пути... царском пути науки»), достаточно присмотреться к их содержанию, к достигнутым результатам. Эти знания являются наукой, 1) если в полученных результатах содержится истина; 2) если имеются не только истинные результаты, но и ясное направление, четкий метод в исследовании истины; 3) если каждая добытая на этом пути истина увеличивает, а не всего лишь разрушает предыдущее знание, то есть если методичное продвижение в самом деле имеет прогрессирующий характер. Разумеется, возможны колебания, возможны сомнительные знания, возможны частичные исправления, подчас очень глубокие; но в конечном счете, будучи взята в целом, наука складывается из уже установленных истин. Истина, метод, устойчивый прогресс: таковы признаки того, что мы называем наукой. Все прочее — это программы, но никоим образом не выстраивание реальной науки. Так вот, достаточно бросить взгляд на научное состояние человеческого знания, чтобы узнать, когда и каким образом оно стало наукой.

У нас есть наука логики, которая со времен Аристотеля, говорит Кант, пошла верным путем науки. Аристотелевский Органон, с точки зрения Канта, — это здание, почти не подлежащее перестройке. К нему были добавлены лишь некоторые детали, относящиеся скорее к изяществу, нежели к формальному существу самой логики, — или же, в лучшем случае, антропологические соображения, чуждые ее содержанию.

Есть также другая наука, с самых древних времен и ценой немалых трудов тоже вставшая на этот верный путь: математика. Кант следует традиции, согласно которой Фалес Милетский был первооткрывателем теорем о равнобедренных треугольниках. Эта традиция уязвима для исторической критики. Но как бы то ни было, не подлежит сомнению, что греческая математика, представленная в *corpus euclideanum*, есть строгая наука в том смысле, в каком это понимал Кант.

Не всегда дело обстояло таким образом во всяком человеческом знании. В течение многих столетий физике не удавалось достигнуть уровня строгой и точной науки. При всей своей ценности и значимости физика Аристотеля еще не была наукой. Она представляла собой вереницу дискуссий, причем не только о результатах, но и о самих исходных пунктах. Достаточно вспомнить споры вокруг пресловутой проблемы «тяжестей». Только Галилею удалось положить начало «новой науке», новизна которой заключалась в самом подходе к вещам, в «методе». И с тех пор, от Галилея до Ньютона, — а мы бы добавили, от Галилея до наших дней, — физика выстраивалась как совокупность прочно установленных и неуклонно прогрессирующих учений. По мнению Канта, в его время то же самое начало происходить с химией благодаря Шталю.

Итак, произошло ли то же самое с тем, что следует «после физики», — с метафизикой? Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно обратиться к истории этой предполагаемой науки. Если старая физика была, по словам Канта, «просто топтанием на месте» (*ein blosses Herumtappen*), непрерывным возвращением к одному и тому же из-за того, что она двигалась неуверенно, на ощупь, вновь и вновь погружая в дискуссиях о самих своих началах, то в метафизике все это происходило с еще большей наглядностью. Несмотря на всю ее аподиктичность, есть ли в метафизике хоть что-нибудь, что не вызывало бы споров, никогда не приводящих к окончательной ясности? Где та совокупность знаний, о которой можно было бы со всей строгостью сказать, что она есть нечто твердо установленное, относительно чего все философы согласны между собой? Метафизика являет взору грустное зрелище, потому что она пока еще не вступила на путь науки.

Достаточно обратиться к ее содержанию. Содержание метафизики считалось конституированным предполагаемыми знаниями о всяком объекте, поскольку он «есть»: о сущем как таковом, по словам Аристотеля. Эта наука опиралась на некие начала (*ἀρχαί*), которые, согласно Аристотелю, постигались в деятельности Нуса. Так вот, в эпоху Канта эти начала сделались в высшей степени проблематичными и неустойчивыми.

У Аристотеля, как мы видели, начала представляют собой ментальные усмотрения, или видения: несомненно, требующие немало упорства и труда, но все-таки видения. Такова, прежде всего, идея

«сущего». Эти первоначала образуют собственные характеристики первого умопостигаемого, то есть сущего. Но в эпоху Канта они постепенно приобрели в высшей степени своеобразный характер, который у самого Аристотеля отнюдь не был их изначальным и решающим свойством.

У Аристотеля речь шла прежде всего об «усмотрениях», или «видениях»; теперь же эти видения стали выражать в суждениях. В результате Нус сделался преимущественно тем, чем он никогда не был исходно у Аристотеля: уразумением начальных суждений. Начала превращаются в начальные суждения. Так как любое суждение состоит из общих понятий, начальными суждениями будут те, которые содержат наиболее общие понятия — а именно, понятия, посредством которых мы судим о вещах, поскольку они «суть». В результате «видение» превращается в «очевидность». Неважно, что способ, каким чувства предъявляют нам объекты, относителен и неустойчив: ведь о том, что объекты «суть», нам рассказывают начальные суждения, а они, как таковые, очевидны «сами по себе». Так ἀπόδειξις, доказательство, превращается в чистое умозаключение, в силлогизм. Это и выдают за метафизику. Таков был плод рационализма, восходящего к Лейбницу и кодифицированного, как было сказано, Вольфом и Баумгартеном. Еще в 1892 г., в своем курсе метафизики, Кант скажет нам, повторяя Баумгартена, что метафизика — это наука о первых принципах человеческого познания (*scientia prima cognitionis humanae principia continens*), причем «принцип» имеет здесь смысл начального суждения. Разумеется, метафизика — не логика, потому что очевидность, о которой идет речь, — это очевидность, конституирующая первое умопостигаемое как таковое, то есть сущее в его первичных атрибутах (τὰ πρῶτα), — или, как говорил Кант, конституирующая умопостигаемый мир. Но с точки зрения рационализма эта очевидность выражается в суждении. В результате, говорит Кант, метафизика превратилась в спекуляцию о бытии вещей, осуществляемую посредством чистых понятий: спекуляцию, которая осталась совершенно обособленной от науки об объектах, явленных в опыте (*eine ganz isolierte spekulative Vernunftkenntnis*).

Английская философия предложила совершенно иную версию первоначал. Принципы — это, разумеется, «видения», но видения изначальные. Так вот, изначальные видения — это не те общие усмотрения

рения, которые мы называем понятиями или идеями. Дело обстоит прямо наоборот. Общие идеи не первичны, а производны от других, более изначальных видений: внешних ощущений и рефлексии, как говорил Локк. Если назвать их, для удобства изложения, просто ощущениями, окажется, что подлинные начала, ἀρχαί, — это ощущения (αἰσθητά). А отсюда следует, что философия — не доказательство, а нечто другое: раскрытие происхождения идей. Стало быть, принцип означает не начальное самоочевидное суждение, а «происхождение». После того как философия пошла по этому пути, Юм подверг деструктивной критике любую общую идею. Например, причинность никогда не дается посредством чувств. Опыт никогда не говорит мне о том, что рывок за веревку служит причиной звучания колокола; просто за первым восприятием неизменно следует второе, поэтому речь идет об ассоциации последовательных ощущений, а не о причинности. То же самое происходит с субстанцией: она представляет собой психологический синтез сосуществующих впечатлений, но опыт никогда не дает нам никакой перманентной, субсистирующей «вещи». Таким образом, то, что мы называем рассудком, есть всего лишь самая общая обработка этих сенсорных синтезов. Наряду с очевидностью и обоснованием посредством доказательства, которые отстаивал рационализм, мы теперь имеем дело с ощущением и генезисом рассудка: философию генезиса, противостоящую логической философии. В результате, говорит Кант, мы приходим к настоящему скептицизму.

Тем не менее, у этих двух философий есть точка соприкосновения. Дело в том, что термин «метафизика» несколько изменил свое значение со времен Аристотеля. Хотя сам Аристотель никогда не употреблял этого слова, его непосредственные ученики, верные интерпретаторы аристотелевского учения, хотели обозначить приставкой «мета-» те свойства, которые присущи всей совокупности вещей, как чувственных, так и нечувственных, — а именно, ту характеристику, благодаря которой все они совпадают в «бытии». Эта характеристика запредельна всем различиям, разделяющим вещи в их многообразии. Поэтому «мета-» означала «транс-». И метафизика была «транс-физическим» познанием, в только что обрисованном смысле. Так вот, рационализм и эмпиризм сходятся в том, что придают другой смысл приставке «мета-». Для рационализма метафизика — это

знание посредством чистых понятий, независимое от опыта. Опираясь на чистые понятия, путем чистых рациональных очевидностей мы приходим к пониманию того, что такое мир, душа и Бог. Поскольку ничто из этого ни материально, ни формально не содержится в опыте, оказывается, что «мета-» в метафизике означает уже не «транс-», как у аристотеликов, а «сверх-»: то, что находится сверх и по ту сторону всякого опыта. Стало быть, метафизика трактует о «сверхчувственном». Сверхчувственное есть то, что доказательно познается чистым разумом. Но и эмпиризму свойственно то же самое представление о метафизике как знании о сверхчувственном. О сверхчувственном, однако, у нас нет не только опыта, но и доказательной очевидности. Остаются лишь базовые верования, без которых человек не может обустроить свою жизнь; но эти верования — всего лишь чувства, сентиментальные верования. Сверхчувственное принадлежит к области чувств.

Понятно, почему Кант в этой ситуации заявляет, что философия еще не вступила на верный путь науки. Тем не менее, утверждает он, «пока в мире существует человек, будет существовать и метафизика», потому что метафизика есть «фундаментальная расположенность» (у Канта здесь стоит труднопереводимый термин *Anlage*) человеческой природы. Речь идет не врожденных идей, заключенных, как думали Платон и Лейбниц, в рассудке, и не просто о «стремлении», как у Аристотеля. Речь идет о чем-то другом, как мы увидим в свое время, потому что именно в этом пункте эмпирическая критика представляется Канту решающей. Но Кант, вопреки любому эмпиризму, удерживает идею ценности метафизики. С точки зрения Канта, любой эмпиризм есть скептицизм; но Кант не может выбросить истину за борт: наука выступает здесь неоспоримой свидетельницей истинных знаний. Философия должна быть поиском начал истинного знания о вещах. Но что означает здесь «начало»? Вот вопрос, который должен задать себе Кант перед лицом рационализма и перед лицом эмпиризма.

Для эмпиризма «начало» — это «происхождение», начинание. Но это означает смешение двух вопросов: вопроса о том, каким образом фактически производится человеческое знание (*quid facti*), и вопрос о том, откуда знание приобретает истинный характер (*quid juris*). Любое познание в первую очередь говорит нам о своей транс-

цендентальной эстетике, начинается с опыта; но это не значит, что оно всецело возникает из опыта. Стало быть, начало — это не происхождение, а основание. Но таким основанием не может быть логическая очевидность, как утверждал рационализм. С точки зрения Канта, эмпиристская критика окончательно дискредитировала идею основания в смысле очевидности чистого рассудка. Тем самым возможность того, чем могла бы быть философия, с необходимостью ставится в зависимость от критической рефлексии о сущности человеческого рассудка и разума. Является ли рассудок тем, чем его считает рационализм: органом, способностью (*Vermögen*) к постижению очевидностей? Для Канта, после эмпиристской критики, дело обстоит иначе. Стало быть, рассудок и разум суть нечто другое? Если так, то началом философского познания будет не «происхождение», а «основание» в строгом смысле, — но основание совсем другого рода, нежели очевидность. Так перед Кантом встает философская проблема поиска нового фундаментального, а не просто порождающего начала. Проблема философии — это не проблема происхождения идей, а суждение (*κρίσις*), распознающее природу чистого разума: критика чистого разума. В итоге мы получили бы метафизику, которая, с одной стороны, не отбрасывала бы результаты эмпиристской критики, а с другой стороны, отвечала бы фундаментальной расположенности (*Anlage*) человеческой природы: новую идею метафизики, основанной на некоем новом принципе. Что это за идея?

II. Идея нового метода в философии

Чтобы задать нужное направление своему исследованию, Кант начинает с напоминания о том, что речь идет о философии как науке. Поэтому для ориентировки Кант обращает взгляд на характер и метод тех дисциплин, которые уже установились в качестве наук в разъясненном выше смысле. Они явят нам фундаментальную структуру рассудка, когда ему удастся подняться до состояния строгой науки.

Наука трактует о вещах, составляющих ее объект. Но наука представляет собой совершенно конкретный способ познания своих объектов. Аристотель усматривает этот способ в аподиктическом доказательстве, в ἀποδείξις. Такое доказательство извлекает из вещей их принципы и понятия; и рационализм, с его рассудочной очевиднос-

тью, неизбежно и аподиктически приходит к знанию вещей, которое мы называем наукой. Строго говоря, это такой модус науки, в котором рассудок, преклоняясь к данностям вещей, придерживается лишь того, что получает от вещей посредством формальной структуры самого рассудка: структуры, которая есть не что иное, как «формальная» логика. Эта логика формальна не только потому, что сама по себе абстрагируется от содержания, но и потому, что выражает формальную структуру самого рассудка.

Но есть, говорит нам Кант, и другой способ познавать вещи с научной строгостью, ощутимо отличный от чистой аподиктики. Математика строго познаёт свои объекты, но познает их не посредством одних лишь формальных понятийных очевидностей, а посредством конструирования мысленных объектов. Математика не просто соединяет понятия в умозаключения, но конструирует фигуры и числа сообразно понятиям. Это наука через «конструирование».

А есть и такая наука — физика Галилея, — которая познаёт посредством метода, отличного как от аподиктики, так и от конструирования. Разумеется, физика Галилея не конструирует свои объекты: это было бы невозможно. Не является она и наукой через аподиктику, потому что черпает свои принципы не из вещей, а из рассудка. Когда Галилей хочет изучить движение тел, он начинает с того, что определенным образом их мыслит — *mente concipio* («мыслю в уме»), как говорит он сам, — а затем обращается к вещам, чтобы посмотреть, подтвердят они или опровергнут помысленное о них рассудком. Физика Галилея — это наука не через конструирование и не через ἀπόδειξις, а через «гипотезу». Таков третий способ приобретения научного знания о вещах. В одной выразительной фразе Кант говорит о том, что естествоиспытатель подходит к вещам, чтобы черпать из них знание, не как школьник, которого природа учит тому, чему хочет научить, а как судья, который намеревается нечто узнать от свидетеля и для этого подвергает его допросу согласно заранее составленному плану, тем самым заставляя говорить о том, что нужно узнать судье. Опираясь, с одной стороны, на понятия, а с другой стороны, на опыт: вот тот способ, каким, говорит Кант, Галилей создал новую науку. Но о какой гипотезе идет речь? То, что ученый выдвигает гипотезу для каждого вопроса, который ему предстоит разрешить, отнюдь не было открытием Галилея: это так же старо, как сама наука.

Открытие Галилея в другом: в другом типе гипотезы. Это не гипотеза, объясняющая некоторую разновидность фактов, а нечто более глубокое и радикальное: абсолютно универсальная гипотеза о том, что, как говорит сам Галилей, великая книга природы написана языком математики. Решающим — вопреки тому, что продолжают монотонно твердить, — является не просто *mente concipio*, а то, что помысленное в уме есть универсальная идея природы, гипотеза о том, что природа имеет математическую структуру. Это более чем гипотеза в традиционном смысле слова: это фундаментальная предпосылка, нечто такое, что не дано в опыте, но что, тем не менее, неопровержимо подтверждается опытом на протяжении исследования всех и каждого из изучаемых объектов.

Наука, понятая таким образом, включает в себе, прежде всего, нечто «данное»: то, что Кант называет «созерцанием». Она также включает в себе другой компонент, если можно его так назвать: понятие. Но понятие, которым пользуется гипотеза (в только что разъясненном смысле), а именно, чистое понятие, не основывается «на» созерцании, а, наоборот, есть нечто помысленное рассудком «для» созерцания. Именно поэтому понятие есть «начало» (ἀρχή). Оно является началом не потому, что представляет собой понятие «о» созерцании, а потому, что представляет собой понятие «для» созерцания. Эти два момента, созерцание и понятие, функционируют не *ex aequo* (не на равных условиях), но понятие «предшествует» созерцанию. Таким образом, познание природы — это не чистое наблюдение, или созерцание, и не чистое понятие, а понятие, соотнесенное с созерцанием, а также созерцание, вознесенное до понятия. Как говорит Кант, понятия без созерцаний пусты, а созерцания без понятий слепы; только через понятие я *вижу* природу. Все происходит так, как если бы рассудок не мог иметь строгого знания о реальных вещах, кроме как познавая то, что вложил в них сам рассудок. Другими словами, если греческая физика, и вообще вся наука до Галилея, исходила из той предпосылки, что рассудок соотнобразуется с вещами, то Галилей, согласно Канту, основал свою физику на противоположном допущении: что вещи соотнобразуются с рассудком. И, сколь бы парадоксальным это ни казалось, тогда, и только тогда он обнаружил, что такое вещи. Именно это Кант называет коперниканской революцией в науке.

Исходя из этого, почему бы не попытаться осуществить такую же революцию в философии? Почему бы не отказаться от допущения, что понятия черпаются из вещей, и вместо того, чтобы заставлять рассудок сообразовываться с вещами, заставить вещи сообразовываться с рассудком? Коперник разом разрешил массу астрономических проблем, всего лишь допустив, что не солнце вращается вокруг земли, а земля вращается вокруг солнца. Нельзя ли сделать то же самое в метафизике? Имело бы смысл попробовать. Быть может, именно подходя к объектам с «предварительной» идеей того, что они «суть», мы достигли бы строгого знания о них и направили бы метафизику по верному пути науки.

Так вот, с точки зрения Канта, это не просто более или менее случайная идея, но идея, которая зависит от самой структуры познания как такового. И в таком случае обращение к наукам становится для Канта просто иллюстрацией, примером самой сути познания. Итак, философия Канта — это не теория науки, а теория познания как такового.

В самом деле, взглянем еще раз, как на иллюстрацию, на эти знания, которые уже достигли уровня науки: на логику, математику и физику. Этим знаниям присущи две группы свойств.

а) Во-первых, все три науки обязаны своей научной строгостью тому, что они используют априорный метод. Логика постигает истинность суждения через необходимость, с какой это суждение дедуцируется из посылок умозаключения: посылки *a priori* определяют истинность вывода. То же самое имеет место в математике. Математика получает свои истины, конструируя объекты; но это не просто конструирование, а конструирование сообразно предварительным понятиям, то есть конструирование *a priori*. Геометр конструирует свои фигуры сообразно чему-то, что предшествует любой построенной фигуре: например, он конструирует треугольники, и конструирует их сообразно предварительному понятию треугольника. Он не конструирует фигуры произвольно, выбирая затем тот сконструированный объект, который случайно оказался треугольным. Еще более наглядно это происходит в физике. Мы уже видели, что физика выстраивается не посредством аккумуляции наблюдений, а посредством экспериментов, сообразных с предварительно помысленным в уме допущением: только благодаря этому физические поз-

нения могут иметь необходимый характер. Стало быть, физика применяет априорный метод.

б) Но эти три науки, во-вторых, различаются своим сущностным характером. Логика имеет основанием абсолютные очевидности. Для Канта знание является очевидным тогда, когда из простого усмотрения субъекта возникает понятие предиката. Такое усмотрение, стало быть, есть просто «анализ» понятия субъекта. Говоря в кантовских терминах, логические познания составлены из аналитических суждений. Логика есть априорная наука, потому что ее априорность обеспечена очевидностью; а она обеспечена потому, что логика занимается только самым мышлением, его понятиями; и ее единственное дело — эксплицировать их в такой форме, чтобы они не противоречили друг другу. Отсюда следует, что высший принцип этой науки — принцип непротиворечия.

Другие же две науки не занимаются только понятиями, не сводятся к мышлению, занятому самим собой, но занимаются объектами. Поэтому их суждения добавляют к понятию субъекта предикат, который не был в нем заключен; другими словами, это синтетические суждения. Стало быть, истинность этих суждений имеет основанием не понятийные очевидности. В математике суждение «два плюс три равняется пяти» (Кант приводит пример «семь плюс пять равняется двенадцати», но я, ради ясности изложения, привожу предыдущий пример) не является аналитическим. Взятые в качестве понятий, понятие двух (двоичности), понятие трех (троичности) и понятие сложения не приводят к понятию пяти (пятиричности). Пятиричность — не сумма трех понятий: двоичности, троичности и сложения. Это новое понятие, у которого нет ничего общего с предыдущими тремя. Здесь происходит следующее: математик конструирует соединение двух единиц сообразно понятию двоичности, затем конструирует соединение трех единиц сообразно понятию троичности, а затем осуществляет операцию, сообразную понятию сложения. Так он получает совокупность из пяти единиц, которому соответствует понятие пятиричности. Стало быть, математические суждения, как суждения «конструируемые», имеют синтетический характер. Суждения физики — тоже синтетические. Возьмем закон тяготения: понятие тела никогда не даст нам понятия другого тела, к которому тяготеет первое тело. Стало быть, это — синтетическое суждение.

Так как эти суждения не аналитичны, они основаны не на понятийных очевидностях. Каково тогда основание их истинности? В случае математики, как только что было сказано, основанием истинности ее суждений служит конструирование объекта. Поскольку же это конструирование совершается сообразно понятиям, суждения оказываются не только синтетическими, но и необходимо истинными: истинными априорными суждениями. Априорность истинности математического синтеза возможна благодаря конструированию.

Мы сказали, что суждения физики — тоже синтетические. Но их основанием служит не конструирование: физик не конструирует свои объекты. Каково тогда основание этих суждений? Разумеется, синтез многих истинных суждений физики, как и почти всех вненаучных суждений, имеет основанием обращение к объекту, данному в опыте. Например, опыт являет нам, что тепло производит расширение тел. Поэтому такие суждения имеют эмпирический характер: они выражают всего лишь эмпирические сообразности. Но физика — это не преимущественно эмпирическое знание. Все законы физики, как мы видели, — синтетические, но они абсолютно необходимы. То, что действие равно противодействию, есть не суждение, полученное экспериментальным путем, а «принцип» механики. Необходимость этих суждений имеет основанием не понятийные очевидности, но и не обращение к эмпирически данному объекту. Другими словами, это синтетические суждения, но суждения априорные. Каково тогда основание их истинности? Или, в терминах Канта: как возможны априорные синтетические суждения? В общих чертах мы уже ответили на этот вопрос: они возможны благодаря заранее помысленным допущениям относительно того, что такое природа. Истина априорных синтетических суждений физики заключается в соответствии объектов гипотезе.

Так вот, внимательный анализ начал метафизики показывает, что все они имеют синтетический характер. Например, суждение «все происходящее имеет причину» есть синтетическое суждение, так как из понятия некоторой «вещи» никогда нельзя вывести аналитическим путем понятия «другой» вещи, которая была бы ее причиной. Истинность этого суждения опирается не на очевидность и не на обращение к объектам. Опыт являет нам, говорит Кант вслед за Юмом, что одна вещь появляется после другой, но он никогда не являет нам

того, что предыдущая вещь есть причина последующей. Тем не менее, если и есть суждение, выражающее абсолютную необходимость истины, независимой от всякого опыта, то им будет именно это суждение. Стало быть, оно представляет собой априорное синтетическое суждение. Другими словами, его истинность имеет основанием не объект и не очевидность, а какое-то другое начало.

Итак, пример математики и физики продемонстрировал нам, что в рассудке имеются априорные синтетические суждения. Это означает, что в этих познаниях именно рассудок заранее детерминирует свои объекты в силу некоего принципа. Это не очевидность и не опыт, а какой-то другой принцип. Анализ исходных метафизических суждений тоже показал: их истинность опирается на тот факт, что именно рассудок тем или иным образом определяет свой объект. В этом и состоит смысл коперниканской революции, о которой нам говорит Кант.

Теперь вернемся к исходному пункту. Мы искали первое начало познания и объекта. Начало означает не «происхождение», а «основание». Этим основанием не являются ни очевидность, ни опыт; речь идет о каком-то другом начале. В математике такое начало проявляет себя в форме конструирования, в физике — в форме гипотезы. Исходные метафизические суждения тоже отсылают нас к этому началу: началу, которое *a priori* определяет свой объект. Следовательно, проблема философии заключается в том, как возможны априорные синтетические суждения. Это формула означает только одно: нужно узнать, что представляет собой и как действует принцип, согласно которому не рассудок соотнобразится с объектами и приспосабливается к ним, а объекты соотнобразуются с рассудком и определяются им. Тогда метафизика, подобно математике и физике, тоже вступила бы на верный путь науки. Каким образом? Таков третий пункт, который мы должны рассмотреть: новая метафизика как модус знания.

III. Философское знание как наука

Речь идет о знании, которое представляет собой науку, то есть «знание» в стогом смысле слова. А мы уже видели, что для Канта «познавать» всегда означает лишь одно: подвести нечто данное в созерцании под некоторое понятие, или соотнести понятие с созерцанием.

Все прочее, говорит Кант, — не более чем мои мысли. Разумеется, я могу мыслить множество вещей: могу думать, что пространство — неэвклидово, что существует множество богов, и т.д. Если говорить о мышлении как таковом, то я могу мыслить что угодно, остерегаясь лишь противоречить самому себе. Но эти мысли не являются знаниями, и тем более не являются наукой. Чтобы они были знаниями, необходимо, чтобы этим мыслимым понятиям соответствовало созерцание, то есть чтобы они были мыслями о некоторой данности. Если исходить из этого, то как возможна метафизика, отвечающая подобным условиям? Кант отвечает на этот вопрос поэтапно. Наша задача не в том, чтобы коротко изложить суть философии Канта, а лишь в том, чтобы обрисовать его представление о метафизическом познании.

1. Поскольку речь идет о том, чтобы подвести созерцание под понятие, Кант должен первым делом сказать нам, что это за понятия и что это за суждения, в которых я утверждаю нечто помыленное: например, принцип, согласно которому все происходящее имеет причину.

а) Прежде всего, эти понятия и эти суждения — понятия и суждения чистого рассудка, то есть взятые пока что в отвлечении от созерцания реальных вещей, — не являются, как было сказано, «очевидностями»: это синтетические суждения. Но это и не эмпирические данности, как показал Юм. Тем не менее, не подлежит сомнению, что никто не может действительно помыслить нечто, сколь угодно мгновенное и эфемерное, не мысля это нечто, например, как некую «вещь» (субстанцию), соотносенную с другими вещами как с ее причинами или следствиями. Речь идет не о психологической, если можно так выразиться, невозможности: не о том, что, как это утверждал Юм, мы помимо всякого принуждения, просто в силу навыка, именно таким образом сопрягаем наши ощущения. Речь идет о чем-то более фундаментальном и решающем: о том, что для нас ничто не может быть объективно умопостигаемым, кроме как в этой форме. Как сказали бы предшествующие философы, понятия и суждения, о которых мы говорим, выражают изначальное условие возможности интеллигибельного как такового, выражают саму интеллигибельность всего сущего. Такие понятия еще Аристотель назвал «категориями». Категории — это условия умопостигаемости вещи. Но умопостига-

емость и бытие, как говорил уже Аристотель, «взаимообратимы», суть «одно и то же»: всякое сущее умопостигаемо именно потому, что оно — «сущее»; и всякое объективно умопостигаемое «есть». Отсюда следует, что категории суть объективные условия возможности вещей и в то же время условия их умопостигаемости. Условия возможности вещей и условия их умопостигаемости — те же самые. Вопрос в том, как именно мыслит Кант вещь и как именно он мыслит эту ту-же-самость.

б) Не подлежит сомнению, что вещи суть объекты всякого возможного постижения. Ничто не может быть мою познаваемо, кроме как будучи предъявленным мне как нечто противолежащее моему рассудку. Недостаточно обладать реальностью, чтобы быть объектом. Объект есть то, что является противолежащим, *ob-jectum*. Оно есть *jectum*, или κείμενον, «положенное»: нечто такое, что присутствует, но присутствует напротив, *ob*, моего рассудка — именно для того, чтобы познаваться. Вещь — это объект. Познаваемое моим рассудком — это объекты. Стало быть, рассудок ближайшим образом определяется как способность познавать объекты. Поэтому категории, то есть высшие метафизические понятия, — это категории объектов. Они суть условия, в силу которых нечто является объектом, и то же время суть условия умопостигаемости объекта, условия постижения. Условия возможности объектов и условия умопостижения — те же самые. Что же представляет собой эта та-же-самость? Вот в чем вопрос.

с) Эта та-же-самость — не та-же-самость очевидности, мы уже сказали об этом. В первых метафизических началах нет никакой очевидности, потому что все они представляют собой синтетические суждения. Рассудок приходит к выявлению категорий и первых начал не через понятийную очевидность, а исходя из данных ему объектов и обращаясь к тем полаганиям, которым, согласно допущению, отвечает объект, коль скоро он уже умопостигаем. Единственное обоснование первенства категорий и первых начал заключается не в их очевидности, а в том, что без них ни один объект не был бы умопостигаемым. Следовательно, первоначало — это не первая «очевидность», а первое «полагание» умопостигаемости. Стало быть, категории выявляются не через непосредственные очевидности, а в продвижении от объекта к объекту и в обратном движении от пола-

гания к полаганию, вплоть до самого последнего полагания. Выявление категорий — это не выявление очевидностей, а регрессия. Самое последнее полагание заключается именно в том, что нечто представляет собой объект, «противо-лежащее». Ибо полагание — это не просто предположение или гипотеза, но первичное «основание», если можно так выразиться: основание того, что нечто таково, каково оно есть. И, естественно, самое первое из полаганий в отношении всякого объекта состоит именно в том, что вот это есть объект. Эта «положенность» и есть то, что явит нам, в чем же заключается та-же-самость рассудочных категорий и объектов.

В самом деле, условие того, чтобы нечто было объектом, есть условие, которое зависит от меня. Это необходимо так. То, что вы, когда сидите, занимаете именно то место, которое занимаете, зависит только от вас самих. Но то, что это занимаемое вами место находится напротив меня, зависит только от меня: мне достаточно выйти из этой комнаты, чтобы вы, не двигаясь с места, перестали находиться напротив меня. Так вот, рассудок не производит вещей, но именно он делает так, что вещи становятся для него объектами. Стало быть, он производит полагание в отношении всякого объекта. Как он его производит? Очень просто: мысля. Для того, чтобы познавать, рассудок должен мыслить. «Я мыслю»: вот то, что делает нечто объектом. И это делание есть «полагание»: производимое этим «я мыслю» есть «по-лагание»; категории представляют собой, в конечном счете, различные аспекты этого интеллектуального действия, через которое, и только через которое, имеется объект. А так как ничто не может быть объектом помимо этого действия, оказывается, что условия объектности — те же самые, что и условия постижения, *потому что* именно благодаря им нечто делается объектом. Та-же-самость заключена не в очевидности, а в том, что объекты имеют основанием полагание со стороны рассудка, его «я мыслю». Такова задуманная Кантом коперниканская революция. Объекты сообразуются с рассудком не в своем содержании, а в том, что они суть объекты. А поскольку они умопостигаемы только в силу того, что являются объектами, оказывается, что «я мыслю» есть то, что «полагает» саму умопостигаемость объектов. Ничто не может быть предъявленным, если не является объектом, но ничто не может быть объектом, если «я мыслю» не «сделает» его объектом. Категории имеют основанием не объекты,

как считал Аристотель, а сам рассудок. Умопостигаемость и объект «взаимообратимы», суть «одно и то же», но именно потому, что «я мыслю» интеллигибельно полагает объект в качестве объекта.

Это действие, в котором «я мыслю» полагает нечто в качестве объекта, имеет, как было сказано, различные аспекты. Оно полагает нечто в качестве «субстанциального» объекта, в качестве «причины», и т.д. Поэтому такое полагание есть синтез, причем *априорный* синтез, то есть синтез, полагающий основание объектов. Следовательно, «я мыслю» есть основание всякого синтеза *a priori*. Это и есть то, что искал Кант. «Я мыслю»: вот высший принцип всякого априорного синтетического суждения.

Этим синтезом «я мыслю», как было сказано, всякий объект конституируется в качестве объекта. Это и есть то качество, в котором сходятся все объекты, независимо от различий между ними. Это качество имеет трансцендентальный характер. Аристотелевское «сущее» превращается в «объект». А поскольку этот трансцендентальный характер имеет основанием действие «я мыслю», Кант называет это действие и это «я» трансцендентальным действием и трансцендентальным «я». Выявление того факта, что «я мыслю», как только что было показано, лежит в основании возможности всякого объекта, и есть то, что Кант называет «трансцендентальной дедукцией», так как трансцендентальный характер объекта «дедуцируется» из трансцендентальности «я мыслю». Речь идет отнюдь не об аристотелевской ἀπόδειξις, понятой в смысле силлогистической дедукции на манер Вольфа. Речь идет о продвижении в два шага, если можно так выразиться. Сначала мы выявляем категории путем «регрессии» от объекта к его изначальным полаганиям, то есть к «я мыслю»; а затем, путем «нисхождения», мы спускаемся от «я мыслю» к конституированию объекта как такового. Это и есть метод, который Кант называет трансцендентальным методом.

Тем самым Кант обнаружил тот принцип, который он искал в метафизике. Начала метафизики не «очевидны»; другими словами, рассудок не является прежде всего способностью восприятия очевидностей. Напротив, он есть высшая способность синтеза. Его собственное действие — не «видеть», а «делать», *Tun*. Речь идет не о восприимчивости, а о спонтанности: именно я, через мое спонтанное действие, принимаюсь мыслить и тем самым делаю нечто объектом. Рассудок

состоит не в «видении», не в «зрительном» действии, а в действии «слепом». «Слепая» способность (*blindes Vermögen*): так у Канта именуется синтез. Но это действие, само по себе не зрительное, тем не менее «заставляет увидеть» объекты в полноте их умопостигаемости. Это действие запредельно любой «очевидности»; именно поэтому — потому, что оно есть деятельность, — оно оказывается «началом»: не первой очевидностью, а первым полаганием всякой очевидности. Это действие синтеза не умопостигаемо, но есть начало умопостигаемости. Только когда нечто уже конституировано этим действием в качестве объекта, я могу видеть «с очевидностью» то, что этот объект «есть». Наряду с очевидностью, которая служила первоначалом в прежней философии, мы теперь имеем другое первоначало: основание как спонтанное действие. Если называть логикой формальную структуру рассудка, то вместе с Кантом нужно будет сказать следующее: наряду с логикой Аристотеля (формальной логикой по преимуществу) теперь имеется новая логика изначальной структуры «я» как трансцендентального принципа: трансцендентальная логика.

2. Но тем самым Кант разрешил лишь половину проблемы. Чистый рассудок не производит знаний; его объект — объект лишь мыслимый, нечто вроде голой формы объекта. Знание же имеется лишь тогда, когда имеется *данный* объект, созерцаемый объект. «Знать» означает подводить *данный* объект под некоторое рассудочное понятие. Так вот, объекты даны человеку не в каком угодно созерцании — например, созерцании интеллектуальном; они даны ему только в чувственном созерцании. Здесь-то и коренится немалое затруднение. Коль скоро чувственные объекты даны, возникает вопрос, соотносятся ли они с условиями объектов рассудка. Какое дело солнцу до того, что подразумеваемый объект должен иметь указанную Кантом структуру? Солнце дано в созерцании; оно есть воспринимаемое, а не мыслимое солнце. Поэтому Канту необходимо показать: воспринимаемое солнце — то же самое, что и объект, мыслимый чистым рассудком. А так как объект чистого рассудка зависит от «я мыслю», коперниканская революция будет завершена, только если удастся показать, что воспринимаемый объект подчиняется тем же условиям, что и объект мыслимый.

Задумаемся. Что понимается под восприятием солнца? Конечно, воспринимать не означает просто иметь ощущения: ощущать тепло,

называемое солнечным; ощущать его сверкание, и т.д. Солнце не сводится к этим ощущениям, которые не имеют никакого значения ни для солнца, ни для астронома, который его изучает. Солнце — не синтез ощущений, а реальная вещь, являющая себя в этих ощущениях; в противном случае не было бы и ощущений. Следовательно, воспринимать солнце означает чувствовать эти ощущения как проявление, явление, феномен реальной вещи. Явление означает здесь просто проявление: солнце являет себя как греющее, сверкающее и т.д.

Но все не так просто, как могло бы показаться. В самом деле, первое необходимое для этого условие состоит в том, чтобы чувственная вещь была мне явлена, проявилась *чувственным образом*. Недостаточно, чтобы вещь была реальной; необходимо, чтобы она была чувственной. А это зависит уже не от вещи, а от меня самого. То, чем заранее диктуются свойства, которыми должна обладать реальная вещь, дабы восприниматься, есть моя собственная чувственность, то есть сам факт, что я обладаю чувствами. Моя чувственность есть принцип, определяющий воспринимаемость чего-либо. Кант имеет здесь в виду не качественное содержание восприятий: ведь и так очевидно, например, что только зрение способно видеть цвета. Кант имеет в виду нечто более радикальное: восприниматься может только реальность, которая являет себя в пространственно-временной форме, в «здесь» и «теперь». Эти условия образуют формальное основание чувственного как такового, — или, как говорит Кант, они суть чистые формы чувственности. Например, пространство представляет собой не порядок сосуществования, данный в ощущениях, как сказал бы Лейбниц, а нечто прямо противоположное: само полагание их упорядоченности. Если бы они не существовали «в» пространстве, то не могли бы упорядочиваться относительно места. Пространство, стало быть, предшествует вещам. В чем же состоит это предшествование? Это не предшествование чистого понятия по отношению к созерцанию, ибо всякое понятие универсально, тогда как пространство не универсально, а есть нечто «единичное». В самом деле, всякое место всегда есть фрагмент единичного пространства; поэтому пространство не может только мыслиться, но, как всякое единичное, должно восприниматься в созерцании. Но пространство как созерцание не есть эмпирическое созерцание, не есть свойство, воспринимаемое в вещах; не есть своего рода физическое вместилище вещей: оно есть

просто предварительная форма, сообразно которой вещи должны предъявляться мне, чтобы быть воспринятыми — чтобы быть воспринимаемыми. Поэтому пространство, несомненно, есть созерцание, но не эмпирическое созерцание, а созерцательное условие всякого созерцания, — или, как говорит Кант, оно есть «чистое» созерцание, созерцание *a priori*, созерцание не вещей, а формы, в которой все вещи должны мне являться. Функция пространства состоит не в том, чтобы позволить мне помыслить вещи, и не в том, чтобы служить реальным вместилищем вещей, а в том, чтобы быть формой, в которой мне должны являться вещи, чтобы иметь возможность мною восприниматься. То же самое надлежит сказать и о времени: это форма, в которой мне должны чувственно являться вещи, — а именно, форма последовательности. Таким образом, пространство и время суть мои чувственные условия, делающие возможным чувственное явление чего-либо.

Но одного этого еще недостаточно для восприятия, так как пространственно-временное присутствие вещей есть всего лишь «упорядочивание». В самом деле, благодаря пространству чувственные качества образуют «пространственно-временную фигуру», но не более того. Чтобы можно было говорить о восприятии, эта фигура должна восприниматься как фигура явленной в ней реальной вещи. Что же такое это явление? Всякое явление совершается передо мной; восприятие всегда означает «я воспринимаю». Соответственно, реальная вещь будет «воспринятым объектом». Стало быть, воспринимать означает воспринимать нечто в качестве объекта. И зависит это не от вещей, а от меня: вещь является мне как объект, только если я сделаю ее, в чувственной форме, объектом для меня. Это «делание чего-либо, в чувственной форме, объектом» представляет собой, следовательно, *единое делание*, имеющее две стороны. С одной стороны, речь идет о моем делании чувственной характеристики, или чувственной формы; оно совершается посредством пространства и времени — именно потому, что пространство и время суть априорные формы чувственности. Чувственно производить объект означает производить его пространственно-временным способом. Но, с другой стороны, это делание чего-либо объектом представляет собой действие рассудка: это такое делание, которое сообразуется с первыми категориями, или принципами, рассудка. Стало быть, чувственный объект дол-

жен конституироваться в качестве объекта в силу условий рассудка. А поскольку пространство и время суть априорные формы всякого *чувственного* объекта, оказывается, что эта априорность есть именно то, что с необходимостью и априорно подчиняет чувственный объект априорным условиям любого *объекта* как такового, то есть условиям рассудка. Таким образом, чувственное делание есть делание, которое в качестве делания соотнобразуется с рассудочным синтезом. Это единое делание имеет две стороны, и поэтому чувственная вещь являет мне себя как «воспринятый объект». Отсюда следует, что воспринятое — это не только нечто пространственно-временное, но и нечто субстанциальное, нечто причиненное и причиняющее, и т.д. Именно таково, например, солнце. Солнце представляет собой не сумму ощущений и не просто пространственно-временную фигуру ощущений, а чувственный объект; и, как таковое, оно «вращается» вокруг меня. Само созерцаемое оказывается вовлеченным в коперниканскую революцию.

И наоборот, познавать означает познавать нечто данное, и только нечто данное. Но ничто не может быть мне дано иначе, кроме как в пространственно-временной форме, потому что пространство и время суть априорные условия чувственности. В силу этого первые понятия и начала чистого рассудка поставляют знания только в пространственно-временной форме. Сами по себе они — всего лишь чистое мышление.

В конечном счете, первым началом всего умопостигаемого и всего почувствованного оказывается слепой принцип синтеза, действие «я мыслю». Это действие, как было сказано, трансцендентально в двух смыслах. Во-первых, оно состоит в том, чтобы придавать всему характер объекта; трансцендентальный порядок есть порядок объектов как таковых. Во-вторых, этот характер есть результат моего делания: делания, которое представляет собой не мое состояние, а «принуждение» чего-либо к «явлению» в качестве объекта, то есть трансцендентальное действие.

3. Итак, есть ли смысл в том, что вещи соотнобразуются с рассудком? Здесь вступает в силу проводимое Кантом тонкое и глубокое различение, которым, по сути дела, и вдохновляется все сказанное до сих пор. Когда мы говорим о вещах как соотнобразующихся со мною, мы говорим о них, поскольку они суть объекты, поскольку они явлены мне

как объекты. Явленный объект есть то, что называется «феноменом». Вещи сообразуются со мной как феномены. Но если я рассматриваю вещи как «вещи в себе», независимо от их объектной явленности, эти вещи абсолютно не зависят от рассудка и не сообразуются с ним: структура моей познающей души не имеет к ним никакого отношения. Вполне возможно — Кант не отрицает этого, — что вещи как таковые обладают теми же свойствами, что и категории рассудка. Но мы никогда этого не узнаем. Чтобы это узнать, мы должны были бы сделать их объектами для нас; но тогда они были бы уже не вещами в себе, а объектами, и, стало быть, подчинялись бы условиями рассудка: не как вещи в себе, но как объекты. Разумеется, рассудок должен признать, что объекты тоже суть вещи в себе, потому что в противном случае пришлось бы допустить наличие явления без являемого. Вещь в себе есть то, что с необходимостью признается рассудком и что Кант называет «ноуменом». Без ноумена не было бы объекта; но все, что мы можем о нем знать, мы можем знать лишь постольку, поскольку он являет себя в форме объекта, то есть в качестве феномена.

Следовательно, рассудок, со всеми его метафизическими принципами и категориями, не имеет другого призвания, кроме как обеспечивать возможность опыта, то есть делать данности объектами. Стало быть, если ли мы хотим обладать научным знанием, то употребление первичных рассудочных понятий может быть только трансцендентальным. Эти начала возвещают не свойства вещей, каковы они в самих себе, то есть возвещают не свойства трансцендентного, а те условия, при которых вещи уопостигаемы для меня. Они приводят к теоретическим знаниям лишь тогда, когда нечто дано в созерцании. Следуя в этом направлении, первая философия должна отказаться от пышного имени онтологии и превратиться в науку о трансцендентальных условиях познания объектов. Разумеется, трансцендентное мыслимо, потому что не невозможно. Но чтобы быть познаваемым, в смысле научного познания, оно должно быть данным в созерцании, а человек лишен такого созерцания. Стало быть, трансцендентное сверхчувственно. Наука всегда означает подведение некоторого созерцания под некоторое понятие; она есть мышление того, что дано, в форме объекта; и ничего сверх того. В этом смысле философия как наука означает не что иное, как трансцендентальное знание объектов как таковых.

4. Означает ли это, что трансцендентное, сверхчувственное, а именно, вещи в себе и присущая им связанность в том, что мы называем миром и душой, равно как их зависимость от Бога, не играют в научной философии никакой роли? Кант напоминает здесь о фундаментальных расположенностях (*Anlage*) человеческой природы: пока есть люди, будет и метафизика, в смысле обращенности к трансцендентному, к миру, к душе, к Богу. Это неоспоримо. Но мы сейчас ведем речь о том виде знания, каковым является понимание, научное постижение вещей как объектов. В теоретическом аспекте, как мы уже видели, трансцендентное не является термином науки, потому что у нас нет созерцания, к которому можно было бы отнести понятия. Мышление в чистых понятиях, без чего-либо данного в созерцании, Кант называет *notio*, рассудочным понятием. Понятие, состоящее из *notiones* и потому выходящее за пределы возможности опыта, Кант, в память о Платоне, называет идеей. Способность к использованию чистых понятий рассудка, то есть способность идей, он последовательно именует разумом, в отличие от рассудка. Так вот, если понятия рассудка, как таковые, используются для понимания и объяснения того, что представляют собой объекты, то разум с его идеями приводит не к трансцендентному, а к чему-то другому: к идее тотальности объектов. Взятые в своей теоретической функции, идеи мира, души и Бога суть не новые объекты, а выражения тотальности объектов как таковых; поэтому они выполняют не познавательную функцию, а функцию, которую Кант называет регулятивной. Наука — это не только познание объектов, но и система, систематизация объектов. Прежде всего, эта система есть тотальность всего, что может быть дано во внешнем созерцании: такова идея мира. Далее, система есть тотальность всего, что может быть дано во внутреннем созерцании: таковая идея души. Наконец, и даже в первую очередь, система есть целокупность первых двух тотальностей в абсолютно тотальной системе, в абсолютном единстве, за пределами которого нет не только ничего познаваемого, но и ничего мыслимого: такова идея Бога. Бог, душа и мир — не объекты, а их идеи — не понятия, посредством которых можно было бы познать нечто данное: ведь они не соотносятся ни с каким созерцанием. Функция этих идей состоит в том, чтобы направлять и вести рассудок к построению системы, а не просто к накоплению познаний. Познавать, говорит нам Кант,

означает подводить созерцание под некоторое понятие. И добавляет: познание начинается с созерцания, продолжается в понятии и завершается в идее. Соответственно, функция идеи состоит в том, чтобы придавать познанию форму системы.

С точки зрения Канта, именно этим объясняется двойственный характер метафизического в его отношении к познанию. С одной стороны, оно не достигает вещей самих по себе; но, с другой стороны, оно неизбежно, потому что сама структура опыта относительно объектов рождает импульс к образованию идеи — идеи тотальности объектов всякого возможного опыта. И тем полюсом, тем светочем, который озаряет, регулирует и направляет этот импульс, служат идеи мира, души и Бога. И наоборот, притязать на то, что эти идеи суть понятия, приложимые к чему-либо данному, то есть притязать на то, что они пригодны для объяснения и понимания того, *каковы* вещи в самих себе, в своей предельной всеобщности, причем всеобщности, обусловленной некоей высшей причиной, — означает пытаться сделать нечто такое, что приводит лишь к антиномиям. Последнее основание этих антиномий состоит в том, чтобы рассматривать тотальность объектов как еще один крупный объект, который, как таковой, подчинен условиям познания всех прочих объектов, входящих в эту тотальность. Разумеется, я могу думать, что тотальность объектов представляет собой систему вещей в себе; но эта мысль не есть знание в том строгом смысле, каким это слово обладает для Канта.

Означает ли это, что мысль о трансцендентном лишена истинности? Быть истинным и быть научно истинным, то есть быть истиной в научной форме, — разные вещи. О трансцендентном нет созерцаний. Но если бы трансцендентное было не то, что дано, а хоть как-то наличествовало бы для нас в какой угодно другой форме, то мысль о нем, не переставая быть мыслью возможной, была бы мыслью истинной. Тогда разум оказался бы принужден к иному применению рассудочных понятий, нежели их применение в научном познании. Возможно ли это? Таков четвертый пункт, который нам предстоит рассмотреть.

IV. Философия как знание о трансцендентном

Сознание человека есть сознание не только познающее, но и моральное. Что такое «моральное»? В том, что мы называем моралью, мы прежде всего сталкиваемся с целым рядом предписаний и норм, которые значительно варьировались в разные исторические эпохи и даже у разных индивидов. Но все эти нормы, несмотря на многообразие их содержания, представляют собой «моральные» нормы. Мы задаемся вопросом не о содержании этих норм, говорит Кант, а о том, в силу чего они имеют моральный характер, то есть о моральности как таковой. Философия эпохи Канта, прежде всего английская философия, понимала мораль как чувство. Типичным примером такого подхода может служить Шефтсбери. Тем не менее, для Канта чувство отнюдь не является моральным как таковым. Ибо нравственное чувство есть психическое состояние, а значит, нечто эмпирическое, тогда как самое главное заключается в объективном смысле этого чувства. Так вот, объективный смысл морального составляет «долженствование». Только в перспективе долженствования можно говорить о нравственных чувствах и нормах.

Что такое долженствование? Долженствование предельно тому, что «есть»; оно представляет собой, в точном смысле слова, то, что «должно быть». Но характер долженствования может быть самым разным. Чтобы построить дом, я должен сделать то-то и то-то. Я должен сделать это потому, что этого требует природа строительных материалов, и т.д. Следовательно, долженствования такого рода двояко обусловлены чем-то, что «есть»: они обусловлены тем фактом, что я хочу построить дом, и законами естества. Стало быть, речь идет об обусловленных долженствованиях. Иначе обстоит дело в случае морального долга. Моральное долженствование абсолютно, оно не зависит ни от каких условий. То или это должно быть сделано, несмотря ни на какие природные условия; причем не только тогда, когда я этого пожелаю: я должен желать этого абсолютным, или чистым, как говорит Кант, актом воли. То или это должно быть выполнено в силу чистого долженствования: как долг ради долга. Так вот, такое долженствование не является актом чувствования. Дело обстоит прямо наоборот: оно есть долг, продиктованный разумом. Как таковое, долженствование представляет собой абсолютный императив — или, как говорит Кант, не обусловленный, а категорический импера-

тив. Разум же, поскольку он выполняет эту функцию предписывания императива, есть то, что еще много веков назад было названо практическим разумом. Здесь «практический» соотносится с праксисом, а праксис состоит не в том, чтобы тем или иным способом быть, а просто в том, чтобы поступать сообразно «должному быть». Поступок, совершенный в силу абсолютного долженствования, есть единственное действие, которое довлеет себе: высшая форма праксиса. Никогда не будет лишним вновь подчеркнуть, что для Канта категорический императив, сознание долга ради долга, есть акт разума, а не чувства. Это до такой степени верно, что, как говорит сам Кант, не чувство приводит к долженствованию, а сам разум есть то, чем пробуждается нравственное чувство.

Нравственный долг, категорический императив являет себя нашему сознанию. Это не созерцание в собственном смысле, потому что созерцание всегда есть созерцание чего-то, что «есть», и лишь поэтому «дано». Категорический императив не есть нечто данное, потому что им предписывается не то, что есть нечто, а то, чем оно «должно быть», поверх всякого «есть». При всем том, говорит Кант, нравственное сознание есть *Faktum*, а именно, *Factum* разума. Речь идет не о психологическом «факте», а о *Factum*'е другого порядка: о *Faktum*'е умопостигаемом, потому что он за пределами всему чувственному — как внешнему, так и внутреннему. Но коль скоро речь идет о *Faktum*'е, сам разум побуждается к тому, чтобы его мыслить, то есть к мобилизации, если можно так выразиться, чистых понятий, категорий рассудка. Возможно ли это после того, что было сказано Кантом о познании объектов? Вот в чем вопрос.

Практический разум и чистый разум — не два разума, а один и тот же. Это сущностно важно для нашей проблемы. Разум всегда представляет собой способность употребления понятий рассудка, и не более того. Если эти понятия употребляются для того, чтобы обрести, *как таковые*, познания о том, что «есть», а не о том, что «должно быть», то этим понятиям не соответствует никакого созерцания, и употребление этих понятий ведет не к знаниям, а к регулятивным идеям. Но моральное сознание, не будучи созерцанием, есть *Faktum*, а не фикция или нечто подобное. И этот *Faktum* неизбежно определяет разум к употреблению понятий рассудка не для того, чтобы приложить их к некоему созерцанию, а для того, чтобы помыслить этот

Faktum. Таким образом, понятия рассудка, которые в порядке науки достигают в своем трансцендентальном употреблении лишь возможных мыслей, чистых регулятивных идей, в мышлении моральных *Faktum*'ов достигают строгого знания. То, что мыслится в идеях, постигается как нечто реальное. Такое постижение не является, конечно, наукой в стогом смысле, потому что такой *Faktum* не тождествен созерцанию чего-либо данного. Другими словами, это иное употребление чистых понятий рассудка не приводит к пониманию, к уразумению, к научному объяснению того, *каковы* «вещи», образующие моральный порядок. Но оно приводит к такому мышлению о его реальности, которое представляет собой настоящее строгое знание. Поэтому, когда Кант говорит нам, что об этих вещах нет знания, он имеет в виду, что о них нет науки, в смысле естествознания или психологии; не более того. Но о них есть строгое истинное мышление, и, стало быть, есть строгое знание. Таким образом, речь идет не о том, чтобы с другого конца восстанавливать разрушенное чистым разумом, как это обычно утверждают; речь идет о том, чтобы мыслить как истинную реальность то, что чистый разум провозгласил возможным. В порядке знания о реальности речь может идти только о двух употреблениях разума: о научном, или теоретическом употреблении, которое определяется чувственным созерцанием; и об употреблении, которое Кант называет практическим и которое определяется *Faktum*'ом морального сознания. Кант называет такое употребление «практическим» не потому, что мы нуждаемся в нем в практической жизни, в отличие от чистой науки, а потому, что речь идет об употреблении, которое определяется праксисом, то есть абсолютным и самодостаточным характером поведения сообразно категорическому императиву, сообразно *Faktum*'у морального сознания.

Если использовать понятия рассудка таким образом, мы приходим к тому, что человек есть субстанциальная вещь, но не как постоянный объект, данный в мире феноменов, а как вещь в себе. Человек есть нечто такое, что представляет собой не просто еще один объект среди прочих объектов опыта. Речь идет, разумеется, не о внешнем опыте. Но человек не является также исключительно «внутренним объектом», исследовать который есть дело науки психологии. Будучи объектом категорического императива, человек не является объектом в смысле функции, зависимой от других объектов: в своем абсолют-

ном «должно быть» он превосходит все прочие объекты. Человек есть нечто такое, что пребывает ради самого себя: он не объект, он — личность. Таким образом, если приложить категорию субстанции к моральному порядку вещей, она приводит к человеку как вещи в себе, как личности. Более того: в качестве субъекта категорического императива человек запределен любой объектной связи, то есть запределен любой естественной причинности, потому что категорический императив вынуждает человека быть абсолютно и безусловно чистым «должно быть». Его моральная причинность, взятая в качестве моральной, свободна от естественной причинности: это «свободная» причинность. Личность и свобода: вот две характеристики человека, этой субстанции и причины, поскольку он есть реальность и вещь в себе. Разумеется, мы не понимаем, *как это* происходит, и не даем этому теоретического научного объяснения. Но мы обладаем строгим сознанием того, *что* это так. В самом деле, Кант говорит нам, что моральный *Faktum* «доказывает» (это слово принадлежит самому Канту: *beweiß*) существование свободы и личности. Стало быть, речь идет не о смутной сентиментальности и не о психологической науке.

Такое доказательство заключается в том, что употребление чистых рассудочных понятий в приложении к моральному *Factum*’у удостоверяет существование соответствующего умопостигаемого объекта: того объекта, который разум, в его теоретическом употреблении, провозгласил возможным. Речь идет не о расширении теоретического знания, в смысле науки; мы никогда не поймем, каким образом осуществляется свободная причинность, не поймем ее механизма; но мы знаем, *доказательно постигаем*, что наше «я» свободно.

Так вот, человек как вещь в себе, как личностная и свободная реальность, конституированная в качестве чистой воли, обладает чем-то таким, что определяет его волю к волеию; в противном случае она была бы пустой волей. В расширительном смысле Кант называет это нечто «объектом». Этот объект есть Благо. Кант говорит не о благе как чистом понятии морали, а о благе, которое реально, о благе как реальности, потому что речь идет не о том, чтобы помыслить чистую волю, а о том, чтобы реально детерминировать саму реальность человека: реальность, «продемонстрированную» в качестве вещи в себе категорическим императивом. Что представляет собой эта реальность-благо? Мы не можем иметь о ней теоретического знания в на-

учном смысле. Когда наука ведет нас от одного объекта к другому, не данному непосредственно, однако необходимому, этот другой объект именуется «гипотезой», судить о которой есть дело опыта. Такова гипотетическая необходимость. Но здесь это невозможно. Речь идет о другом типе необходимости: о «требовании», которое, в силу своей собственной природы, строго помысленной разумом, приводит к признанию реальности-блага. Без него нравственный императив, личность и свобода не были бы определены к чистому благу. Такое требование есть то, что Кант называет «постулатом». Здесь «постулат» отнюдь не означает нечто бездумно принятое, просто и беспечно утверждаемое. Не означает он и эмоционального требования. Речь идет о том, чего с необходимостью — необходимостью умопостижимой и умопостигаемой — требует объект чистой воли. Постулат означает просто «умопостигаемое требование». А поскольку постулаты соотносятся с человеческим разумом как с праксисом, строго доказанным посредством категорического императива, Кант принужден будет сказать, что речь идет о постулатах практического разума. Здесь не имеется в виду их необходимость для нужд практической жизни; просто теоретический разум приводит к гипотезам, а практический разум — к постулатам. Эти постулаты суть бессмертная душа и Бог. Мы не можем здесь входить в подробности этого обоснования, потому что нашей целью не является изложение философии Канта.

Бог не есть объект теоретического знания в научном смысле. Он есть реальность, которую мы познаем в умном постижении. Разумеется, эта реальность не подлежит прямому доказательству, как подлежат ему свободная и личностная природа человека; но так как она является необходимым условием, в силу которого возможно реальное определение чистой свободной воли ее объектом, оказывается, что относительно нее имеется нечто вроде косвенного доказательства. Кант называет его не доказательством, потому что Бог и бессмертие души не участвуют в категорическом императиве (как участвуют в нем личностная природа и свобода), а условием объекта категорического императива: условием, в силу которого он может иметь объект и быть категорическим императивом. Стало быть, Бог и бессмертие души суть реальности, необходимость которых мыслится и утверждается в качестве реальной строгим интеллектуальным знанием — таким знанием, которое представляет собой хотя и не те-

оретическое научное знание, но, тем не менее, строгое мышление. Чистый теоретический рассудок не приводит к существованию Бога: для этого Бог должен был бы быть наивысшим объектом среди всех прочих объектов опыта, а это не так. Не приводит он и к уразумению, к научному объяснению того, каким образом возможна реальность Бога. Но практический разум приводит к умному утверждению реальности Бога, не объясняя, каким способом Он есть. Человек, взятый в качестве объекта, представляет собой, как мы видели, часть природы; но как субъект категорического императива он есть свободная личность, стоящая превыше природы. При этом, однако, мы не можем научно (в кантовском смысле) объяснить, каким образом эта личностная и свободная реальность есть. Аналогичным образом и через нравственный императив рассудок постигает, что имеется некая реальность в себе, реальность Бога, причинность которой превышает всецелую причинность природы (понятой как система объектов); но при этом мы не можем объяснить этот тип бытийности и причинности. Подобно платоновской идее Блага, говорит Кант, Бог за пределами всему данному и всему, что может быть дано: Он трансцендентен любым объектам. Кант не только не отрицает мышления о Боге, но и настаивает на признании всех Его классических атрибутов: творческой активности, всемогущества, всеведения, предвидения будущих случайных событий и т.д. Единственное, о чем он предупреждает, так это о том, что мы не можем теоретически уразуметь и научно объяснить, каким способом существует эта реальность, — не более того. Такое мышление есть мышление о Боге посредством практического разума и в порядке вещей в себе. Этот разум — тот же самый, что и чистый разум, но здесь он рассматривается в перспективе праксиса.

Так три идеи чистого теоретического разума обретают реальное измерение. Они обретают его потому, что только вместе с ним и в нем веления разума имеют и могут иметь «объективное основание (*Grund*) в природе вещей». Сверхчувственное, говорит нам Кант, — это не басни (*Erdichtung*), а нечто имеющее основание в вещах самих по себе. И поскольку разум в его практическом употреблении выходит за пределы чистого теоретического разума, Кант утверждает, что практический разум имеет «первенство» перед разумом теоретическим. Речь идет не о первенстве практического (в обыденном смысле слова) перед рациональным, а о первенстве в порядке интеллектуальной трансценденции.

Мышление трансцендентного не тождественно познанию в смысле чистого теоретического разума, но представляет собой настоящее мышление — мышление, необходимое для разума. Поскольку оно не является научным, Кант называет его «верованием». Но верование для Канта не сводится к смутному иррациональному чувству: верование — это состояние, определяемое признанием того, что нечто является истиной (*Fürwarthalten*) в силу не теоретической, но, тем не менее, мыслительной необходимости. Подобно тому как он называет «достоверностью» (*Gewissheit*) надежность теоретического знания, точно так же Кант называет «верованием» (*Glauben*) надежность мышления о трансцендентном. Так как речь идет о двух разных видах надежности, Кант употребляет два разных наименования. Стало быть, когда он противопоставляет верование знанию (*Wissen*), «знание» означает аподиктическую достоверность теоретического знания, которое он прямо называет совершенным образцом аподиктической достоверности; но речь вовсе не идет о противопоставлении интеллектуального знания верованию как чувству. Как верование, так и достоверность суть нечто порождаемое разумом в познании, но не то, чем первично и формально конституируется знание: ни теоретическое знание, ни знание трансцендентного. В обоих случаях мы имеем дело с интеллектуальным знанием в строгом смысле слова. Недопустимо превращать философию Канта в карикатуру — а тех, кто занимается этим, легион, — и утверждать, что речь идет о слепом сентиментализме, призванном заткнуть дыры теоретического атеизма. Верование у Канта означает состояние ума, когда он в силу строго мыслительных потребностей преодолевает, не понимая, «каким образом», границы трансцендентального. Понимать и объяснять — не единственно возможный способ мыслить; и наоборот, не понимать и не объяснять не значит не мыслить. Кант не отрицает ни трансцендентной реальности, ни ее мыслительного основания. Этим основанием выступает *Factum* нравственного сознания как модуса реальности. И Кант не колеблясь добавляет, что, в конечном счете, именно эти путем люди приходят к признанию существования Бога. Есть ли кто-нибудь, спрашивает он, кто пришел бы к существованию Бога посредством тончайших умозрительных рассуждений расхожей физики и метафизики? Недопустимо денатурировать мысль Канта и безоговорочно утверждать, что Кант отрицает познание

Бога. Отрицая познание Бога, Кант имеет в виду теоретическое познание, познание естественнонаучное, то есть подведение созерцания под понятие. Нельзя брать здесь слово «познание» в другом смысле и приписывать Канту отрицание мышления о Боге, как если бы речь шла об иррациональном чувстве. С точки зрения Канта, существует мышление о Боге, и это мышление основывается — интеллектуально основывается — на мышлении той *вещи*, каковой является человек как личностная и свободная реальность. В действительности Кант говорил только одно: мышлению недостаточно быть истинным, чтобы быть теоретическим познанием в том смысле, какой он вкладывал в это понятие. Но при этом Кант решительно утверждал, что: 1) трансцендентное абсолютно реально; 2) о трансцендентном имеются абсолютные истины; 3) эти истины опираются на мыслительную необходимость, основанием которой служит первое «продемонстрированное» постижение — постижение свободной реальности. Стало быть, совокупность этих истин составляет подлинное знание.

Отсюда следует, что философскому знанию, с точки зрения Канта, присуще единство. Это последний пункт, который мы должны рассмотреть.

V. Единство философского знания

Человеческое знание обращено, с одной стороны, на природу, а с другой стороны — на мораль. Известны слова Канта о том, что две вещи наполняют душу удивлением и благоговением: «Звездное небо надо мной и моральный закон во мне». *Factum* научного знания и *Factum* морали. Первый из этих порядков познается рассудком, который рассматривает его, посредством теоретического разума, как «объект», или феномен; второй — практическим разумом, который рассматривает человека как реальность в себе и благодаря этому приходит к трансцендентному. Разделение и различение этих двух порядков, а также условий и характеристик их познания, есть не что иное, как именно различение, критика: критика разума. Итак, мы имеем два разных порядка знания: одно — знание в порядке науки, другое — знание в порядке трансцендентного. Тогда что же это такое — философское знание?

Неоднократно приходилось слышать о том, что философия Кан-

та лишена единства — именно потому, что эти два вида знания не сводимы друг к другу. Но это не совсем так. Двойственность, о которой идет речь, затрагивает познаваемые вещи и способы их познания. Теология и этика — знания иного типа, нежели физика. Физика дает возможность познавать исключительно объекты; теология и этика суть знания о трансцендентном. Дело, однако, в том, что ни физика, ни этика, ни теология сами по себе не являются философией. Философия имеет свой собственный объект. Здесь слово «объект» употребляется не в том смысле, какой в него вкладывают, говоря о теоретическом познании, а в обыденном смысле: в смысле того, на что обращено познание. Каков же этот собственный и единый объект философии?

Как для Аристотеля, так и для Канта философия есть знание о первых и наивысших началах всего, и в этом смысле она представляет собой метафизику. Но для Аристотеля это «всё» и это первоначало имеют совершенно определенный характер: речь идет о сущем как таковом. Но, с точки зрения Канта, это невозможно, потому что в том, что Аристотель называет «сущим», Кант усматривает непреодолимую двойственность. Если понимать под сущим то, что нам дано в созерцании, Кант напомнит о том, что в качестве данного это предполагаемое «сущее» — не более чем феномен, то есть объект; если же понимать под «сущим» сверхчувственное, то такое «сущее» не дано в созерцании. Эта двойственность диктует нам два типа знания, не сводимых друг к другу: теоретическое знание и знание практического разума. Отсюда следует, что искать первоначало философии нужно в другом направлении.

Найти его нетрудно, так как и теоретическая наука, и знание практического разума достигаются одним и тем же разумом и посредством одних и тех же понятий. Разум есть употребление понятий чистого рассудка. Будучи нацеленным на познание вещей, такое употребление может осуществляться в двух направлениях: либо путем приложения понятий к созерцанию ради обретения научного знания, либо путем их приложения к *Factum*’у нравственной реальности. В первом случае понятия суть не что иное, как трансцендентальные условия опыта относительно объектов; во втором случае они суть постулаты мышления, которых требует «продемонстрированная» реальность свободной личности. Но в обоих случаях речь идет

об одном и том же разуме и об одних и тех же понятиях. Поэтому нам предстоит узнать, что представляет собой этот разум сам по себе, как начало познания. Это и будет собственным предметом философии. Философия есть наука о разуме, о принципах разума, приводит ли этот разум в одном случае к научному познанию объектов или же, в другом случае, к мышлению трансцендентного. Тем самым философия перестает быть онтологией и превращается в науку о принципах разума, о принципах знания. Это и есть метафизика как наука о разуме. Мы говорили о том, что разум — это орган употребления рассудочных понятий. Следовательно, он есть орган, или начало, высших истин нашего знания. Философия, которая со времен Аристотеля была наукой о вещах как о сущих, наукой о сущем как таковом, становится отныне наукой о высших истинах. Согласно принципам разума, то, в чем совпадают все помысленные вещи, есть не «бытие», а «истина». Истина разума есть то первоначало, которое исследует философия. Только усматривая в разуме основание умопостигаемости вещей, возможно, говорит Кант, направить метафизику по верному пути науки.

Эта философская наука, в этой конкретной форме, — эта наука о нашем знании, — представляет собой, по словам Канта, единственную мудрость: ту мудрость, к которой по природе неудержимо стремится человек. Но мудрость не имеет ничего общего с чувством. «Наука — это узкие врата, которые ведут к мудрости», — говорит Кант в последних строках «Критики практического разума». Как и для Аристотеля, для Канта мудрость является философской наукой. Но если Аристотель видел в ней аподиктическую науку, то Кант усматривает в ней умозрение о принципах разума, о высших истинах разума. Намекая на свое время, Кант пишет: «Только такой критикой можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия, свободомыслия, фанатизма и суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма и скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики»¹.

Эта наука о принципах разума открывает горизонт перед новым измерением в человеке. Теоретическая наука есть знание о том, что

¹ И. Кант, «Критика чистого разума», Предисл. ко второму изданию.

нечто *есть*; этика есть знание о том, чем нечто «должно быть». Так вот, сопряжение этих знаний, понятых в кантовском смысле, открывает возможность особого вида знания: знания о том, что нечто «есть», потому что «должно быть». Знания надежды. Тем самым переплетение природы и разумного блага разрешается у Канта в умопостигаемый динамизм человеческой жизни. Человек не есть ни чистая данность, ни чистая личность: человек есть нечто, что подлежит созиданию. «Положенное», или «данное» (*das Gegebene*), есть «за-данное» (*das Aufgegebene*). Помыслив человека таким образом, Кант не только преодолевает Просвещение, но и дает набросок будущего идеализма и романтизма.

Но Кант не питал иллюзий относительно того, что его поймут. В самом деле, одни восприняли критику чистого разума как нечто исключительно негативное. Они забывают о том, отвечает им Кант, что эта критика выполнила преимущественно позитивную задачу: освободила пространство для нового типа философской науки и для верования. Отрицать это, говорит Кант, — все равно что утверждать, что полиция не приносит никакой пользы, потому что выполняет негативную функцию, тогда как в действительности она является гарантом безопасности и свободы. Другие видели в кантовской «Критике» хитросплетение новых слов и устаревших понятий. По поводу одной из рецензий на «Критику чистого разума» Кант пишет: «Это подобно тому, как если бы кто-то, кто никогда не слышал о геометрии, сказал, пролистав *Геометрию* Эвклида: «Эта книга представляет собой систематическое пособие по черчению; автор пользуется особым языком, чтобы дать темные и невразумительные предписания, которые в конечном счете не говорят ничего, кроме того, что каждый мог бы выполнить с одного взгляда»». С другой стороны, «Критика» Канта натолкнулась на высокомерие и деспотизм школ, для которых философия превратилась, по словам Канта, в «филодоксию».

Протесты школ не замедлили о себе заявить. С одной стороны, сами университетские профессора увидели в Канте докучливого соседа, пренебрегавшего ими и их образованностью и своей «Критикой» подрывавшего, по их мнению, основы их учености и авторитета. Другие почувствовали себя уязвленными в своих религиозных чувствах. За некоторое время до того Кант опубликовал книгу «Религия в границах только разума», где речь шла не о религии Откровения, а о том,

что в течение столетий называли «естественной религией». То была эпоха «естественного права», «естественной морали» и т.д. Замысел Канта состоял в том, чтобы изложить свои взгляды относительно знания о трансцендентном и о вере. Его ссылки на христианство не только всегда были уважительными, но и провозглашали христианство наиболее совершенным историческим осуществлением разумной веры. Тем не менее, протестантские теологи встревожились. Как это обыкновенно бывает, все эти сомнения сделались достоянием публики. Кант писал: «Если правительства находят уместным заниматься делами интеллектуалов, то их усердной предусмотрительности (как в отношении наук, так и в отношении людей) подобало бы благоприятствовать свободе подобной критики — единственной, которая способна придать прочное основание построениям разума. Неуместно поддерживать нелепый деспотизм школ...». Однако по прошествии нескольких лет этот шум достиг ушей самого Фридриха Прусского. В адресованном Канту письме он упрекал его за то, что его философией «злоупотребляют для... низвержения основополагающих и важнейших учений Священного Писания и христианства». Фридрих запрещал Канту проповедовать свои идеи, добавив, что «в случае неповиновения непременно нужно будет ожидать неприятных распоряжений» короля. Кант ответил: «Чтобы удалить малейшие сомнения, я считаю самым надежным заявить Вашему Величеству, как положено вернейшему подданному: впредь я воздержусь от любых публичных высказываний относительно религии, как естественной, так и откровенной, как в моих лекциях, так и в моих сочинениях». И объяснил свою позицию следующим образом: «Отказ от внутренних убеждений, их отрицание есть низость; но молчать в случае, подобном этому, есть долг подданного. И если верно, что все сказанное должно быть правдой, не менее верно, что никто не обязан публично высказывать всю правду». Заговор авторитетных профессоров, протестантских теологов и публичной власти вынудил к молчанию этого колосса мысли. Об этой позиции Канта высказывались и продолжают высказываться самые разные суждения.

Как бы то ни было, Кант был непоколебимо убежден, что философия — это метафизика, и что метафизика должна быть строгой и точной наукой. Единственная возможность выстроить метафизику как науку состояла в том, чтобы сделать ее наукой о высших при-

нциях разума, рассматриваемого как начало умопостигаемости вещей для меня. «Принципах» не в смысле первых очевидностей, на которых покоилась бы вся силлогистическая диалектика понятий, а «принципах» в смысле исходных допущений умопостигаемости для меня. Они пользуются рассудочными понятиями в двух направлениях, составляющих два главных порядка принципов разума. Речь идет о познавательном (теоретическом) употреблении понятий и об их чисто мыслительном употреблении. Первый порядок определяется созерцанием, второй — *Factum* 'ом нравственности. В первом порядке разум приводит к рассудку как системе трансцендентальных условий возможности всякого объекта, то есть возможности опыта. Во втором порядке он приводит к уразумению и мышлению трансцендентного. Философия всегда представляет собой умозрительную науку об этом двойном употреблении разума: как начала трансцендентальной умопостигаемости объектов и как интеллигибельного принципа трансцендентной реальности. Или, если угодно, разум есть принцип теоретического — но только трансцендентального — знания объектов и принцип практического, основанного на веровании, но мыслительно достоверного знания трансцендентного. Трансцендентальная истина и истина трансцендентная, ставшие возможными благодаря самой структуре разума: вот существо философии, с точки зрения Канта. Философия есть умозрительная наука о принципах разума как основания умопостигаемости вещей для меня. Только таким путем мы выйдем, по убеждению Канта, на верную дорогу, на которой любая метафизика будущего сможет явить себя как наука.

Лекция III

Огюст Конт

Теперь мы обратимся к тому, как представлял себе философское знание Огюст Конт. Конт родился в 1798 и умер в 1857 г. За свою относительно недолгую жизнь он стал свидетелем великих событий, и эти события почти однозначно определили его мышление.

Во-первых, речь идет о событиях политических. Конт стал свидетелем Французской революции и начала тех преобразований, которые она повлекла за собой во всем мире.

Во-вторых, речь идет о социальных обстоятельствах. Прежде всего, Конт подвергся влиянию крупных теоретиков экономической мысли, физиократов: Тюрго, Кондорсе и т.д. Будучи секретарем Сен-Симона, он стоял у истоков французского социализма. Конт всегда был очень чуток к социальному измерению мысли. Но этот интерес к социальному, как мы тотчас увидим, получил свое теоретическое выражение лишь в одной идее, сформулированной у Гегеля.

В-третьих, Конт стал свидетелем великих событий в интеллектуальной области. С одной стороны, это банкротство немецкого идеализма. Под влиянием Канта — как его ни интерпретировать в этой связи — философия пошла по пути метафизического идеализма, достигшего кульминации в абсолютном идеализме Гегеля. Если бы речь шла лишь о чистой философии, это, вероятно, не имело бы таких глубоких последствий, какие имело. Дело, однако, в том, что идеализм — не просто философия, но также интеллектуальная позиция: позиция радикально умозрительная. Тем самым умозрение превратилось в органон познания всех вещей, как философских, так и тех, которые мы сегодня называем научными: достаточно перечис-

тать Шеллинга или Гегеля, чтобы понять, чем для них и для остальных были физика, химия и т.д. Так вот, банкротство умозрения было одним из великих событий, которое Конт, если можно так выразиться, прочувствовал как событие глубоко личное.

Это не значит, что у Гегеля не было ничего непреходящего. Независимо от умозрительного происхождения и характера гегелевской философии истории, Гегель гениально высветил идею объективного духа, в его отличии не только от абсолютного духа, но также — и прежде всего — в его отличии от субъективного, или индивидуального, духа. Будучи совлечена всех своих метафизических и спекулятивных облачений, эта идея будет использована Контом для оформления довольно-таки разрозненных и аморфных идей французских теоретиков экономической и социальной мысли. Именно благодаря этому у Конта возникнет понятие и сам термин «социология».

Наряду с этим во Франции существовали также эмпиристы и идеологи, к которым Конт относился пренебрежительно. Эмпиристы ограничивались анализом — подчас довольно грубым — психических данных; идеологи пытались воскресить метафизику. Решительность, с какой выступает против них наш философ, не знает границ.

В то же время Конт был современником небывалого и грандиозного подъема естествознания. Оно уже не ограничивалось механикой Ньютона. Химия, во времена Канта только зарождавшаяся, теперь сформировалась в науку, которая полным ходом шла к открытию атомарной структуры тел. Новый научный метод, начало которому было положено Галилеем, и открытие математических законов природы обрели законченное выражение в «Аналитической теории тепла» Фурье. Этот труд вызвал восторг и восхищение Конта, который увидел в нем точное воплощение своего представления о всяком настоящем знании. Восхищение Конта было более чем оправданным. Фурье не только предложил теорию тепла, но и создал для этого одно из самых мощных средств проникновения в тайны природы. «Анализ Фурье» — один из столпов сегодняшней науки об атоме и одна из важнейших тем современной чистой математики.

Таков тот контекст — с одной стороны, столь пестрый, а с другой стороны, столь многообещающий, — в котором встает перед Контом проблема философии. Мы рассмотрим эту тему в три последовательных этапа:

1. Чем является для Конта философия как проблема.
2. Каково его понимание конституции философского знания; другими словами, какова его идея позитивной философии.
3. Что такое философия как мудрость человеческого духа.

I. Философия как проблема

Подобно Канту, Конт начинает с напоминания о том, что Аристотелю необходимо было помыслить философию как строгую науку, как настоящую эпистему. И подобно Канту, Конт задает решающий вопрос: удалось ли это Аристотелю? Ответ Конта на этот вопрос определяется всматриванием во внутреннее состояние наук, то есть внутренним анализом познания как такового. Путь, выбранный Контом для разрешения этой проблемы, существенно иной. В первую очередь его интересует не состояние каждой из наук и философии как науки, а нечто совершенно другое: наука и философия как один из аспектов общего состояния человеческого духа. Согласно Конту, то, что в самом корне, *a radice*, образует проблему философии, есть не более или менее абстрактная и умозрительная операция, а операция рассудка постольку, поскольку он сущностно ориентирован на коллективность, на общество. Философия всегда представляет собой лишь момент в эволюции человеческого духа. Конт прежде всего — социолог, и к проблеме философии он подходит с социологической точки зрения. Таким образом, философия как модус знания, в отличие от того, что думал о ней Кант, — не внутренняя операция индивидуального рассудка, потому что индивид, по мнению Конта и вопреки мнению Руссо, абстрактен. Единственная конкретная реальность — это общество, хотя с морфологический точки зрения слово «общество» и представляет собой абстрактное существительное.

В каждый момент своей жизни, говорит Конт, люди живут в социальном единстве, где они обретают окончательную конкретность. Это единство определяет в каждом из них, и, в свою очередь, каждый из них — или, по крайней мере, некоторые из них — определяют в обществе, в котором они живут, всю совокупность понятий, точек зрения на вещи, совокупность общих представлений о вещах и о самих людях; коротко говоря, совокупность характерных для этого социума общих идей, в которых все люди сходятся между собой. Во-

первых, эта совокупность идей спонтанно возникает в данном обществе: она представляет собой, по словам Конта, *le bon sens*, здравый смысл, присущий всем членам данного общества. Во-вторых, совокупность этих идей, взятых в их предельной всеобщности внутри определенного социального состояния, представляет собой то, что Конт называет *la sagesse universelle*, универсальной мудростью. Что он имеет в виду?

Люди — сохраним это множественное число — окружены вещами всякого рода: дружественными и враждебными, привычными и необычными. Это столкновение с вещами производит в них *l'étonnement*, θαυμάζειν (Конт вновь цитирует Аристотеля), то есть удивление. Но человек не может ограничиться изумлением и удивлением перед лицом вещей. Ограничиться этим ему препятствует жизненная потребность, а она есть нечто большее, чем интеллектуальная операция. Чтобы выжить, человек должен некоторым образом упорядочивать впечатления, производимые на него окружающими вещами. Он должен это делать для того, чтобы знать, как вести себя среди вещей. Другими словами, жизнь вынуждает его к такому упорядочиванию, чтобы он мог *предвидеть* то, что может произойти. *Предвидение*: вот основание того упорядочивания впечатлений, которое мы называем знанием. Знание — это прежде всего предвидение. Оно обусловлено не просто интеллектуальным любопытством, но формально имеет утилитарное назначение. Дело в том, что только благодаря предвидению возможно воздействовать на вещи и по мере возможности изменять их ход сообразно потребностям жизни. *Знать означает предвидеть, но предвидеть для того, чтобы предуготовлять*. Именно так спонтанно возникает система идей, которая делает возможным социальное общежитие, то есть определенное социальное состояние.

Среди этих общих идей имеются идеи предельно общие, изначальные идеи, которые в совокупности образуют универсальную мудрость и, будучи изначальными, служат основанием всех прочих идей. Стало быть, идеи изначально составляют фундамент единообразной структуры общества, взятого в определенном состоянии. Когда эти изначальные идеи универсальной мудрости становятся темой интеллектуального исследования, возникает *философия* как таковая, в широком смысле. Таким образом, философия есть не что иное, как

методическое продолжение универсальной мудрости. Та и другая имеют одно и то же *происхождение*: удивление и даже неуютность перед лицом вещей, которые во всем своем многообразии и антагонизме вращаются вокруг человека (причем в число этих «вещей» входят также сами люди и события человеческой жизни). Та и другая имеют также одну и ту же *заботу*: навести порядок среди этих впечатлений, чтобы знать, чего держаться, и предвидеть возможные случайности. Наконец, та и другая имеют одну и ту же *интенцию*: властвовать над вещами, чтобы изменять их ход и таким образом определять — как мы увидим ниже — рациональную практическую деятельность. Различие между философией и универсальной мудростью, которая спонтанно рождается в человеке, живущем в обществе, есть исключительно различие в степени. Во-первых, философия более, чем мудрость, стремится ко всеобщности. Во-вторых, философия имеет систематический характер, которого, что вполне естественно, обычно лишено содержание идей универсальной мудрости, спонтанно возникающей в народе. Но по сути дела философия представляет собой то же самое, что и универсальная мудрость. Стало быть, для Конта философия в целом есть то рациональное знание о вещах и людях, которым, в конечном счете, определяется *режим* жизни человеческого духа, взятого с социальной точки зрения.

Но поскольку это знание есть наука, оказывается, что философия — не просто сочетание изначальных идей. Разумеется, философия — это наука, но наука, которая ни первично, ни формально не сводится к умозрению разума, предоставленного самому себе. В одной фразе социально-политического характера — не будем забывать об этой характерной особенности его духа — Конт говорит нам, что философия есть одна из тех «великих интеллектуальных комбинаций», которые помещают нас в определенный «режим». Например, средневековую философию он называет «режимом сущностей». Общество практиковало эту комбинацию неоднократно и в разных формах; но остается еще одна комбинация, еще одно «великое научное начинание, которое предстоит осуществить»: философия как позитивная наука. Посмотрим, что понимает Конт под такой наукой. В любом случае философия, как модус знания, 1) есть некоторое состояние человеческого духа, взятого с социальной точки зрения; 2) есть состояние, которое характеризуется предпочтением изначаль-

ных идей перед идеями каждого конкретного социального состояния духа. Поэтому философия — не очередной момент среди любых других моментов социального состояния, а момент, служащий основанием всех остальных. Любое социальное состояние опирается на некий «интеллектуальный режим». И эта опора, этот «режим» есть философия. Что такое этот «режим», что такое философия как фундамент любого социального состояния? Вот в чем вопрос.

Поскольку речь идет об интеллектуальном режиме некоего состояния, мы можем, вслед за самим Контом, употреблять при рассмотрении нашей проблемы термины «режим» и «состояние» как синонимы: ведь режим есть то, чем дух конституируется в некотором определенном «состоянии». Во-первых, любое состояние характеризуется взаимным внутренним единством идей, в которых согласны между собой живущие в обществе люди. Разумеется, могут быть и есть многочисленные индивидуальные расхождения, но они всегда изолированы; состояние есть унитарный образ мыслей, свойственный обществу как таковому. Во-вторых, это единство организовано, представляет собой подлинный строй, «режим». Речь идет не просто о сочетании идей, а об «организации» идей в двух смыслах: поскольку они организованы по отношению друг к другу, в самом своем «содержании»; но прежде всего поскольку они составляют «образы мыслей», свойственные соответствующему состоянию. Идеи данного режима выступают в роли высших инстанций, на которые безоговорочно ссылаются все, кто сталкивается с проблемами вещей и людей. В-третьих, это единство режима принимает характер более или менее рационального знания. Наконец, в-четвертых, понятое таким образом единство образует фундаментальное основание, базу, на которую опирается целый ряд модусов сосуществования, «социальных состояний» в расхожем смысле слова. Структурированное таким образом единство человеческого духа Конт и называет «состоянием». На эту концепцию, несомненно, оказала влияние гегелевская идея объективного духа. В самом деле, социальное «состояние» Конта не смешивается с состоянием духа индивидов, но, в определенной независимости от них, обладает собственной структурой: все люди, включая несогласных вкупе с их несогласием, вписываются в данное социальное состояние, которое именно поэтому обладает собственной объективностью.

Но далее Конт исследует этот характер «состояния», свойственный объективному духу. Он называет его состоянием по двум причинам. Во-первых, потому, что он есть нечто, в чем можно «находиться», «стоять». Это сущностно важная вещь: ведь стабильность есть первое условие социальной структуры. Во-вторых, потому, что это именно «состояние», то есть нечто такое, что движется от предыдущих состояний к последующим. И это очень важный момент для Конта. Каждое состояние, каждый интеллектуальный режим представляет собой не просто структуру социального духа, но состояние, в которое мы приходим: состояние, которое в конечном счете делает возможными другие состояния в будущем. Так вот, состояние, взятое в аспекте «стабильности», Конт называет «порядком»: порядком в идеях, в обычаях, в институциях, и т.д.; а тот аспект, сообразно которому всякое состояние имеет истоком другие состояния и приводит — по крайней мере, в принципе — к другим состояниям, Конт называет «прогрессом». Именно внутреннее единство порядка и прогресса в конечном счете образует, по мнению Конта, истинную структуру всякого «состояния»: это прогрессирующий порядок, или упорядоченный прогресс. Конт никогда не устает повторять: любое знание, любой социальный или политический институт, любая мораль, и т.д., по своей сути есть *порядок и прогресс*.

Итак, философия есть интеллектуальный режим всякого состояния. Разумеется, она, как уже было сказано, не отождествляется с этим режимом до конца, в смысле универсальной «мудрости»; но она представляет собой рефлекссию о нем и поэтому принадлежит к самому этому режиму. Поэтому философия есть фундаментальный момент всякого состояния. И наоборот, философия — это всего лишь выражение интеллектуального режима некоего состояния.

При таких допущениях одной из центральных идей Конта, противопоставивших его Аристотелю и Канту, стала, несомненно, та идея, что философия «вообще», в единственном числе, никогда не существовала и не может существовать. Есть *разные типы философии*. Именно потому, что философия — это состояние, которое возникает из предыдущих состояний и ведет к последующим, она несет различия в своей собственной сущности. Эта идея получает у Конта фундаментальное значение. До него вычленялись разные модусы знания, отличные от философии: мифология и т.д. Но их всегда рассматри-

вали именно как нечто отличное от философии «вообще»; Конт же некоторым образом вводит их в саму философию. Во всяком случае, он делает философию множественной в том смысле, что допускает разные типы философии, причем не только со стороны содержания, но и со стороны философствования как такового: если угодно, для Конта существуют разные режимы философии. Все они суть философии; но что такое философия, в каждом случае будет иным.

Типы философии вычлениются отнюдь не путем абстрактного определения: история — не музей форм философии. Конт говорит нам, что всякая философия с «догматической» точки зрения представляет собой систематически организованную систему идей, определенный порядок. Но с «исторической» точки зрения каждый из этих порядков вписывается в другие состояния: речь идет о прогрессе. Всякая философия опирается на предыдущие философии, предполагает их, чтобы иметь возможность стать тем, что она есть. Более того, всякая философия в принципе открывает поле иной философии. Прогрессирующий порядок, или упорядоченный прогресс, есть то единственное, чем выражается единство философии. Эту структуру, сообразно которой всякое состояние происходит из других состояний и ведет к другим состояниям, Конт называет «законом». Единство философии есть «фундаментальный закон» человеческого духа: закон порядка и прогресса. Закон выражает не просто последовательность состояний, которые некоторым образом даны, но могли бы быть даны и иначе; закон выражает внутреннюю и формальную структуру социального состояния как такового. Это не закон последовательности, а «структурный закон».

Забегая вперед, можно сказать, что среди этих состояний знания имеется, очевидно, одно — а именно, позитивное состояние, — которое Конту представляется окончательным. Но это не противоречит сказанному ранее: с точки зрения Конта, такое состояние означает, что человеческий дух «состоит» лишь в том, что он есть по своей природе. В этом смысле такое состояние будет окончательным, окажется окончательным позитивным «порядком». Но и оно подчиняется тому же условию «прогресса» любых состояний; только теперь речь идет о прогрессе, совершаемом внутри этого «порядка», где имеется будущее, распахнутое для духа. Поскольку это состояние происходит из предыдущих состояний, оно их предполагает своей историчес-

кой структурой; а поскольку речь идет о состоянии, которое коренится лишь в том, что есть дух по своей природе, оно будет окончательным, и все предыдущие состояния будут объясняться исходя из него. Но поскольку это состояние подчинено внутреннему прогрессу, оно обеспечивает для будущего прогресс внутри самого его осуществления. Конт настолько убежден в этом единстве прогресса и окончательности данного состояния, что пишет (в выразительной формулировке, уже предвосхищенной у Гегеля): «Эта система идей, предлагающая удовлетворительное объяснение прошлому, несомненно, будет отдавать предпочтение будущему».

Теперь вопрос в том, чтобы Конт сказал нам, каковы эти состояния и каким образом внутренним основанием одного из них оказывается другое. Только тогда фундаментальный закон порядка и прогресса, о котором у нас шла речь, обретет конкретное содержание. И наоборот, объяснение социальных состояний человеческого духа выявит саму структуру фундаментального закона — закона порядка и прогресса. Таких состояний три; поэтому и фундаментальный закон носит конкретное имя «закона трех состояний», каждое из которых характеризуется собственным объектом, методом и объяснением. Каковы же эти состояния?

1. *Теологическое состояние*. — Его объект — в том, чтобы достигнуть изначальной природы вещей, связав ее с действием причин: с точки зрения человека — первых причин, с точки зрения предназначения вещей — причин последних. Такое знание вещей через их первые и последние причины есть абсолютное знание. Достижимое через них объяснение могло варьироваться и действительно варьировалось в рамках этого состояния познания. Но речь всегда идет о последних причинах и абсолютном знании: все происходящее обязано своим существованием прямому и постоянному вмешательству этих причин — сверхъестественных причин — в ход вещей. Таков «режим богов». Преимущественным методом получения такого знания служило воображение. Воображение начало с того, что заселило мир целым рядом бесчисленных одушевленных деятелей: такова была эпоха фетишизма. Значительным прогрессом стало проецирование этих деятелей вовне мира и рассмотрение их как реальностей, заключающих в себе свое собственное основание: такова эпоха политеизма. Наконец, великим свершением теологического состояния стало сведение

всех этих богов к одному-единственному: такова эпоха монотеизма. Так преобладавшее над разумом воображение привело, в ходе постепенного развития (каждый этап которого опирается на предыдущий), от фетишизма к политеизму, а от него — к монотеизму.

2. *Метафизическое состояние.* — На этом, втором, этапе сверхъестественные деятели заменяются абстрактными сущностями, истинными тайными силами, или способностями вещей. Таков «режим сущностей». Именно эти сущности, согласно Конту, который не слишком грешит здесь против истории, высмеял Мольер, говоря об усыпительной силе опиума и т.д. Это состояние в сравнении с предыдущим означает прогресс: теперь речь идет не о том, чтобы выходить из вещей ради достижения потусторонних миру деятелей и причин, а о том, чтобы держаться самих вещей. В вещах и производимых ими операциях усматривают результат действия абстрактных свойств, сущностей или сил, внутренне присущих самим вещам. Вероятно, Конт называет это состояние «метафизическим» по двум причинам. Первая состоит в том, что эти сущности, или силы, мыслятся в некоторых отношениях и у некоторых философов эпохи упадка схоластики как своего рода экспликации вещей. Вторая — в том, что со времен Локка и до Канта метафизика, как мы видели, постепенно все больше сосредоточивалась на рассмотрении сверхчувственного. Подобно тому как теологическое состояние эволюционировало от фетишизма к монотеизму, так и метафизическое состояние прогрессировало в сторону объединения всех этих сущностей и сил в одной-единственной, которая называется Природой. Обращение к Природе, а значит, к природе каждой вещи, мыслилось как подлинное объяснение мира. В одной выразительной фразе Конт говорит о том, что Природа — это «премьер-министр божества». Тип объяснения, к которому тяготеет это состояние, — примерно тот же, что и в теологическом состоянии: абсолютное знание, достигнутое скорее посредством воображения, чем рациональным методом. Но метафизическое объяснение превосходит то, которое предлагалось теологической стадией, потому что отказывается от ссылок на трансцендентные причины и удерживается в границах природы, то есть в границах самих вещей.

3. *Позитивное состояние.* — Характеризуется тем, что не выходит за границы самих вещей, но придерживается при этом наблюдения

над фактами и рассуждения о них. Речь идет не о том, *почему* вещи происходят, а о том, *как* они происходят; другими словами, цель этого состояния — обнаружение не причин, а законов, неизменных отношений подобия и последовательности среди фактов. Поэтому в позитивном состоянии вещам не дается никакого объяснения: позитивное знание ничего не объясняет, преднамеренно отворачивается от внутренней природы вещей. Оно стремится не объяснять, а констатировать факты и открывать в них те закономерности, которые мы называем законами. Потому его метод — не воображение, а чистое рассуждение. Таков «режим фактов».

Итак, человеческий дух прошел через эти три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. Эти три стадии суть три аспекта, или фазы, единого фундаментального закона, обретающего в них свое конкретное содержание. Поэтому О. Конт не может ограничиться описанием этих трех состояний: он должен показать, во-первых, что они представляют собой три фазы единого процесса, то есть показать истинность этого закона; во-вторых, он должен показать, что эти три фазы необходимы, — другими словами, что речь идет о едином структурном законе человеческого духа, регулирующем универсальную мудрость, а значит, и саму философию. Это закон философии как таковой: то, что мы имеем на разных стадиях, — это теологическая философия, метафизическая философия и позитивная философия. Все они суть философия. И наоборот, философия существует лишь в этой структурной троичности: вещи рассматриваются, во-первых, как следствия первой причины — Бога; во-вторых, — как следствия Природы, внутренне присущей вещам; в-третьих, — как чистые факты или наблюдаемые явления одного общего факта.

Итак, прежде всего — об истинности закона трех состояний. Она в первую очередь подтверждается самой историей наук. Все мы можем с легкостью констатировать, что, например, астрология предшествовала астрономии, алхимия предшествовала химии, гадания послужили источником для физики, и т.д. Кроме того, этот закон подтверждается тем, как разворачивается познание в каждом из индивидов. Люди, говорит Конт, являются теологами в детстве и метафизиками в юности; только в зрелом возрасте они становятся позитивистами. Так в индивиде совершается переход от «теологии, постепенно исчезающей разрушительными упрощениями», к метафизике, представ-

ляющей собой «своего рода хроническую болезнь, которая по природе свойственна нашему умственному развитию, индивидуальному или коллективному, в период между детством и мужественностью» (*Disc. sur l'esp. pos.* 15).

Но это — не только истинный закон; это еще и необходимый, структурный закон человеческого духа. В этом и состоит фундаментальный вопрос. В любую эпоху и в любой социальной ситуации человек испытывает настоятельную потребность в теории, пусть даже самой рудиментарной, которая координировала бы факты. И в самом деле, всякое реальное познание имеет своим основанием наблюдаемые факты. Но, с другой стороны, чтобы иметь возможность наблюдать факты, всегда нужна теория. Именно этот «круг» запускает эволюцию человеческого духа: ведь наряду с потребностью в теории, координирующей факты, имеется «очевидная неспособность человеческого духа образовать в себе идеи относительно наблюдений». Под идеями здесь понимается не что иное, как адекватные теории. «Комбинация» этих двух факторов оказывается решающей для нашей проблемы. Потому что человек не может ждать: жизнь торопит его, и тем самым он оказывается побуждаем внутренней потребностью к созданию теорий, которые позволили бы ему тем или иным образом координировать факты. Именно этим обусловлен прогресс от одних состояний к другим. С точки зрения Конта, 1) фундаментальный закон определяется жизненной потребностью; именно она, а не потребность в умозрении, составляет базовую предпосылку эволюции духа; 2) то, чем приводится в движение эта базовая предпосылка, эта потребность, есть срочная нужда; 3) форма этого движения определяется ситуацией, в которой обнаруживает себя срочная нужда: это «круг» наблюдаемых фактов и теорий их наблюдения. Такова структура человеческого духа. Не познавательная, а прежде всего жизненная социальная структура: потребность, срочная нужда и круг — познавать для того, чтобы иметь возможность вести некий конкретный образ жизни, то есть жить в обществе. Именно этим объясняется внутренняя необходимость конкретной формы, в которой мог бы осуществиться фундаментальный закон.

В начальном состоянии, насколько нам известно (Конт прямо делает исключение в отношении первобытных людей), человеческий дух должен был упорядочить свою социальную жизнь и установить для

этого интеллектуальный режим на основе скудного знания фактов. В такой ситуации нормально, что человеческий дух разрывает круг, обращаясь к воображению. Стало быть, изначально круг разрывается воображением. Человек воображает несколько сверхъестественных причин, объясняющих ход событий в мире, которые он постепенно сводит к одной: выдумывает богов. Разумеется, это — прыжок в пустоту; но если бы человек не имел преувеличенного воображением представления о собственных силах, он не смог бы полностью развиться. И это вопрос не чисто теоретического знания: речь идет о состоянии, которое затрагивает человеческий дух в целом, то есть о его целостной социальной жизни и ее интеллектуальном режиме. Преувеличенное представление о господствующем положении человека в мире повлекло за собой установление «теологической» формы социальной организации и управления. Так возникла социальная «каста», держащая в своих руках теологическое воображение: жреческая каста; плюс монархический режим правления. Необходимость разорвать «круг» посредством воображения привела к теологическому состоянию человеческого духа.

Но человек, говорит Конт, не может пребывать в нем постоянно. Чтобы выйти из этого состояния, человек идет дальше, к самим вещам. И тогда он уничтожает богов, чтобы поместить божественные потенции в самую сердцевину вещей. Так возникают вещи, наделенные «силами», или метафизическими «сущностями», которые в конечном счете берут начало в Природе и действуют сообразно природе. Для Конта эта критика теологии и есть метафизика. Таким образом, метафизика родилась из теологии, но под влиянием предельно конкретной жизненной потребности: потребности в уничтожении богов. Невзирая на бедность воображения, свойственную ее содержанию, метафизика была призвана сыграть выдающуюся роль в структуре человеческого духа: преодолеть теологическое состояние, освободить человека от богов. Но так как дух не может быть полностью погружен в состояние разрушения, метафизическая критика была преимущественно положительной: она открыла возможность и необходимость третьего, позитивного, состояния. Итак, по словам Конта, незнание критической функции метафизики еще и в его собственную эпоху приводило к позиции «согласия» между теологией и новой позитивной наукой: к той позиции, которую заняли

естествоиспытатели эпохи Возрождения. С точки зрения Конта, эта позиция — чистая иллюзия, ибо метафизика окончательно разрушила теологию, а позитивный дух окончательно разрушил метафизику.

Таким образом, метафизическое состояние неизбежно ведет к новому состоянию — состоянию позитивному. Если мыслить в духе Гегеля, можно было бы подумать, что оно представляет собой «синтез» теологии и метафизики; но нет ничего более далекого от истины. Метафизическая критика была чисто деструктивной; ее результат состоял в том, что человеческий дух оказался наедине с естественными силами своего разума. Переход к позитивному состоянию означает кризис воображения, должного уступить место разуму — естественному разуму, которым по природе обладает человек. Этот кризис воображения был вызван влиянием практического разума на разум теоретический, или, вернее, на связанный с воображением разум теологии и метафизики. Декарт и Бэкон самым решительным образом подтолкнули дух в этом направлении и привели его в «нормальный режим человеческого разума». Тем самым человеческий дух оказался вынужден с самого начала, *ab initio*, перестроить движение своей жизни в таком направлении, которое было невозможно в первоначальном состоянии, а теперь стало возможным именно благодаря метафизической критике. В этом новом состоянии, вышедшем из предыдущего, дух отнюдь не пребывает абсолютно пустым. Он обладает некоторыми первопринципами, этими спонтанными проявлениями универсальной мудрости; они сводятся к нескольким максимам, которые принадлежат «à l'ancien régime mental» («к старому умственному режиму»), и возвращаться к обсуждению которых нет нужды. Будучи таким образом предоставлен своим естественным возможностям и столкнувшись с вещами, но не как заключающими в себе метафизические сущности, а самими по себе, как они фактически нам даны, дух усматривает в вещах чисто позитивные реальности. Как уже было сказано, именно Декарт и Бэкон задали движение в этом направлении. Но только у Конта, как утверждает он сам, это новый дух достиг своей полноты и рациональности. Полноты, потому что лишь при условии, что мы подходим к социальной реальности человека как к чистому факту, мы достигаем позитивного взгляда на все реальное, достигаем полноты позитивизма. Рациональности, потому что только тогда мы приходим к рациональной систематизации

всецелого позитивного знания. В этом состоянии, которое мы тотчас должны будем определить более строго, человеческий дух: 1) придерживается самих вещей, какими они фактически нам даны, ничего не надстраивая над ними в воображении и не проникая внутрь них; 2) придерживается их фактического способа функционирования, то есть раскрывает законы вещей, не выдумывая никаких причин; 3) обнаруживает возможность господствовать над всеми событиями — как природными, так и человеческими, в их моральном и политическом измерении. Таково совершенное знание ради предвидения и предвидение ради предуготовления.

Итак, закон трех состояний не только истинен, но и необходим в силу самой структуры социального духа человека. Отсюда следует строгая оппозиция между Аристотелем и Контом в отношении ценности философии. Для Аристотеля философия — самое бесполезное из всех знаний: все науки, говорит он, более необходимы, чем она, хотя лучше и благороднее нет ни одной. Для Конта, напротив, философия есть самое необходимое знание для жизни духа. Невозможно жить вне интеллектуального режима, а идея этого режима есть именно философия. Будучи рожденной из социальной потребности духа, развернутой в разнообразных формах сообразно разным способам удовлетворения этой потребности, она в конце концов привела к самому необходимому для человеческого общежития: к позитивному интеллектуальному режиму, а значит, к философскому модусу знания, отмеченному позитивностью. Что же представляет собой эта позитивная философия? Это — второй пункт, который мы должны прояснить.

II. Философия как модус позитивного знания

В предисловии к «Курсу позитивной философии» Конт говорит о том, что имя *философия* «в том общем значении, которым наделяли его древние, и особенно Аристотель, означает всеобщую систему человеческих понятий». С учетом всего сказанного ранее мы уже понимаем, что имеет в виду Конт. Но философия, добавляет он, должна быть «позитивной». Это прилагательное означает «ту особую манеру философствования, которая заключается в рассмотрении теорий, к какому бы порядку они ни принадлежали, как имеющих своим объ-

ектом координацию наблюдаемых фактов» (I. с. р. VII–VIII). Поскольку это свойственно любому знанию, вошедшему в позитивную фазу (потому что позитивность, подобно другим двум состояниям, есть общее состояние человеческого духа в его конкретном социальном измерении), возникает, естественно, необходимость в том, чтобы Конт более строго определил, во-первых, что такое позитивное знание, и, во-вторых, что представляет собой, в рамках этого знания, позитивная философия.

I. Во-первых, что понимает Конт под позитивным знанием? Позитивное знание, говорит Конт, — это просто такое знание, которое отвечает одному *фундаментальному принципу*: реальный умопостигаемый смысл присущ только тому, что представляет собой возведение некоторого факта или в конечном счете сводится к возведению факта. Дело в том, что слово «позитивный», согласно Конту, имеет по меньшей мере шесть значений, которые нужно описать, чтобы дать точную характеристику этому фундаментальному принципу.

1. Под позитивным понимается *реальное* как противостоящее химерическому. В обиходной речи мы называем положительным человека, который твердо держится реальности, в отличие, например, от того, кто, как принято говорить, витает в облаках, среди химер.

2. Позитивным называется нечто *полезное*, в отличие от бесполезного. Бесполезное, пусть даже оно реально, как правило, не называют позитивным.

3. Нечто позитивно, когда оно *надежно*, а не страдает неопределенностью. Мы называем положительным человека, который держится только достоверных фактов, в отличие от того, кто живет одними допущениями или в лучшем случае вещами, которые, «возможно», таковы, какими кажутся, но нельзя сказать наверняка, что они в самом деле таковы.

4. Некоторое знание называется позитивным, когда оно действительно есть *точное*, ясное и отчетливое знание, в отличие от знания смутного.

6. Позитивным является то, что можно *констатировать*, в отличие от того, что констатации не подлежит. Эта оппозиция имеет здесь уже известный нам точный смысл: неконстатируемое — это абсолютное. Перед лицом абсолютного позитивное, будучи констатируемым, оказывается относительным. Мы тотчас увидим, что представляет собой эта относительность.

Естественно, эти шесть смыслов концентрируются в последнем, а этот последний налагает свой отпечаток на пять предыдущих: нечто является позитивным с точки зрения пяти предыдущих свойств лишь в той мере, в какой является констатируемым. В таком случае, что понимает Конт под констатируемым? Только ответив на этот вопрос, можно будет строго определить позитивность.

Конт не занимался этим вопросом специально. Тем не менее, он постоянно использовал слово «позитивный» в смысле констатируемого, вкупе с уточняющими прилагательными. Поэтому не будет лишним в качестве *excursus*, отступления, задаться вопросом о том, что же такое нечто позитивное в смысле констатируемого.

a) Прежде всего, позитивность конституируется свойствами вещей, присущими им постольку, поскольку они в той или другой форме нам явлены. «Быть явленным» означает φαίνεσθαι; поэтому явленное называется *феноменом* в самом нейтральном смысле слова: например, когда мы говорим, что дождь, атмосферные явления, солнечные затмения и т.д. суть феномены (явления) природы. Они суть феномены просто потому, что в них нечто явлено.

b) Эти феномены суть нечто такое, с чем человек встречается. И это сущностно важно. Могут существовать явления природы, с которыми человек не встречается: во времена Конта, по его собственным словам, таковыми были другая сторона Луны или внутреннее строение небесных тел. Речь же должна идти о феноменах, с которыми можно встретиться. И как встреченные в своем качестве феноменов, вещи суть именно это: нечто данное в наличии, нечто положенное, *positum*, перед человеком.

c) Положенные в качестве феноменов, вещи должны быть доступны для встречи с ними совершенно определенным способом: исключительно в качестве *наблюдаемых*. Речь идет не о том, чтобы искать за феноменами то, что в них явлено, а о том, чтобы взять положенный перед нами феномен сам по себе, как таковой. Нечто является позитивным ровно в той мере, в какой является наблюдаемым.

d) Тем не менее, и этого еще недостаточно. Нужно, чтобы наблюдаемое было к тому же *верифицируемым* для любого человека. Разумеется, есть вещи, которые наблюдались лишь одним человеком и не могут повториться. Но если они, к примеру, засвидетельствованы надлежащим образом, они представляют собой нечто позитивное,

потому что, хотя их и видел лишь один человек, они по своей природе верифицируемы для любого, кто находился бы в том же месте. И наоборот: если бы вещь, даже будучи *наблюдаемым positum*, не была по своей природе наблюдаемой для любого, кто встретился бы с нею, то эта вещь хотя и была бы, несомненно, реальной и в этом смысле истинной, *verum*, но не была бы верифицируемой. И в этом смысле нельзя было бы говорить о позитивном факте. *Verum*, истинное, должно быть *верифицируемым*.

Единство этих четырех моментов, а именно, быть феноменом, быть чем-то положенным, *positum*, быть наблюдаемым и быть верифицируемым, и есть то, что мы суммарно называем *фактом*. Стало быть, факт нельзя безоговорочно отождествить с реальностью.

е) Если эти факты призваны служить позитивному познанию, они, естественно, должны наблюдаться и верифицироваться с предельной строгостью и точностью. Только тогда они приобретают решающее качество: *объективность*. Факт есть объективный факт. А поскольку средством достижения объективности служит научный метод, оказывается, что факты суть *научные факты*. Научный факт, как мы уже отмечали, не имеет ничего общего с Природой с большой буквы, то есть с природой в метафизическом понимании. Потому что речь идет не о фактах как о проявлениях чего-то скрытого за ними, а о фактах как о чем-то явленном в себе самом, как таковом, и объективно констатируемом.

Отсюда нетрудно показать, что факты не предъявляются нам хаотично, а в значительной мере соотнобразуются с неким повторяющимся, достаточно устойчивым порядком. В этом порядке нам явлено, «как» предъявляются факты. И это «как» феноменального порядка и есть то, что мы называем *законом*. Законы — это феномены неизменности в предъявлении; они сообщают нам не о причинах, а о способах, какими случаются факты. Мы не можем, говорит Конт, проникнуть в глубинную тайну их рождения. Закон сам по себе — тоже феномен. Подобно тому, как факты суть лишь частные случаи общего факта, а именно, того факта, что феномены положены объективно констатируемым образом, так и каждый закон есть лишь частный случай общего закона: феномена неизменности того порядка, сообразно которому предъявляются факты. Если вкладывать в слово «природа» не метафизический смысл, а смысл совокупности всех феноме-

нов, как природных, так и человеческих, то можно сказать, что этот фундаментальный закон есть закон неизменности законов природы. Идея факта и идея закона: вот две фундаментальные идеи позитивного знания. Это не метафизические категории, а нечто наблюдаемое и верифицируемое. Именно поэтому Конт называет позитивное знание относительным, в противоположность абсолютному знанию теологии и метафизики. Это такое знание, которое заключается не в том, чтобы познавать внутреннюю природу каждой вещи, а в том, чтобы познавать способ сопряжения, или отношения вещей между собой. Но здесь необходимо внести дальнейшие уточнения. Что понимает Конт под «относительным»?

Познание фактов относительно прежде всего потому, что внутренне связано с человеком, который встречается с фактами, и с его способом встречаться с ними. С точки зрения Конта, сам человек не есть субстанция, наделенная различными способностями, каждая из которых функционирует сама по себе. Любая способность работает во внутренней взаимосвязи со всеми остальными; так что в каждом случае мы имеем не что иное, как уникальное ментальное состояние, по отношению к которому интеллектуальное, эмоциональное, волевое суть не более чем его моменты, или аспекты. Ментальные состояния, взятые сами по себе, как таковые, суть чистые феномены, а не акты способностей, присущих человеческой субстанции. Эта система конститутивных отношений в каждом состоянии и в его сопряжении с другими состояниями есть именно то, что она есть: система отношений. Конт имеет в виду не столько релятивизм в обычном смысле слова, сколько *реляционизм*, это конститутивное свойство ментальных состояний человека. Так вот, коль скоро человек — это система отношений, его способ встречаться с фактами подчиняется тому же условию. Прежде всего, это касается чувств. Например, было бы невозможно существование астрономии, если бы человеческий род был лишен чувства зрения: в этом случае астрономических объектов не было бы. И если бы имелись существа, наделенные большим количеством органов чувств, чем у человека, то мир содержал бы больше фактов. Но даже если отвлечься от этого обстоятельства, очевидно, что степень утонченности наших чувств обуславливает в нас схватывание феноменов, а значит, и характер фактов. Именно поэтому науке пришлось придумать средства, расширяющие сенсорные

возможности человека. Факты и знание фактов относительно, во-первых, в том смысле, что всякий факт является фактом в силу своей соотнесенности с чувствами. Речь идет не о релятивизме в том смысле, что восприятия чисто субъективны, а о реляционизме, согласно которому всякий факт является фактом только в соотнесенности с чувствами человека. Но, во-вторых, имеется также относительность, внутренне связанная с тем важнейшим фактом, что человек испытывает жизненную потребность в организации этих фактов и первичных перцептивных отношений через связывание их друг с другом. Такая организация опыта есть то, что мы называем разумом: разум — это всего лишь организация опыта ввиду порядка (отношения подобия) и прогресса (отношения филиации). Только в такой соотнесенности с разумом опыт приобретает характер науки. В конечном счете, научное знание конституируется своим отношением к опыту и к разуму. Речь идет не об умозрительном разуме, берущем начало в воображении, а о разуме «позитивном», чисто позитивном. Будучи таковым, научный разум есть лишь один из аспектов разума, сообразно которому устанавливается социальный режим, нацеленный на порядок и прогресс.

Но позитивное знание относительно не только потому, что соотносится с человеком, а еще и в силу самого характера познаваемого, фактов. Во-первых, всякий факт есть то, что он есть, только в связи с другими фактами. Природа — это система отношений, сеть, в которой факты — лишь узлы решетки отношений. Строго говоря, не существует «вещей», есть только «факты», которые наличествуют при наличии других фактов. А во-вторых, все эти отношения — не более чем фрагментарные аспекты всеобщего отношения неизменности порядка в природе.

Знание, которое приблизительно, в связи с условиями субъекта, познает то, чем являются вещи в соотнесенности друг с другом, и есть то, что Конт понимает под позитивным знанием. Тогда возникает вопрос: чем может быть и действительно является, в рамках этого позитивного знания, знание философское?

II. *Идея позитивной философии.* Конт характеризует философию с разных точек зрения, которые объединяются в идее рационального знания. Как позитивное рациональное знание, философия есть: 1) знание, присущее теоретическому, или созерцательному разуму,

которое, по словам Конта, имеет свой собственный предмет; 2) знание, которое имеет свои преимущества, или прерогативы; 3) знание, которому свойственно собственное видение мира; 4) знание, которое рационализирует действие, то есть знание, присущее практическому разуму. Рассмотрим последовательно эти четыре точки зрения.

1. Прежде всего, скажем о собственном объекте философии как позитивного теоретического знания. Конт начинает с того — и следовало бы обратить на это более пристальное внимание, вместо того, чтобы делать карикатуру из его мысли, — что отмежевывается от двух воззрений. Первое состоит в том, что позитивная философия — это не более чем совокупность научных фактов и наук; именно его Конт называет философским эмпиризмом. Другое воззрение — мистицизм, увлекающий человеческий дух на пути более или менее романтической деятельности. Для Конта философия не есть ни то, ни другое. Для него речь идет, во-первых, о том, что позитивная философия есть всеобщее индуктивное знание того же типа, что и только что описанное нами любое позитивное знание, с той особенностью, что она имеет дело с самым универсальным, что имеется в научно познаваемых отношениях. А во-вторых, речь идет о новом духе, новом подходе к объектам научного познания. Эти два пункта заслуживают пояснения.

Прежде всего, речь идет о всеобщей индукции. Конт прямо говорит о том, что он имеет в виду отнюдь не энциклопедию наук. Это и в самом деле абсурдно: такое предприятие потребовало бы интеллектуальной мощи, на которую не способен никто. Но это еще и ложно, так сказать, в принципе: энциклопедия наук никогда не будет позитивной философией. Позитивная философия отличается от науки тем, что включает в себя «непосредственное изучение только общностей, присущих различным наукам, помысленным как подчиненные единому методу и образующие часть единого универсального плана исследований» (*Cours, Avert.*, p. VIII). Та общность, которой занимается позитивная философия, свойственна универсальным принципам, или законам, которые могут быть выведены из сравнения различных наук. Но позитивный философ познаёт те же самые законы и другим способом: отличая в них сам дух от той манеры, сообразно которой конституируются те или иные науки. Такое различие может в силу естественной необходимости отсутствовать у того, кто

непосредственно работает в конкретной науке. Таким образом, позитивная философия схватывает дух каждой науки, и применяемая в ней индукция состоит в том, чтобы обратить этот дух в общий метод. В таком случае универсальные принципы наук оказываются не просто результатами сравнения наук между собой, но и целостным доктринальным корпусом. Такое восхождение от духа к методу и есть то, что Конт понимает под «общностью». Поэтому наряду с необходимостью разнообразных частных наук он отстаивает необходимость новой, особой науки: отстаивает особость всеобщности в изложенном выше смысле. Эта наука — философия. В такой перспективе науки предстают как частные случаи единого духа, из которого они вырастают, как из одного ствола.

Так философия, которая со времен Аристотеля была наукой о *сущем* как таковом, взятом в его всеобщности, отныне получает новое точное определение. У Канта сущее уступило место более узкому понятию *объекта*. У Конта мы отмечаем сужение объекта до *факта* и до научного факта. Отныне собственным предметом философии становится факт как таковой, а всеобщность понимается как *totum* [целостность] *фактов*: целостность, составляющая, как мы тотчас увидим, по-настоящему структурированный корпус. Это и есть позитивизм как философия.

Как мы уже отмечали, такая философия отнюдь не сводится к каталогу фактов и законов (к философскому эмпиризму), как не сводится и к некоему духу, призванному воспарить над вещами (к философскому мистицизму). Позитивная философия — мы уже говорили об этом — есть дух, но такой дух, который ограничивается лишь извлечением, если можно так выразиться, духа каждой науки. Он не выходит за пределы научных фактов, но путем рефлексии раскрывает дух каждой науки как манифестацию общего состояния духа — духа позитивного. В соответствии с этим духом мы рассматриваем все, что прежде называлось вещами, как просто подлежащие констатации факты-феномены; этот дух стремится к органичному объяснению мира как чистой позитивности. Чтобы понять философию Конта, нужно вновь и вновь подчеркивать этот «духовный» характер, присущий позитивной философии, и органичность этого позитивного мировоззрения. В силу этих двух моментов философия, в сравнении со всеми частными науками, обладает собственным предметом.

2. «Позитивно» помысленная философия имеет свои преимущества, благодаря которым она становится адекватным постижением самого духа.

Во-первых, это преимущества в том, что касается *упорядоченности духа*. В самом деле, обретаемое духом учение, основанное на твердом фундаменте фактов, составляет, как мы тотчас увидим, в подлинном смысле доктринальный корпус, совершенным образом организованный и упорядоченный. Позитивная философия — это единственный способ навести порядок в столь пестрой совокупности фактов, а также мыслей, в которых постигаются факты. Порядок не умозрительный или воображаемый, а реальный и действенный.

Во-вторых, это преимущества в том, что касается *прогресса духа*. Прежде всего, позитивная философия — это единственный способ раз и навсегда положить конец бесполезным спорам, в которых увязла предшествующая философия, — например, спорам о логике. Чтобы узнать, что представляет собой ментальный органон, посредством которого мы достигаем истины, нет более надежного пути, чем придерживаться фактов, то есть исследовать методы, с помощью которых наука пришла к своим истинам. Логика — это не то иное, как чистая методология позитивного познания. Научные методы и теории — это своего рода *логические факты* и должны рассматриваться в качестве таковых. Они представляют собой способ, каким дух фактически пришел к позитивным истинам; и они же суть «логические» факты, то есть способ, каким фактически существует истина в духе. Современная Конту философия, по его словам, стремилась к тому, чтобы сделать основанием логики психологические соображения, извлеченные из интроспекции. Но это невозможно. Интроспекция невозможна, говорит Конт; это все равно что думать, будто глаз способен наблюдать сам себя. Для наблюдения глаза потребовался бы другой глаз, и так до бесконечности. Стало быть, психология как наука об интроспекции невозможна. Как будет показано ниже, наука о человеческих феноменах может быть только объективной, и этой объективностью обладают только конкретные феномены, то есть феномены социальные. Логические факты принадлежат к этому порядку. Если рассматривать их именно так, сама логика оказывается подчиненной закону неуклонного прогресса. Позитивная логика дежит распахнутыми врата будущего, упорядоченно расширяющего и

модифицирующего тот ментальный *органон*, который служит орудием постижения истины. Но и помимо этих преимуществ логического прогресса позитивная философия по своей конституции прогрессивна; другими словами, прогресс всякой науки — это не только нечто действительно данное, но и конститутивный момент каждой науки как таковой, причем именно благодаря ее позитивности. Каждая наука — на собственных основаниях — представляет собой прогрессирующее приближение к фактам, изучаемым со все большей точностью.

Наконец — мы еще вернемся к этому, — позитивная философия призвана переделать систему индивидуального образования и стать единственным основанием социальной организации.

3. Все сказанное характеризует предмет и дух позитивной философии. Теперь Конту необходимо более строго определить хотя бы схематическую структуру мира, взятого с точки зрения позитивного познания.

Мир как совокупность фактов образован отношениями двух типов: подобием и филиацией; другими словами, он имеет двойственный характер — статичный и динамичный. И это двойственное отношение имеет определенную структуру; было бы абсурдным и обманчивым полагать, что любой факт связан с любым другим фактом. Взятые в этих двух аспектах, статичном и динамичном, факты структурируются сообразно естественным категориям, в силу которых мир в целом обладает единством в сочетании с разнообразием фактических порядков. В силу этого факты одной категории могут соотноситься только с другими фактами той же категории. Таких категорий насчитывается шесть.

а) Прежде всего, это категория математического. Строго говоря, математическое не принадлежит к порядку фактов, но выступает, по словам Конта, формальным основанием единства всех фактов в мире. Математические законы выражают сочленение всех фактов мира во времени и пространстве. Мир формально имеет математическую структуру; поэтому математическая наука — первая из наук, утвердившаяся как наука позитивного склада, — является фундаментальной, базовой для всякой другой науки. Ничто не познано вполне, ничто не является вполне наукой, если в той или иной форме не принимает математического характера. Если угодно, математичес-

кое есть то, что придает полную объективность научному факту. Этот мир, в его математически структурированном пространственно-временном единстве, заключает в себе различные порядки фактов, соответственно различным категориям.

б) Первой идет категория фактов, совершающихся в небесной сфере. Ими занимается астрономия, прежде всего небесная механика, которая представляет собой развивающуюся разновидность чистой математики. Поэтому Конт испытывает особенное расположение к астрономии. Эта категория фактов абсолютно независима, по мнению Конта, от земных фактов; происходящее в области светил не имеет ничего общего с земной химией. Тем не менее, столетие спустя возникает наука астрофизика, основанная именно на тождестве небесной и земной химии. Но это не возражение против Конта, а лишь расширение его собственной перспективы: любая философия допускает ошибки в деталях, что связано с состоянием современного ей знания.

с) Далее идут земные факты, которые подразделяются на несколько категорий. Прежде всего, это две большие области неорганических и органических фактов. Первая охватывает две крупные категории: категорию физических фактов и категорию фактов, относящихся к неорганическим телам, то есть химических фактов. Так мы получаем две науки: физику и химию. Область органического включает в себя, согласно Конту, две большие категории: категорию физиологического, как он ее называет, то есть биологические факты; и категорию человеческого, то есть факты социальные. Биология уже достигла уровня позитивной науки; но еще предстоит выполнить, как говорит Конт, «мою последнюю великую интеллектуальную задачу»: основать позитивную науку о социальных феноменах. Для этого Конт создал имя и понятие социологии. Он не допускает возможности науки о психологических феноменах: для него психология — это чисто субъективная информация; так называемые психологические факты невозможно подвергнуть объективному исследованию. Интроспекция, как было сказано, иллюзорна, а главное, неконтролируема. Психологическое становится объективным только в силу двойственного отношения: с одной стороны, с физиологическим, а с другой стороны, со всей остальной областью человеческого, в той конкретной и в то же время объективной форме, каковой является социаль-

ное. Психическое выражается и объективируется только во взаимной сопряженности людей. Но, с другой стороны, необходимо сделать социальное предметом позитивной науки. До сих пор, говорит Конт, социальное страдало от двойной тирании — адвокатов и моралистов. Настало время сделать общество объектом исследований, которые он сначала назвал социальной физикой, а позднее — социологией. Категория социального — это не только отдельная категория: в ней все остальные категории обретают окончательную определенность.

Совокупность всех этих категорий (математического, астрономического, физического, химического, биологического и социального), структурированных указанным образом в своей фактичности, и есть то, что образует *totum*, целое, ὅλον. Именно с этим целым должна позитивно иметь дело философия. Аристотелевское ὅλον отныне превращается в целостную систему феноменов. Этой системе присуща тотальная математическая целостность, а ее различные категории служат друг для друга взаимным обоснованием, обретая окончательную полноту и конкретность в категории социального. Это целое замещает собою две другие целостности, характерные для теологической философии и для философии метафизической. Система реальности, по мнению Конта, имеет своим основанием не Бога, как это утверждала теология, а саму себя. Но, взятая сама по себе, она отнюдь составляет того целого, которое метафизика называла Природой. У Конта целое — не более чем универсальный факт, или феномен: феноменальная система как таковая. Поскольку именно эту систему и отражает наука, постольку одно и то же — назвать ли ее реальной и объективной системой фактов универсума или же целостной системой наук. И в самом деле, Конт употребляет оба выражения как равнозначные. Тем не менее, главное и решающее заключается в том, что речь идет о системе феноменов. Заявлять, что Конт сделал из философии теорию науки, а не теорию реальности, означает рисовать на него карикатуру, на потребу современным позитивистам.

Все науки уже имеют позитивный характер; но они достигли его не сразу и не одновременно. Закон трех состояний в разной мере приложим к каждой из наук. Аристотель и александрийцы, по мнению Конта, сделали позитивной наукой математику. В Средние века создателями естествознания как позитивной науки стали арабы. В Европе позитивизация наук происходила благодаря трем мощным

импульсам — со стороны Галилея, Бэкона и Декарта. Как мы уже видели, Декарта Конт называет тем, кто сумел восстановить человеческий дух в его нормальном состоянии. То, что методическое сомнение заслуживает именоваться нормальным состоянием, — довольно-таки шокирующее утверждение; но, с точки зрения Конта, это действительно так: ведь в результате сомнения дух ограничивается тем, что существует само по себе и из самого себя, без всяких ссылок на трансцендентные причины.

Позитивная философия уже встала на этот путь. Ей удалось сделать очевидной для человеческого разума глубокую однородность всех его познаний, как научных, так и философских. Прежде всего, это однородность метода: наблюдение и верификация. Далее, это однородность учения: каждая наука опирается на предыдущие науки. Такая однородность вовсе не означает единства общего начала; напротив, каждая категория феноменов имеет свои собственные законы. Речь идет всего лишь о системном единстве и об однородности его феноменального характера. Наконец, всем знаниям свойственна однородность духа: знать для того, чтобы предвидеть, и предвидеть для того, чтобы предупредить. Этот последний момент придает идее позитивной философии окончательную полноту: философия — это не только позитивная наука теоретического разума, но и наука разума практического.

4. *Позитивная идея практического разума.* Мы видели, что, по мнению Конта, позитивное состояние явилось следствием восстания практического разума против разума теоретического, в смысле теологии и метафизики. Результатом этого восстания стало также утверждение самого теоретического разума в его нормальном состоянии: наблюдении и верификации феноменов. Но для практического разума важно не это, а то, что он требует от теоретического разума именно позитивной рациональности, способной служить основанием человеческой деятельности. И здесь выявляется значительное расхождение с Аристотелем. Аристотель говорит о практическом разуме в смысле *техне*; но для него *техне* была знанием, присущим каждой индивидуальной душе. Теперь же, напротив, *техне*, по словам Конта, приобрела социальный характер, которому свойствен собственный режим: индустрия. Наша эпоха, говорит Конт, — это индустриальная эпоха. Именно в этой области теоретический, или

созерцательный, разум и разум практический, или деятельный, взаимно подразумевают друг друга. С одной стороны, индустрия — это деятельность, призванная служить мерилем требований точности, предъявляемых теоретическому разуму. Но с другой стороны, дело обстоит наоборот: именно позитивная наука, и только она, наделяет индустрию точностью, необходимой для ее практической эффективности, не дающей ей потеряться в индивидуальных инициативах или выветриться в химеры. Преображение технического знания греков в индустриальную эпоху — одно из великих усмотрений Конта. По его убеждению, наступление индустриальной эры есть плод позитивного состояния. В двух предыдущих состояниях, говорит он, индустрия была бы невозможной, в том числе потому, что она живет представлением о человеке как о том, кто способен менять ход природных процессов. Но такое ощущение несовместимо с позицией человека, который молит небо изменить ход вещей. По сути дела, хотя и неявно, наука и индустрия, с точки зрения Конта, представляют собой полную противоположность теологии.

Для полноты картины практической деятельности остается добавить, говорит Конт, что между наукой и индустрией существует координация, именуемая инженерным делом.

Такова, в общих чертах, идея позитивной философии. Эта философия представляет собой, естественно, не столько замкнутую совокупность доктрин, сколько некую позицию, некий дух. Как совокупность доктрин, философия Конта может быть обвинена во многих упущениях. Прежде всего, это касается конституирования психологии как позитивной науки, отличной от социологии; а также конституирования астрофизики, и т.д. Более того, даже в области математики Конта можно упрекнуть в непонимании некоторых проблем: например, проблемы исчисления вероятностей, которое Конт считал рудиментом метафизики в математике, тогда как сегодня оно составляет одно из оснований атомной физики. Но все это — абсолютно второстепенные вещи, не затрагивающие сам дух позитивизма, потому что он представляет собой интеллектуальную позицию, наподобие номинализма. В чем могут быть похожи между собой два номиналиста — скажем, Холкот и Буридан? Тем не менее, несмотря на различия в доктринальном содержании, они разделяют общую позицию, в силу которой мы называем их обоих номиналистами. С позитивизмом дело обстоит точно так же.

Будучи взятыми вместе, в их рациональности и позитивности, теоретический и практический разум образуют универсальную мудрость, которая служит основанием общества. Что понимает Конт под позитивизмом в смысле универсальной Мудрости? Таков последний пункт, который мы должны хотя бы кратко рассмотреть.

III. Философия как универсальная мудрость

С точки зрения Конта, философия есть рефлексия о мудрости, спонтанно рождаемой человеческим духом в совместной жизни. И, как таковая, философия — не только наука о наиболее общем, но и высшее знание, высшая форма мудрости. Эта мудрость делает возможной социальную жизнь в ее двух измерениях — порядка и прогресса. Отсюда следует, что философия есть не что иное, как *la raison publique*, общественный разум. И наоборот, общественный разум, как разум «позитивный», есть философия как высшая форма универсальной Мудрости. Вот то, что искал Конт. В конечном счете, он остается верен скрытой пружине своего мышления: социальному общежитию. Философия — это рациональная форма общего состояния человеческого духа. По достижении духом позитивного состояния философия становится не чем иным, как социальным, или общественным, разумом позитивного толка. Так Конт оказывается перед необходимостью обосновать позитивную философию как форму общественного разума. Он делает это в два этапа: показывая, что в ней — единственный выход из кризиса, в который оказалась ввергнутой его эпоха; и доказывая, что в ней — единственное возможное основание человеческой нравственности.

1. *Позитивизм и кризис эпохи.* По мнению Конта, кризис порожден сосуществованием трех философий: теологической, метафизической и позитивной; а разрешением кризиса должен стать триумф «философии здравого смысла». Нетрудно заметить, считает Конт, что позитивная философия есть выражение здравого смысла людей, потому что только она в течение столетий находится в состоянии непрестанного прогресса.

В наше время, говорит Конт, еще сохраняется засилье метафизиков, которое привело к любопытному результату: замене касты священников, типичной для теологического состояния, кастой уни-

верситетских профессоров. Более того, оно привело к созданию новой касты: корпуса законоведов, противников феодального режима. Вследствие этого мудрость и общественный разум стали частным делом образованных людей и адвокатов. А это, считает Конт, очень плохо как с точки зрения порядка, так и с точки зрения прогресса, составляющих две его самых больших заботы.

Что касается порядка, по мнению Конта, очевидно, что если бы метафизика удовлетворялась чисто деструктивной критикой теологии, она оставила бы дух беззащитным, то есть в положении максимального общественного беспорядка. В самом деле, все попытки реакции на это положение сводятся к двум школам. Одна школа — негативная; она стремится сохранить метафизику как таковую, саму по себе; другая школа — ретроградная; она силится вернуть теологию. Но ни негативное, ни ретроградное не имеют будущего; оно принадлежит только настоящему. В этом настоящем, несомненно, имеются ловкие составители-эклектики, которые хотели бы совместить теологию с метафизикой и с позитивным знанием. У них нет будущего, потому что они распыляют силы в бесплодных речах, не обращая внимания на противостояние и несовместимость позитивного состояния и двух предыдущих состояний. Поэтому необходимо положить начало «здравой философии», в которой могли бы объединиться все люди: положить начало подлинно общественному разуму в том, что касается идей, обычаев и институций. После наступления кризиса метафизики единственным выходом из ситуации может быть только позитивный разум. Для этого нужно попытаться осуществить тройное обращение духа. Во-первых, обращение самих проблем. Речь идет о том, чтобы лишить первенства политику, убедить людей, что главное — не политические институты, а нравственные вопросы. Нужно понять, что политический кризис есть результат кризиса нравственного. Поэтому самое главное — это нравственная реформа, а она возможна только через посредство рациональной морали. Во-вторых, требуется обращение в способе рассмотрения проблем: в нынешнем состоянии нужно всегда усматривать необходимый результат состояния предыдущего. Только таким путем преодолевается чисто негативная и пустая критика. Наконец, в-третьих, требуется обращение в способе разработки новых принципов, а именно, встраивание социальных функций в совокупность всех остальных фено-

менов. Только позитивное знание, взятое в этих трех аспектах, позволит выйти из кризиса и восстановить порядок духа.

Столь же очевидно положение дел и в том, что касается прогресса. Прогресс — это всякий раз новое самоутверждение человечества перед лицом животного мира. По мнению Конта, человек отличается от животного двумя вещами: интеллектом и социальностью. Сделав разум главной пружиной человеческого духа в позитивную эпоху и введя социальное в контекст позитивных феноменов, человек обладает всем необходимым для того, чтобы пребывать в согласии с прошлым и в открытости навстречу будущему, навстречу прогрессу. Только философия, дающая объяснение всему прошлому, способна гарантировать главенство будущего. Именно такова позитивная философия, ибо только она опирается на относительность великих эпох. Таким образом, позитивная философия, в смысле общественного разума, представляет собой единственную возможность выхода из кризиса духа.

2. Но позитивная философия есть нечто большее, чем выход из кризиса: она есть также единственная возможность позитивного построения того, что составляет форму существования духа: построения морали.

Помощь со стороны теологии в этом вопросе представляется Конту не только бесполезной, но и содержательно вредной. Во-первых, потому, что она дискредитировала рациональные основания морали. Во-вторых, потому, что она преднамеренно провоцирует смуту как реакцию протеста. В-третьих, потому, что она последовательно препятствовала естественной систематизации нравственных принципов. Обычный здравый смысл, будучи приложен к морали, констатирует эти aberrации, «решая великую нравственную задачу, которую католицизм уже не выполняет» (*Disc.*, p. 83). Прежде всего, моральный здравый смысл развивает чувство социальности. Будучи предоставлен сам себе, человек обращается к остальным людям как равным себе; отсюда рождается чувство альтруизма и благожелательности, которым отводится существенная роль в нравственной философии и социологии Конта. Далее, человек не только становится альтруистом по отношению к другим людям, но и проникается солидарностью с ними. Человек — не индивидуальная реальность, а член социальной солидарности. Субъект морали — не «я», а «мы». Поэтому позитив-

ная философия, как общественный разум, составляет единственно возможное основание морали. Мораль доставляет человеку счастье; но счастье заключается не в индивидуальном «увечковечении», а в увечковечении социальном. Максимальные возможности для этого мораль и нравственная философия находят в определенных социальных слоях. Теологическая философия была в собственном смысле философией аристократических классов. Метафизическая философия была философией буржуазии. Позитивная философия принадлежит всем общественным классам; но именно поэтому она прежде всего находит поддержку у пролетарских классов. Дело не в том, что позитивизм каким-то особым образом обращается именно к ним, а в том, что это единственный класс, оставшийся в стороне от пертурбаций теологической и метафизической эпох. Это поистине *tabula rasa*: класс, в силу своего происхождения лишенный культурного багажа и поэтому наиболее приспособленный к усвоению позитивной философии. Разумеется, говорит Конт, пролетарий никогда не достигнет утопической цели — обретения публичной власти; но при всем том именно он обладает наилучшей и высочайшей позитивной моралью. От пролетариев эта мораль распространится на всех остальных.

Так дух выработает позитивную мораль, выведенную не из абстрактных принципов, а из позитивности: из великого исторического опыта человечества. Мораль не была для Конта наукой о нравах, как для Дюркгейма или для Леви-Брюля. Конт никогда не говорил ничего подобного. Он говорил о другом: об историческом опыте человеческого духа, прошедшего через различные морали. И этот опыт включает в себя не только фактические нравы и обычаи, но также оценки и суждения. По убеждению Конта, эти превратности моральной истории образуют нравственный опыт в строгом и точном смысле слова. История постепенно очищает и систематизирует этот опыт, и его результатом станет позитивная мораль.

Позитивизм полагает, что открыл перед человеком новую перспективу. Мы говорили о том, что для Конта социальное есть высшая категория, в которой все остальные категории обретают окончательную конкретность. Смысл этой конкретности отныне ясен: всё вовлечено в одну безграничную социальную солидарность. «Мы» — это не группа, не класс и не эпоха; «мы» — это «Человечество»: коротко и ясно. Человечество, Великое бытие, *Grand être*: позитивная вер-

сия того, чем для теологии и для метафизики был Бог. В своем великом историческом опыте, достигнув позитивного состояния, дух находит для себя задачу беспредельного прогресса, продвижения к Человечеству. Позитивный дух открывает окончательную — позитивную — форму религии: религии Человечества. Ее изложению Конт посвящает свой «Позитивистский катехизис». *Grand être* — не трансцендентная реальность, а момент, исторически имманентный обществу в целом. Отсюда физический универсум предстает как подмостки, где разворачивается история Человечества. В конечном счете, порядок социальных идей и прогресс, осуществляемый через опыт относительности, составляют главную действующую силу и наивысшую форму знания: знать, чтобы предвидеть, и предвидеть, чтобы предуготовлять. Но предуготовлять что? Предуготовлять максимальное развитие каждого в этом прогрессирующем движении к Человечеству. Таким образом, позитивная философия составляет рациональную основу человеческой мудрости. Она есть человеческий дух, опирающийся на самого себя, каков он фактически есть.

Позитивная философия, возникшая благодаря разрушению теологии метафизикой, попыталась систематизировать обыденную мудрость здравого смысла, подвести ее к научному познанию хода вещей, и установить социальный режим, способный служить опорой Человечеству: научное познание Мира как наблюдаемого и верифицируемого феномена. И этот научный разум, возведенный в ранг общественного разума, есть научная философия как универсальная мудрость, — или, как говорит сам Конт, «la philosophie première», «первая философия».

ЛЕКЦИЯ IV

Бергсон

Сегодня мы будем говорить о том, как понимал философию Анри Бергсон (1859—1941). Бергсон начал свою философскую работу в пору наивысшего расцвета позитивизма. Как уже было сказано, позитивизм — это не только учение, но также — и прежде всего — некий дух, породивший целую эпоху. Внутри этого духа позитивистская доктрина достигла значительного расширения в своем содержании.

Во-первых, вопреки всем утверждениям Конта, в эпоху Бергсона сложилась психология как позитивная наука, причем это происходило разными путями и способами. Прежде всего, в психофизике Фехнера и Вебера впервые была выдвинута идея измерения психических состояний, хотя бы в отношении их интенсивности. Вундт расширил позитивное содержание психологии: из психофизики она превращается в физиологическую психологию, для которой главным стимулом стал тезис о психофизическом параллелизме. Далее, у того же Вундта, а также у англичан, возглавляемых Бейном, намечаются пути развития чистой психологии: ментальные состояния образуют множественность, в которой душевная жизнь конституируется путем ассоциации различных ментальных состояний. Так возникло учение об ассоциативности. Ассоциация представляет собой временной синтез, в принципе доступный измерению при помощи объективных методов. Дополнением и физиологической основой учения об ассоциативности стало открытие нервных центров, ответственных за совершенно определенные ментальные функции. Так родилась идея мозговых локализаций; мозг мыслился как «хранилище» образов и т.д. То была эпоха, когда афазии и аграфии с вызывающим торжес-

твом извлекались из Сальпетриера¹ и переносились в психологические лаборатории и на философские кафедры.

Во-вторых, наряду с психологией, социология, в которой Конт видел социальную физику, принимает законченный позитивистский характер у двух учеников Конта: Дюркхейма и Леви-Брюля. Социальная мораль Конта превращается в науку о нравах, и даже религия интерпретируется социологически — как социальный институт.

Философия как таковая развивается в духе времени. Во-первых, ученичество Бергсона пришлось на период расцвета сциентизма, видевшего в математике фундаментальную структуру мира и парадигму всякого познания. Во-вторых, наряду с этим возникает форма позитивизма, ощутимо отличного от позитивизма Конта. Герберт Спенсер утверждает монистический и материалистический взгляд на мир: нечто абсолютно чуждое Конту, настаивавшему на том, что стремление заключить весь мир в один-единственный закон или принцип есть химера. Спенсер, напротив, находит в монизме именно такой закон, дополненный идеей эволюции: мир есть переход от гомогенного к гетерогенному, который совершается путем эволюции. То был материалистический и эволюционистский монизм. В-третьих, происходит возрождение метафизики, причем в двух направлениях: как позиции по отношению к духовной реальности, составляющей фундамент ментальных состояний; и как утверждения абсолютной реальности по ту сторону всего феноменального, которая объявляется непознаваемой. То был агностицизм. Наконец, в-четвертых, имели место разрозненные течения, которые, тем не менее, оказались чрезвычайно важными для того момента. Прежде всего, восстает неокантианство у Ренувье: неокантианство в несколько лейбницевских тонах. Далее, начинают пробивать себе дорогу новые идеи, которым предстояло в свое время составить целую эпоху. С одной стороны, это идея контингентности законов природы (выдающееся свершение Бутру); с другой стороны, это зарождавшаяся критика наук, видевшая в научном факте нечто большее, чем простую констатацию (научный факт в его противоположности просто факту, как будут говорить позднее). Наконец, это направление в истории

¹ Сальпетриер — приют для престарелых и душевнобольных в Париже. — *Прим. пер.*

философии и в интерпретации аристотелевской мысли, восходящее к Равессону: личности не слишком известной в философии, но оказавшей на нее очень глубокое влияние.

Бергсон оказывается в этой сложной философской среде — верный приверженец позитивистской и материалистической мысли, представленной прежде всего Эколь Нормаль, где он учился вместе с Дюркхеймом. Бергсон намеревался описать всецелый универсум в математических терминах, а для этого ему необходимо было подвергнуть «научному» анализу идею времени в ее точном приложении к последовательности множественных ментальных состояний. Таков исходный пункт его философии: анализ времени. И здесь, по словам самого Бергсона, его ожидал крах. Время позитивной науки — это время как «последовательность», в которой каждое ментальное состояние детерминировано другими состояниями. Углубившись в эту тему, Бергсон столкнулся со временем как чистой «длительностью», которая по своей сущности есть свобода. Дело в том, что, помимо научных фактов и как их основание, имеются непосредственные факты, или данные, сознания. Для Аристотеля объектом философии было сущее как таковое; для Канта им было нечто более конкретное: объект как таковой; для Конта — еще более конкретное: научный факт. Так вот, для Бергсона это непосредственно данный факт. Научные факты не исчерпывают собой реальности.

Итак, рассмотрим бергсоновскую идею философии в три этапа:

1. Каково, с точки зрения Бергсона, происхождение философии.
2. Что такое философское знание само по себе.
3. Какова область философского знания.

1. Происхождение философии

Бергсон резко критикует ход мысли Конта в том, что касается происхождения и смысла научного знания. С точки зрения Бергсона, как и с точки зрения Конта, здравый смысл вырабатывает более или менее грубые формулы, не слишком вникая в то, каковы вещи в полноте их реальности. Но эти идеи чрезвычайно важны для обыденной жизни; без них мы не могли бы чувствовать себя уверенно.

Эти идеи, как мы видели, Конт полагает в основание научного знания, определяемого посредством трех терминов: знать, пред-

видеть, предуготовлять. В конечном счете, Бергсон сохраняет эту мысль Конта. В самом деле: во-первых, жизненные потребности заставляют человека выбирать объекты познания. Во-вторых, чтобы иметь возможность ориентироваться среди этих объектов, человек обращает внимание на то, что в них есть самого прочного и устойчивого. В-третьих, он стремится познать устойчивые отношения между объектами, чтобы иметь возможность предвидеть то, что с ними произойдет. Наконец, все эти конечные результаты, к которым приходит человек, он символизирует в формулах, которыми легко оперировать и которые представляют собой настоящие концентраты этого тяжелого труда. Совокупность этих четырех операций Бергсон называет «практикой», практическим знанием.

Но философия для Бергсона есть нечто совсем иное. В одной краткой, типичной для него фразе Бергсон говорит, что философия рождается из сосредоточения мысли на основаниях чистой эмоции. Вопрос в том, чтобы Бергсон ответил нам, что такое это сосредоточение и что такое чистая эмоция.

Всякая наука рождается, естественно, из сосредоточения мысли. Но в науке это сосредоточение имеет очень специфический характер: это внимание к жизни, к ее нуждам. Именно им порождается тот тип познания, которому дал определение Конт. Бергсон, как мы видели, называет это «практикой». На первый взгляд, в этом пункте он совпадает не только с Контом, но и с Аристотелем. Но только на первый взгляд, потому что его понятие практики существенно отличается от соответствующего понятия у Аристотеля. Аристотель действительно говорил о *техне* в связи с происхождением науки (*эпистеме*) и философии; но Аристотель, говоря о *техне*, всегда имел в виду некое умение; наука же парит над практикой, понятой как жизненная потребность. Практика приводит к науке, но только «приводит»; сама по себе наука есть нечто отличное от практики. Бергсон же говорит совсем о другом. Практика — это формальная и конститутивная составная часть самой науки: сам научный разум есть практическое знание, практический разум. Стало быть, практика означает не греческий *праксис*, самодостаточное действие, а действие, сообразно которому жизнь манипулирует вещами, чтобы приспособить их к своим внутренним нуждам. Наука — это не *теория*, а мысль о манипулируемой реальности.

Но то сосредоточение мысли, из которого рождается философия, имеет совсем иную природу: оно есть движение, противоположное движению практики. Как говорит сам Бергсон, эта идея отнюдь не нова. Он приводит изречение Платона, согласно которому «*пойесис* и *праксис* суть... ослабление *теории* (ἀσθήνηεια θεωρίας)». Но между Бергсоном и Платином пролегает фундаментальное различие. Говоря об ослаблении, Платин хотел указать на необходимость приложить усилие, чтобы высвободиться из практики и обратиться к сущностно трансцендентному миру (ἐπιστροφή). Бергсон имеет в виду другое. Речь идет не о том, чтобы идти против течения практики, дабы возвыситься над миром, с которым имеет дело практика, а о прямо противоположном: удерживаться в самой сердцевине мира, стремиться к его глубинным корням. Речь идет о реинтеграции, или о возвратном действии, направленном на реальность в ее непосредственности и полноте. Это и есть сосредоточение мысли, присущее философии. Речь идет не о том, чтобы высвободиться из мира, где мы практически живем, а о том, чтобы избавиться от тех шор на глазах, с которыми живет в мире нужда. А это значит, что *теория* — не что иное, как радикальное и подлинное видение того мира, в котором мы практически живем. В теории мы пребываем в тех же самых вещах, но пребываем иначе.

В чем заключается эта операция? Ответом на этот вопрос станет лекция в целом. Но для начала Бергсон укрепляет свою позицию перед лицом двух важных идей.

Во-первых, это представление о том, что в первую очередь есть человек. В первую очередь человек есть не *homo sapiens*, а *homo faber* [«человек созидающий»]. Мы еще увидим, как именно понимает Бергсон «человека познающего», *homo sapiens*. Но *homo faber* всегда первичен, потому что интеллект есть то, что нам дано как заместитель инстинкта. А это не пустое дело. *Homo faber* наделил нас двумя вещами чрезвычайной важности: техникой и наукой, вводящими нас в самое существо той материи, которой манипулирует техника и которую мыслит наука. И это сущностно важно.

Во-вторых, это идея социального измерения человека. Человек, и особенно *homo faber*, не живет в изоляции. Отсюда — его вторая характеристика: язык. Человек изначально есть *homo loquax* [«человек говорящий»]. И в силу этого человек входит в «ко-операцию» с дру-

гими людьми. Для этого он упрощает свойства вещей и сводит их к четкому абрису, выраженному в понятии, благодаря чему оказывается способен сообщаться с другими людьми и манипулировать вещами. Понятия — это схемы нашего воздействия на вещи. Поэтому нет ничего удивительного в том, что философия родилась именно как диалог, беседа, *διαλέγειν*. И это тоже сущностно важно. Но ситуация такова, что эта деятельность говорения способна легко вырождаться. Бергсон предостерегает нас против такого вырождения. По словам самого Бергсона, он почтительно склоняется перед *homo faber* и *homo sapiens*; единственный, кто ему антипатичен, — это *homo loquax*: человек, всегда готовый к разговорам, всегда готовый к критике, однако эта легкость разговора о вещах не связана с их предварительным изучением. Но природа, говорит Бергсон, очень мало заботится о том, чтобы обеспечить наши разговоры вещами и людьми. Поэтому он энергично обращается против того, что удачно назвал социализацией истины. Социализация истины — типичная ситуация в примитивных обществах: это естественная позиция человеческого духа, который по природе не предназначен ни к науке, ни, менее того, к философии. Теперь же необходимо зарезервировать эту позицию только в отношении истин практического порядка, для которых и был создан человек. Поэтому — скажем, забегаая вперед, — то, что обычно называют фактом, в действительности есть не реальность, какой она предстала бы перед непосредственной интуицией, а «приспособление реального к интересам практики и социальной жизни» (*Mat. Mem.*, 201). Поверх *homo faber* и *homo loquax* совершается нечто совсем иное: движение против хода этой фабрикации и этой схематической концептуализации, с тем, чтобы утвердиться на наших собственных основаниях и посмотреть, не сможем ли мы вернуться к началу иного знания. Этим знанием и будет философия.

Такое сосредоточение мысли как раз и опирается на ту эмоцию, которую Бергсон называет чистой. Сосредоточение мысли, свойственное науке, опирается на предварительную эмоцию благоденствия и удовольствия, которое способна доставить нам наука. Но в основании сосредоточения мысли, свойственного философии, лежит иная эмоция, которую способна доставить только философия: *la joie*, живая радость обладания реальностью. Вопреки утверждению Бэкона, согласно которому нужно повелевать природой, подчиняясь

ей, Бергсон утверждает, что миссия человека перед лицом природы — не в повелевании и не в покорности, а просто в том, чтобы установить с ней отношения симпатии и товарищества, отношения истинной дружбы, *φιλία*. Вот что такое философия. Но если для грека *φιλία* была поисками истины, то для Бергсона она есть нечто гораздо более глубокое: это любовь, в которой мы сосуществуем с самой реальностью.

Итак, философия рождается в том обращении практической жизни к своим корням, к которому нас побуждает чистая любовь к реальности. В чем же состоит это философское знание? Таков наш второй вопрос.

II. Философское знание

Что такое, по мысли Бергсона, философское знание? Чтобы дать ему более или менее точную характеристику, мы должны будем спросить Бергсона, во-первых, каков конкретный *предмет* философии; во-вторых, каков *метод* познания этого предмета; наконец, в-третьих, как именно Бергсон мыслит *отношение между философией и наукой*.

I. Что же является, согласно Бергсону, *предметом философии*? Усилие мысли Бергсона всегда направлено на непрестанное повторение одних и тех же идей, взятых с разных точек зрения. Мы уже видели, что нам дает эта практика: совокупность понятий и символов, посредством которых человек схватывает вещи и научает им других. Так вот, в силу обратного действия практика приводит нас к знанию, которое ближайшим образом негативно характеризуется своей отвлеченностью от любых символов. Не то чтобы Бергсон отказывался использовать символы в философии; дело обстоит прямо наоборот. Более того, он применяет их с непревзойденным мастерством, в той особой форме, каковой является метафора. Но метафора, говорит Бергсон, есть гораздо более глубокий способ наведения на мысль, нежели чистый практический символизм. Символ замещает то, что им символизируется, для упрощения жизни. Метафора, напротив, не замещает собою реальность, а наводит на нее, переносит нас в нее. Метафора есть именно это: перенос. Кроме того, философское знание отвлекается не только от символов, но и от уже готовых понятий. Бергсон опять-таки не отказывается — да и как отказаться? — от использования понятий в философии. Но здесь их использование

очень отличается от того, как это делает *homo faber*. Всякое понятие есть схема реальности. Так вот, эта схема может использоваться двумя разными способами, подобно тому, как для знакомства с каким-нибудь городом его план и фотографии могут использоваться двумя разными способами. Один состоит в том, чтобы воспользоваться ими для посещения города; в таком случае план и фотографии выполняют всего лишь ориентировочную функцию в приобретении непосредственного знания. Другой способ состоит в том, чтобы остаться дома и внимательно изучить план и фотографии. Тогда они замещают собой реальный город и создают у меня лишь «некоторое представление» о нем. Эта вторая манера типична для научных понятий; первая же соответствует способу использования понятий в философии. Понятия суть драгоценные вожатые — но только вожатые — в непосредственном познании реального. В силу обратного воздействия на практику и на то, что есть практического в науке, мы отвлекаемся от символов и от уже готовых понятий и помещаемся в реальность. Каков же, с позитивной точки зрения, характер реальности, в которую мы таким образом помещаемся?

Посредством понятий и символов вещей, усеченных сообразно практическим нуждам, человек познает вещи только с точки зрения их отношения друг к другу. Если же, напротив, мы восстанавливаем вещи в их непосредственной данности, в отвлечении от всякого отношения с другими вещами, то оказываемся лицом к лицу с реальностью самой по себе, как таковой, «отрешенной» от всякой связи с другими вещами: с «аб-солютной» реальностью. Таким образом, для Бергсона предметом философии является абсолютное. Под абсолютным он понимает отнюдь не что-то потустороннее фактам и не какую-то непознаваемую зону фактов. Абсолютное — это просто факты, каковы они сами по себе, до всякой научной и практической обработки, до всякого обеднения, когда мы обращаем в них внимание лишь на те моменты, в которых они совпадают друг с другом. Одним словом, абсолютное — это непосредственно данное, взятое само по себе, как таковое. Вопреки притязанию Конта на то, что предметом философии является научный факт, позиция Бергсона состоит в том, что предметом философии является непосредственно данный факт. Это и есть абсолютное. Оно означает непосредственно данное, взятое в себе самом, как таковом.

Это знание абсолютного есть, во-первых, знание некоего факта. Поэтому оно парадоксальным образом представляет собой позитивное знание; только эта позитивность относится не к научному факту, а к факту предварительно данному и элементарному, к непосредственному факту. Стало быть, Бергсон, если можно так выразиться, отсекает позитивность от научности: в то время как для Конта факт — это всегда факт научный, и только научный, для Бергсона есть факты — непосредственные факты, — которые являются фактами, но не являются научными в том смысле, что они не подлежат ведению наук. Поэтому ненаучное знание может, тем не менее, быть позитивным. Именно таково философское знание: философия — это позитивное знание реальности.

Во-вторых, поскольку непосредственный факт абсолютен, абсолютное же есть то, что с незапамятных времен называли метафизическим, оказывается, что философия формально есть метафизика. Непосредственный факт есть метафизический факт. Поэтому в сравнении с Контом, отвергавшим метафизику как абсолютное и недостижимое знание о том, что находится по ту сторону фактов, для Бергсона абсолютное есть факт, и поэтому метафизика представляет собой позитивное знание. Речь идет о позитивности философии как метафизики.

В-третьих, это знание абсолютно именно потому, что оно берет непосредственное в нем самом, как таковом, не прилагая к нему уже готовых понятий, заимствованных из других зон фактов. Строго говоря, как мы увидим позднее, наука по-своему тоже касается абсолютного, когда удерживается в собственных границах. Она обращается в относительное знание только тогда, когда прилагает к одной зоне реальности понятия, заимствованные из другой зоны. Здесь, и только здесь берет начало подлинная относительность научного знания. Наука не относительна, пока удерживается в границах изучаемых отношений, но становится таковой, когда экстраполирует свои понятия на другие области. Прежде всего, Бергсон имеет здесь в виду монизм Спенсера, но также и другие концепции. Механицизм становится релятивизмом не тогда, когда ограничивается механикой, а тогда, когда прилагает понятия механики к биологии и психологии. По той же причине была относительной античная гилозоистская физика, прилагавшая понятия биологии к неодушевленной материи.

В конечном счете, поскольку собственной характеристикой жизни и сознания является время, любой монизм возникает из попыток приложить ко времени жизни и сознания принятую в физике механическую идею времени как последовательности. Но это невозможно, потому что в таком случае мы проделываем со временем как таковым то, что проделывает с ним механика: придаем ему пространственные характеристики. В итоге это означает уничтожение времени. Такова была та изначальная проблема, с которой столкнулся Бергсон, когда попытался приложить спенсеровский монизм к феноменам жизни и сознания. Напротив, абсолютное знание, знание непосредственных фактов, взятых в самих себе, как таковых,

а) всякий раз следует за поворотами реальности самой по себе, как таковой. Оно не хватается за тотальность вещей, а подступает к каждой вещи или, по крайней мере, к каждой зоне фактов, постигая их сообразно их действительной мере, а не мерам, заимствованным из других зон. Будучи абсолютным знанием, философия должна в каждом случае изготавливать понятия по мерке непосредственно данного. Позднее мы это увидим.

б) Абсолютное знание схватывает реальное в его внутренней непрерывности, не расчленяя его произвольно на отдельные куски. Эта операция необходима для жизни и в значительной мере для науки; но философия берет реальное таким, каким оно нам дано в себе самом, как таковом: как внутреннюю непрерывность.

в) При всем том абсолютное знание мыслит непосредственное вполне отчетливо. Знание абсолютного есть что угодно, только не смутное знание. Эта отчетливость обладает двумя свойствами: общностью и ясностью. Прежде всего, ей присуща общность. Когда Бергсон устранил из философии понятия, он имел в виду не универсальную функцию «постижения», а тот способ постижения, который состоит в распространении на реальное в целом понятий, действительных лишь для определенной зоны реального. Поэтому, с точки зрения Бергсона, нужно различать общую идею и обобщения. Результат экстраполяции — не общие идеи, а более или менее смутные обобщения: «Именно тогда, когда речь идет об общих идеях, следует остерегаться обобщений». Подлинно общая идея — та, в которой с полной отчетливостью и сообразно его собственной мере схватывается непосредственно данное. Такое отчетливое схватывание не за-

ключает в себе никакой смутности; оно совершенно ясно. Понятия, скроенные по мерке, могут показаться темными, но лишь потому, что темнотой называют неприменимость данных понятий к реальностям другой зоны. Есть две разновидности ясности. Одна — ясность уже готовых и приобретенных понятий, в сочетании с диалектической строгостью; то есть ясность очевидностей, выраженных в пропозициях. Но есть и другой тип ясности: ясность новой идеи, когда предшествующие идеи оказываются негодными. Эта новая идея может вначале показаться темной; но если у нас достанет мужества ее принять и попытаться применить к делу, может оказаться, что, темная сама по себе, она распространяет свет и ясность вокруг себя. И тогда эта ясность, которую она распространяет, отражается на саму идею. Идея постепенно приобретает ясность, которой раньше не обладала, и утверждается в уме мыслителя. Идеи, скроенные по мерке, обладают собственной всеобщностью и собственной ясностью. Именно поэтому они вполне отчетливы. Но это не отчетливость концептуальной игры, а отчетливость прямого постижения непосредственно данной реальности. В этом заключается истинная сложность философии: в том, чтобы отчетливо продвигаться в глубину вещей. Этот контраст между двумя ясностями можно почувствовать, например, тогда, когда какой-нибудь новичок спорит с философом, признающим наличие свободы. Кажется, что новичок-детерминист всегда прав: ведь то, что он говорит, так ясно! Это так; но это диалектическая ясность, а не ясность постижения непосредственных фактов.

Понятое таким образом абсолютное есть в каждом случае нечто бесконечно простое; именно поэтому так трудно рассказать о нем другим. Самое большее, что можно сделать, — это призвать их к тому, чтобы они сами попытались его понять. Абсолютное, говорит Бергсон, «есть нечто простое, бесконечно простое: настолько необычайно простое, что философ никогда не в силах его отчетливо выразить. Именно поэтому он говорит об этом всю свою жизнь». Всякий истинный философ, добавляет Бергсон, всю жизнь говорит одно и то же. Его речь — это одна-единственная фраза.

Как постигнуть это абсолютное, взятое в его изначальной простоте? Вот главный вопрос.

II. *Метод философии.* — Естественно, Бергсон хочет обрести истинное постижение абсолютной реальности. А это обязывает его,

во-первых, предложить новую идею опыта реальности; во-вторых, предложить нечто непосредственно с нею связанное — новую идею реальности; наконец, в-третьих, предложить новую идею истины. Только таким образом метод постижения абсолютного получит обоснование.

1. *Новая идея опыта.* Когда Аристотель и Кант столкнулись — каждый по-своему — с проблемой познания вещей, они неизменно исходили из того, что человек внеположен вещам. Следовательно, перед человеком стоит задача: вступить в адекватные отношения с этими вещами. В самом деле, для Аристотеля человек соотнобразуется с вещами в надежде получить от них свои понятия, а для Канта вещи, как объекты, соотнобразуются с человеком, который диктует им свои условия чувственности и умопостигаемости; но для обоих философов речь идет всегда о «сообразовании» — именно потому, что человек внеположен вещам. Но возможна и третья позиция: человек не внеположен вещам, и поэтому речь идет не о том, чтобы соотнобразовываться с ними, а о том, что человек в некоем первичном акте уже помещен внутрь вещей. «Внутри» означает *intus*. Поэтому радикальным актом философии, великим умственным инструментом философствования для Бергсона является *интуиция*. Это акт, который помещает нас внутрь вещей, располагает нас внутри них. Поэтому Бергсон не устает повторять, что интуитивные философии не попадают под обстрел кантовской критики — ровно в той мере, в какой они интуитивны. Разумеется, интуиция — не единственный метод философии; но для Бергсона она является ее специфическим методом. Что же понимает Бергсон под интуицией?

Во-первых, он называет интуитивным непосредственное схватывание (Бергсон не употребляет слова «схватывание», но мы можем им воспользоваться), то есть схватывание вещей прямыми способами, а не только через посредство понятий, предварительно заимствованных из других реальностей.

Во-вторых, это непосредственное схватывание не есть простая констатация. В интуиции — сразу же приведем пару примеров — имеется нечто отличное, нечто большее, чем просто констатация. В ней присутствует своеобразная симпатия, или симбиоз, не только с людьми, но и со всеми вещами. Симпатия в этимологическом смысле *συν-πάθειν*: «со-страдать», «со-чувствовать» вместе с вещами

в силу строгого симбиоза с ними, который только и позволяет схватывать их посредством интуиции.

В-третьих, речь идет не о такой симпатии, которая могла бы привести лишь к пассивной констатации, а прямо наоборот: об активности, насильственной активности духа, заставляющей не только освободиться от всех заранее помысленных идей, но и прилагать усилия к переживанию того, что находится перед нами. Это не точечное состояние покоя, а нечто иное: *durée*, длительность. Речь идет об усилении переживания этой *длительности*, о противодействии тому, что делает с длительностью практика. Речь идет о том вслушивании в реальность, в котором каждое интуитивное усмотрение удерживается не для того, чтобы обездвижиться, а прямо наоборот, для того, чтобы подвергнуться корректировке посредством иных усмотрений, извлеченных из той же интуиции. Стало быть, интуиция — это не пассивность, а предельная активность.

В-четвертых, интуиция, будучи непосредственной, симпатической и активной, имеет своим предметом не «вещи», а их *длительность*. Посмотрим, что же такое *длительность*. Забегая вперед, сразу скажем, что время здесь понимается не как последовательность (для Бергсона это означало бы придавать времени пространственные характеристики), а как чистое время.

В этой способности интуиции нет ничего оккультного и таинственного, о чем по собственному опыту знает, например, любой писатель. Описывая своего героя, автор одну за другой раскрывает его черты и представляет происходящие с ним события; но этим отнюдь не исчерпать того простого и цельного чувства, которое я испытал бы, если бы в какой-то миг совпал с самим героем. Тогда он был бы разом дан мне в своей целостности, в своем способе бытия; возможно, я ухватил бы его в одной-единственной детали, которая раскрыла бы мне его «изнутри». Но тогда никакие черты и реакции героя не будут его составляющими; напротив, они суть всего лишь развертывание его внутреннего способа бытия, развертывание совокупности отношений этого цельного персонажа со всеми остальными. То же самое имеет место в познании. Чтобы схватить вещи, требуется множество понятий, а порой и множество научных данных. Но эти понятия и данные выполняют лишь одну функцию: они служат ориентирами во все более глубокое погружение в целостность способа

бытия, который, подобно персонажу романа, есть нечто бесконечно простое и наполненное. Поэтому, говорит Бергсон, интуиция — это синоним совершенства.

В этом пункте Бергсон предупреждает о том, что, несмотря на пример с героем романа, философская интуиция не тождественна интуиции в искусстве. Объясняется это двумя причинами. Во-первых, говорит Бергсон, искусство имеет дело только с живым, а философия — также и с материей; поэтому она обращается к концептуальному постижению, но пользуется им иначе. Во-вторых, искусство обращается к интуициям для того, чтобы выразить их в символах, философия же стремится отвлечься от символов и образов. Она не отказывается от их использования, но обращается к ним для того, чтобы заново их встроить и постепенно погрузить в тот способ бытия, который присущ непосредственно схваченному в интуиции. Философия движется не от интуиции к символу, а от символа к интуиции.

Поэтому интуитивизм Бергсона есть что угодно, только не вялая дремота, в которой человек пассивно воспринимает само собою данное. Это активное и мощное усилие. Не является он и дискурсом, в смысле концептуального дискурса. Интуитивизм Бергсона — это внутреннее рассуждение, это дух, который рассуждает о непосредственно данном, чтобы уловить его в его предельной изначальности и простоте. Дискурс, против которого направлен интуитивизм Бергсона, — это дискурс концептуальный, дискурс выводной, но не дискурс чистого внутреннего рассуждения. Выводной дискурс движется от одного понятия к другому, от одной вещи к другой. Напротив, интуитивный дискурс направлен в противоположную сторону: он есть усилие, нацеленное на то, чтобы удержаться в том же самом, но в большей завершенности и полноте.

Именно поэтому понятая таким образом интуиция представляет собой новый тип опыта реального. До того, и особенно у Конта, опыт был всего лишь констатацией или, в лучшем случае, восприятием реального. У Бергсона речь идет совсем о другом опыте. Опыт — это проникновение, или, вернее, взаимное проникновение, в котором со всей симпатической силой выражает себя стремление «со-пережить» способ бытия вещей, взятых в их собственной данности. Это в строгом смысле метафизический опыт: выражение, которое звучало бы в высшей степени парадоксально и даже противоречиво в устах Конта.

Интуиция как метафизический опыт: вот первый момент философского метода, как его видит Бергсон.

Естественно, этот опыт метафизичен в силу абсолютности своего предмета. Таков второй момент бергсоновского метафизического метода, который мы должны охарактеризовать с большей строгостью. В качестве коррелята к выдвинутой им новой идее опыта Бергсон предложит нам новую идею реальности.

2. Мы сказали, что интуиция погружает нас в сам способ бытия вещей, то есть в то, что в них абсолютно, а не относительно. Вместо того чтобы выманивать нас из вещи, она заставляет нас пребывать в ней, все более углубляясь внутрь нее. Что означает такое пребывание?

С точки зрения самого интуитивного акта, как уже было сказано, интуиция — не точечный единичный акт, как если бы нужно было просто открыть глаза и пассивно созерцать предложенное нашему зрению. Это и не последовательность множественных актов, в смысле численной множественности; мы тотчас удостоверимся в этом. Интуиция — это единый акт, но акт усилия: акт, который заключается в постоянном развертывании и свертывании. Интуиция — это не последовательность актов, а *durée*, длительность, одного и того же акта, способ бытия которого в том и состоит, чтобы длиться. Это не последовательность актов, а единый длящийся акт. Время интуиции — не схема последовательности, а чистое время длительности.

А все дело в том, что сам предмет интуиции тоже представляет собой чистую длительность. Поэтому между интуицией и ее предметом существует та глубокая симпатия, благодаря которой мы обладаем абсолютным знанием, то есть знанием самого способа бытия, присущего непосредственно данному нам реальному. Чтобы это понять, достаточно указать на тот способ, каким мы схватываем как внешнюю реальность, так и нашу собственную ментальную реальность.

Например, когда я с другом нахожусь в своей комнате и слышу бой часов, я могу воспринять этот звук двумя разными способами. Один способ определяется тем фактом, что я хочу выйти из дома в семь часов. Тогда, услышав, что часы начали бить, я прислушиваюсь к ним и начинаю считать удары. Семь часов; пора. Это — время в смысле определенного часа. Такое восприятие времени свойственно мне в моих практических нуждах; отсюда берет начало собственное

время науки, которая хочет знать, через какой промежуток после одного события должно произойти другое. Время последовательности представляет собой воображаемую линию, на которой отмечается каждый из семи ударов. Но, может быть, мой друг не должен уходить в семь. Он прилег; услышал бой часов, но не знает, сколько пробило, потому что не считал ударов. Он, конечно, слышал бой часов, но то, что он слышал, было для него подобно единой звуковой волне, которая непрерывно длится от начала до конца. Этот звук заключал в себе качественные вариации высоких и низких тонов, но воспринимался не как последовательность из семи ударов, а как единый звук, который длился непрерывно, не образуя количественной множественности. Мой друг не знает, который час, но знает, что звук длился. Таково восприятие времени как чистой длительности. Время как последовательность есть практическое членение времени как длительности. Чистое время есть чистая качественная длительность.

То же самое происходит, когда мы хотим воспринять движение. Позитивная наука мыслит движение как смену мест в пространстве в зависимости от времени; она оперирует комплексом «пространство-время». И хотя это дает существенные преимущества в том смысле, что позволяет познавать состояния движущегося тела, это же самое заключает в себе и тот существенный недостаток, что не позволяет уловить само движение. В самом деле, как наука мыслит движение? Для этого она берет движущееся тело в состоянии А, затем берет его в состоянии В. Каждое из этих состояний есть то место, которое тело занимает в пространстве. Но эти два состояния — не движение. Тогда ученый помещает между А и В множество других состояний, в которых пребывало тело. Он даже может довести их число до бесконечности; тогда он получит дифференциал, проинтегрировав который, мы придем к научному понятию движения. Но действительно ли это и есть движение? никоим образом. То, что мы таким образом получим, есть траектория, то есть след движения в пространстве. Это время, получившее характеристики пространства. Это время, разложенное на состояния, каждое из которых представляет то место, где находилось бы тело, если бы здесь движение было прервано. Но движение и его предполагаемые состояния — отнюдь не то, в чем тело пребывает, а, наоборот, то, через что тело проходит, не пребывая. Движение есть именно такое прохождение: то, чего не улавливает на-

ука. Чтобы воспринять само движение, нам нужно вообразить его не как последовательность состояний, а скорее как эластичную точку, которая непрестанно растягивается вдоль пространства. Отвлечемся от пространственной формы этого растяжения, будем рассматривать его как просто разновидность усилия, или внутреннего напряжения, в зависимости от которого постепенно разворачивается точка. Это и будет чистым движением. Физическая наука называла временем пространственное время; именно поэтому она помыслила время и пространство в виде последовательности, в конечном счете — в виде следа, который оставляет в пространстве время как длящееся напряжение. Поэтому же сам Бергсон поначалу потерпел философское крушение, когда попытался рассматривать время и движение как последовательность: ведь тем самым он устранил чистое время, которое есть чистая *durée*, длительность. Следовало бы пойти обратным путем, исходя из интуиции *длительности*, и тогда посмотреть, почему и каким образом это время служит основанием физического времени как последовательности. Усматривать в этой последовательности само движение означает пасть жертвой того, что Бергсон называет кинематографической иллюзией движения. В самом деле, в кино перед нами с высокой скоростью прокручивается множество изображений, создавая впечатление движения. Но то, что нам представляется с экрана, не есть движение; изображения на экране не движутся. Чтобы они находились в движении, нужно было бы, чтобы каждое изображение вытекало из предыдущего как его внутреннее продолжение, как напряжение, которое разворачивается в разнообразии других изображений. Но тогда движение уже не было бы последовательностью во времени, а было бы чистой *длительностью*, чисто качественной множественностью самого динамичного напряжения. Как в своем качественном аспекте, так и в аспекте механическом физическая наука придала времени пространственные характеристики, в силу чего само время от нее ускользнуло. Это ускользание очень важно: именно оно позволяет нам с уверенностью ориентироваться среди вещей. Но философия стремится не к этому, а к тому, чтобы схватить вещи в их непосредственно данной реальности. Физические вещи обладают способом бытия, именуемым *длительностью*. Схватывание длительности и есть задача интуиции.

Если это верно применительно к физической реальности, то еще

более верно применительно к реальности духа, реальности сознания. Психология как позитивная наука руководствовалась двумя ведущими идеями: той идеей, что состояния сознания имеют количественно измеримые степени интенсивности; и той идеей, что само сознание есть ассоциация множественных, численно различных состояний. Так вот, по мнению Бергсона, это абсолютно ложно; и ложность эта идет от того, что сознанию навязывают физическое время как последовательность. Состояние сознания — например, боль, — не возрастает в интенсивности; то, что мы называем интенсивностью, есть изменение нечувственного качества, сопровождаемое, возможно, расширением болевой зоны. Но на практике мы отвлекаемся от этих микроскопических качественных изменений и приписываем наиболее значимые моменты боли шкале, где пространственно размещаем изменения качеств. Так возникает идея измеримости. Это станет еще нагляднее, если обратиться к самому сознанию и к его предполагаемым множественным состояниям. Состояния сознания не образуют численного множества по той простой причине, что имеется только одно состояние, принимающее различные качества. Сознание — не численное множество состояний, а единая качественная множественность одного состояния, которое длится и непрестанно растягивается как *élan*, порыв (поток, говорил У. Джеймс). Время сознания — не последовательность различных состояний, а *длительность* одного и того же состояния. Именно поэтому ментальные состояния не определяются друг другом согласно некоему закону, а наоборот, образуют единую длящуюся реальность, которая схватывается интуицией. Более того, когда я принимаю решение о некотором действии, отнюдь не мотивы определяют мое решение; но то, что мы называем мотивами, есть не что иное, как я сам, мотивирующий свое действие. Сущность *длительности* сознания есть противоположность детерминации: свобода. Только погружаясь посредством интуиции в самих себя, мы схватываем непосредственную реальность своего сознания.

Наконец, сама жизнь есть разновидность *порыва*, прокладывающего себе путь через материю. Наука называет жизнью организм. Но организм — это всего лишь след, оставленный в материи *длительностью, порывом*, в котором и заключается жизнь.

Стало быть, с какой стороны ни брать эту проблему, реальность — это чистая *длительность*. Всякая вещь есть *порыв, длительность*, им-

пульс, внутреннее динамичное напряжение. Остальное — это время, которому приданы пространственные характеристики ради нужд практической жизни и родившейся из них науки. Речь идет отнюдь не о смутном познании. Наоборот, схватывать в интуиции *длительность* означает познавать собственный способ бытия каждой длящейся вещи. Ибо *длительность* — не что-то неопределенное; она полностью определена в каждом случае. Именно потому, что *длительность* есть динамичное напряжение, она обладает тремя конкретными свойствами. Во-первых, это *качественное разнообразие*, в каждом случае свое. Во-вторых, это *непрерывность прогресса*; благодаря ей усилие интуиции приводит нас к познанию других возможных вещей, отличных от тех, которые мы схватываем в интуиции. Наконец, в-третьих, *длительности* присуще *единство направления*, свойственное каждой вещи, которое может быть схвачено только в особой интуиции. В силу этих трех свойств интуиция *длительности* открывает перед нами поле истинного познания способа бытия вещей, взятых в их многообразии. Бытие — это всегда та или иная форма *длительности*. Именно потому, что реальное есть *длительность*, единственным ментальным органом схватывания реальности в способе ее бытия, в ее абсолютности, служит интуиция, которая в самой себе тоже длится. Интуиция не чужда понятию. Да и как это было бы возможно! Чему она чужда, так это использованию заранее изготовленных понятий, чаще всего заимствованных из позитивной науки, предназначенной для других нужд. Бергсон не отвергает понятий, а предлагает нечто гораздо более трудное: изготавливать для каждой интуиции свои понятия, скроенные по ее мерке. Только тогда мы обречем строгую философскую истину. Таков третий пункт, который мы должны рассмотреть.

3. Ту конкретную точку, в которой сосредоточивается философская истина, Бергсон усматривает в совпадении интуиции и *длительности*. Что понимается под истиной? Истина, говорили нам классическая логика и наука, есть, в конечном счете, адекватность представления и реальной вещи. Мой интеллект содержит в себе некоторые понятия и составляет из них пропозиции о наличном предмете; истина имеет место тогда, когда пропозиция высказывает то, что есть вещь, а заблуждение — в противоположном случае. Естественно, Бергсон вовсе не намеревается низвергать эту идею истины.

На этом следует решительно настаивать, чтобы избежать карикатурного изображения его философии, когда ее хотят опровергнуть, приложив к тому минимум усилий. Вскоре мы увидим, что Бергсон принимает такое понятие истины, и принимает гораздо решительнее, чем порой принимала его наука, особенно во времена Бергсона. Но эта истина действительна только в своей собственной перспективе. В этом весь вопрос. В перспективе интуиции *длительности* такая идея истины неприменима — просто потому, что реальное, взятое в его длительности, не является «наличной» вещью, которую остается просто, *simpliciter*, адекватно отобразить в репрезентативном понятии. В тот момент, когда я возвестил эту «истину», реальный предмет уже отличен от себя прежнего, в том смысле, что нечто изменилось в силу самого факта длительности. Длительность затрагивает саму длящуюся реальность. В живом существе длительность затрагивает его собственную реальность; следовательно, невозможно высказывать абстрактные пропозиции, которые были бы «адекватным» выражением его реальности. Это не значит, что такие пропозиции не играют никакой роли. Мы уже говорили о том, что можно узнавать город двумя способами: разглядывая фотографии или прогуливаясь по городу. Теперь добавим, что указать на объекты в городе тоже можно двумя способами. Первый способ — сказать, например, где «находится» Булонский лес: мы ответили бы спросившему об этом, что он находится, скажем, на параллельной улице. В этом случае пропозиция служит адекватной репрезентацией расположения соответствующего места. Но я могу также предложить спросившему подняться на Эйфелеву башню и сказать: «То, что Вы видите, глядя вот в этом направлении, и есть Булонский лес». В этом случае пропозиция была предназначена не для того, чтобы адекватно представить место, а для того, чтобы задать направление взгляду, интуиции. Именно так используются репрезентации и пропозиции в философии: они служат ориентирами, чтобы *именно поэтому* привести к интуиции, которая формально не сообщается. Это ли нужно считать антиинтеллектуализмом, как о том твердили тысячи раз? Такое утверждение просто абсурдно. Бергсон действительно не устает повторять, что интеллект терпит неудачу, когда его прилагают к интуиции. Но о каком интеллекте он говорит? О научном интеллекте, и только о нем. Для Бергсона интеллект, взятый в абсолютном смысле, всегда сохраняет за

собой последнее слово, даже когда речь идет об интуиции. Вплоть до того, что, по словам Бергсона, не было бы ничего несообразного в том, чтобы говорить об интеллекте всегда. Но тогда, добавляет он, возникла бы необходимость различать два не сводимых друг к другу типа интеллекта. Один тип — интеллект, *внеположный* объекту: интеллект практической жизни и науки. Другой — интеллект, интуитивно встроенный *внутри* длительности. И в этом втором случае интеллект не только правомочен, но правомочен в наивысшей степени. В этом случае понятия интеллекта будут скроены по мерке. Именно этот интеллект и был бы философской интуицией. Но Бергсон не принимает такого способа выражения: во-первых, потому, что эти два типа интеллекта были бы строго противоположны и противопоставлены друг другу; во-вторых, потому, что под интеллектом в расхожем смысле слова обычно понимают интеллект первого типа. Бергсон же доказывает, что нельзя перейти от научного интеллекта к интуиции *длительности*, но можно и должно перейти от интуиции *длительности* к умному постижению, «скроенному по мерке». Именно здесь рождается возможность философского знания. Бергсоновская интуиция — отнюдь не антиинтеллектуализм; она просто ставит интеллект на его собственное место. Между тем многие думают, что, когда идея ставится на свое место, она отрицает все прочие идеи. Эта операция привычна для *homo loquax*, но чужда *homo sapiens*. В философии, говорит Бергсон, есть свои фарисеи.

Что же тогда, по мнению Бергсона, представляет собой, в позитивном смысле, истина интуиции? Это не адекватность, а симбиотическое и симпатическое проникновение в самую *длительность*. Это «сим-» и есть то, в чем выражается истина: сама сущность истины. Поэтому, в отличие от чистой адекватности, имеющей статичный характер, истина интуиции сущностно активна: истина — это свойство действия. Симбиотического, симпатического действия. Он заключается в усилии ввести себя в само лоно *длительности*. А поскольку *длительность* по своей сути не поддается предвидению, попытки представить ее в терминах чисто концептуального анализа химеричны. В этом смысле невозможно заключить абсолютную истину *длительности* в некую формулу: этой истиной нужно жить. Следуя этим путем, мы, может быть, и не придем к абсолютным выводам, зато будем уверены в том, что сумели удержаться в самой реальности, и

сможем достигать все возрастающих вероятностей, которые в пределе равнозначны достоверности.

Таким образом, истина, о которой говорит Бергсон, есть новая истина. В силу определенной склонности, некоторым образом естественной, это новое понятие истины было ассоциировано с жизнью. В то время философия жизни была достоянием того, что называли прагматизмом. С точки зрения прагматизма, истина есть функция жизни, которая в этой философии определялась через понятие пользы. Отсюда следовало, что истина, как утверждали, есть интеллектуальная польза. Тогда и Бергсона называли прагматиком. То было неверное использование бергсонизма, предельно далекое от самого Бергсона — одного из самых антипрагматичных людей, когда-либо живших на земле. Для Бергсона истина, несомненно, есть действие — но действие, встроенное в реальное ради совместного симпатического переживания с ним всех его флуктуаций. Истина есть само сосуществование с реальностью. Истина не потому является истиной, что полезна, а полезна потому, что является истиной.

В итоге Бергсон дает нам: 1) новую идею опыта — метафизического опыта в интуиции; 2) новую идею реальности — непосредственно данной реальности как *длительности*. То, что мы называем «вещами», скорее суть «устремленности», длящийся *порыв*; 3) новую идею истины — не как адекватности внешнего взгляда человека на вещи самим вещам, а как сосуществования, как того «сим-», которое выражается в симбиозе, или симпатии, с самой *длительностью*.

Коль скоро это так, в чем тогда заключается различие — а Бергсон усматривает здесь некое различие — между наукой и философией? Какова ценность этих двух видов познания?

III. *Наука и философия*. — До сих пор эти различия выглядели резкими и скорее негативными. Бергсон сказал о том, почему наука — не философия, и почему философия — не наука, в смысле позитивной, практически полезной науки. Теперь он должен сказать нам о том, что же представляют собой в позитивном смысле наука и философия и какова ценность обоих этих видов познания.

Ученые того времени настаивали на том, что научное познание относительно: оно касается не сущности вещей, а лишь тех отношений, в которых вещи себя являют. Поскольку Бергсон полагал, что в интуиции нам дано абсолютное, может сложиться впечатление, что

тем самым проблема уже решена. Однако Бергсон занимает диаметрально противоположную позицию — как в отношении науки, так и в отношении метафизики.

1. *Ценность науки.* — Бергсон не может ограничиться констатацией содержания науки, иначе он перестал бы быть философом. Он должен вернуться к самому корню, из которого произрастает наука. И в этом возвращении к истоку и основанию науки мы прежде всего сталкиваемся с моментом символизма: наука есть система символов, представляющих связи между вещами. Но многие ученые во времена Бергсона, равно как и многие из философов, занимавшихся так называемой «критикой наук», считали, что между научным фактом, к которому относятся символы науки, и фактом, который они называли «грубым», пролегает бездонная пропасть. Отсюда следовало, что наука относительна потому, что она символична. С точки зрения Бергсона, речь идет совсем о другом. Не подлежит сомнению — никто не повторял этого чаще, чем сам Бергсон, — что наука символична. Но между фактом, именуемым научным, и грубым фактом нет пропасти, как если бы они составляли два класса фактов: речь идет о двух степенях точности одного и того же факта. Однородность обоих типов фактов, на взгляд Бергсона, неоспорима. Стало быть, научный факт — это не символизированный грубый факт. Наука символична, однако она не потому является наукой, что символична, а символична потому, что к этому ее вынуждает сам характер ее объекта. Мы еще увидим, почему это так. В любом случае, в основании научного символизма лежат некоторые факты, некоторые фундаментальные интуиции, из которых родилась наука и из которых она черпает всю свою ценность. Наука в целом о них забыла. Возможно, периодические кризисы в ее истории вновь напоят ей о них; миссия же философии состоит в том, чтобы вновь их высветить. Так вот, вопреки общей направленности науки и философии своего времени, Бергсон будет решительно утверждать, что благодаря этим интуициям наука, в ее собственной перспективе, касается абсолютного, то есть способа бытия тех вещей, которые она исследует. Так называемый релятивизм науки означает лишь то, что наука неполна, что и так очевидно. Но ту крупницу реальности, которую она познаёт, она познает такой, какова она есть в себе самой. В самом деле, наука питается некоторыми фундаментальными интуициями, которые называются вос-

приятиями. Эти восприятия она интеллектуально перерабатывает в систему понятий, и как в своих восприятиях, так и в их концептуализациях касается абсолютного.

Во-первых, что касается восприятий: популярная психология времен Бергсона приучила нас всех — я говорю «всех», потому что все люди моего поколения пережили это на собственном опыте — к тому, что восприятия, считать ли их просто комплексами элементарных ощущений или нет, суть ментальные состояния, которые производятся в нас вещами; причем сами вещи, следовательно, остаются потусторонними восприятию. Ощущение и восприятие считались теми репрезентативными способами, какими вещи пребывают в нас. Вопреки этой концепции Бергсон решительно отстаивает своего рода непосредственный реализм: воспринятое и почувствованное суть не субъективные репрезентации, а сами вещи — по той простой причине, что восприятие означает не пребывание вещей во мне, а мое пребывание в самих вещах. Воспринимать означает не принимать вещи, а идти к ним. Сенсорный процесс есть путь вхождения духа в сами вещи. Естественно, что эта концепция столкнулась с немалыми трудностями как научного, так и философского порядка.

Прежде всего, это трудности научного порядка: различие между чувствительными и двигательными нервами, из которых первые центrostремительны, а вторые — центробежны. Бергсон отрицает, что центrostремительный нервный процесс и есть восприятие. Воспринимать означает ментально пребывать в вещах, тогда как центrostремительный сенситивный процесс есть всего лишь механизм, которым в каждом конкретном случае отбирается и определяется та вещь, в которой мы перцептивно пребываем. Другими словами, центrostремительный сенситивный процесс — это всего лишь «селектор» воспринятого, но не само восприятие. Восприятие — это присутствие духа в вещах.

Далее, это трудности философского характера. Можно ли сказать, что, когда я воспринимаю Луну, я пребываю на Луне? Не легче ли помыслить, что в восприятии скорее Луна пребывает во мне, чем утверждать, что я нахожусь на Луне? В этом пункте не может не прийти на ум, что еще в самом начале истории метафизики не кто иной, как Парменид — сколь бы парадоксальной ни казалась ссылка на элеата в связи с Бергсоном — призывал нас понять, что для ума всё, даже

самое отдаленное, является присутствующим. С позитивной точки зрения вполне ясно, что, когда я воспринимаю Луну, я не нахожусь на Луне физически: это очевидно. Но речь идет не об этом, а о том, что я ментально пребываю на Луне. И это пребывание, сколь бы ментальным оно ни было, совершенно реально. Каким образом? Когда я зрительно воспринимаю Луну, то процесс, приводящий нас к Луне, берет начало отнюдь не на сетчатке глаза, потому что происходящее на сетчатке есть всего лишь продолжение воздействия световых волн, исходящих от Луны. Поэтому процесс в целом направлен от самой Луны к мозгу, и благодаря этому дух присутствует в самом начальном моменте процесса, то есть на самой Луне. С философской точки зрения, воспринимать означает ментально пребывать в вещи — такой, какова она сама по себе. Восприятие прямо обращено на самую реальность; между Луной и моим умом нет никакого промежуточного репрезентативного состояния.

Итак, с какой стороны ни подходить к вопросу, восприятие затрагивает саму реальность, и в этом смысле оно абсолютно. Разумеется, оно не охватывает ни всей целостности вещей, ни всякой вещи в целом. Но этот отобранный сенситивным процессом аспект вещи есть аспект самой ее реальности. Поэтому наука в самом своем исходном пункте касается реальности, и в этом смысле она есть нечто абсолютное.

То, что истинно говорится о восприятии, равным образом относится и к его концептуальной обработке. Научный интеллект движется среди строго отточенных понятий — ясных и отчетливых. Он так разрабатывает понятия, как если бы вещи были устойчивыми, почти геометрическими телами. И это не означает деформации реальности, потому что реальность, которой оперирует научный интеллект, есть реальность материальная, а она в самом деле представляет собой систему тел. Вот почему имеется некое естественное сродство, настоящая симпатия и симбиоз между материальной реальностью и интеллектом. Другими словами, речь идет об интуиции материи. Именно в силу того, что речь идет об интуиции, она симпатически наделяет нас абсолютным знанием. Есть некая внутренняя однородность между геометричной материей и интеллектом. В этой интуиции как раз и берет начало наука. Сама наука о том не ведает; обнаружить это — дело философии. Вот почему наука не относительна: ведь она

касается абсолютного основания материальной реальности. Жизнь наделила человека способностью симпатии с материей: интеллектом. В такой перспективе интеллект достигает ряда фрагментарных истин, но эти истины в своем роде абсолютны. Именно поэтому научный интеллект символичен: своей устойчивостью и прочностью материя делает возможной символизацию и понуждает к ней. Теперь становится понятным сказанное ранее: наука не потому является наукой, что символична, а потому, что она есть интуиция, наделенная симпатией с материей. Именно поэтому, то есть потому, что материя есть нечто устойчивое, наука может и должна прибегать к символизации. Своими символами, понятиями и восприятиями наука сообщает нам знание абсолютного в горизонте своего собственного объекта. Наука не является внутреннее относительной; относительно только использование науки в области духа. Эта область принадлежит метафизике.

2. *Ценность метафизики.* — Как и наука, метафизика рождается и движется в симпатической интуиции. Но это не симпатия с материей, а симпатия с *длительностью*. И этот новый тип интуиции приводит к критике традиционной метафизики. Это не критика кантовского типа, потому что, как я напоминал ранее и как сам Бергсон не устает повторять, интуитивистская философия ускользает от кантовской критики ровно в той мере, в какой она — интуитивистская. Бергсоновская критика обращена не столько против решений, предложенных классической метафизикой в отношении некоторых важных проблем, сколько против самих проблем: она обличает их, в глазах интуиции, как псевдопроблемы. Среди разнообразных проблем, о которых в этом пункте упоминает Бергсон, выделим три: проблему начала бытия, проблему характера познания и проблему человеческого «я». Как показывает Бергсон, эти проблемы встают перед интеллектом тогда, когда он пребывает вне вещей, а не проникает посредством интуиции внутрь них. Эти якобы «трудноразрешимые» проблемы, по его утверждению, на самом деле — псевдопроблемы.

Начало бытия, говорят нам, есть ничто — именно потому, что начало есть нечто запредельное тому, что им порождается; а поскольку порождается им бытие, постольку и начало бытия есть ничто. Это единство бытия и ничто, как утверждают, есть нечто «большее», чем просто бытие: ведь и бытие как порожденное есть нечто большее, чем

просто бытие. Но сия трудноразрешимая проблема возникает из-за неверной позиции, занятой интеллектом. Интеллект помещает себя напротив бытия, то есть вне бытия; и тогда он схватывает бытие именно с позиции, внеположной бытию, то есть с позиции ничто. На этом пути он никогда не придет к открытию бытия. Следовало бы встать на позицию не вне бытия, а — при посредстве интуиции — внутри него. И тогда дух, вместо того чтобы прыгать от бытия к ничто, обнаружит бытие в его внутреннем основании. Когда интеллект находится вне бытия, он думает, что стоящее перед ним могло бы и не иметь бытия; другими словами, первое, что он думает о бытии, — это что оно могло бы и не быть таким, каково оно есть. Следует поместить себя, при помощи симпатии, внутрь бытия и посмотреть, каково оно в каждом конкретном случае. Утверждать же, говорит Бергсон, что, прыгая в ничто, мы получаем нечто большее, чем просто бытие, — все равно что утверждать, будто полупустая бутылка вина содержит в себе «больше», чем полная, потому что она содержит в себе вино и вдобавок пустоту. Это псевдопроблема, созданная неверно занятой позицией вне вещей.

То же самое следует сказать и о кантовской критике познания. Помещая себя вне вещей, человеческий рассудок приходит к идеям, которые составляют условия умопостигаемости вещей. Но идеи отделены от вещей именно потому, что они образованы снаружи. В результате Кант оказывается перед той самой проблемой, с которой сражался Платон: каким образом идеи реализуются в вещах. И предложенное им решение аналогично решению Платона: вещи причастны к идеям, причастны к самому рассудку, — но только в качестве феноменов. Вещи в себе остаются вне рассудка. По сути дела, кантовская критика показывает, что дух, принявшийся платонизировать, больше не в состоянии растягиваться. Чего она не показывает, так это того, что дух ничего более и не может, кроме как платонизировать. Когда же он действием интуиции помещается внутрь самих вещей, ему удастся извлечь из них то, чего никогда не сможет извлечь стоящий вне вещей рассудок.

Это станет еще более ясным, если обратиться к тому, что такое «я». Эмпиризм понимает под «я» комплекс состояний сознания. Чем глубже анализ, тем больше обнаружится промежуточных состояний между двумя данными состояниями. В этом случае мы занимаемся не

чем иным, как умножением ментальных состояний, в лучшем случае нанизывая их, словно бусины ожерелья, на некую единую нить. Тут-то нам и подвертывается под руку критика Юма: «я», эта связующая нить, никогда не дано нам в опыте. Рационализм поступает прямо наоборот. Он исходит из того, что «я» есть первичное единство. Ментальные состояния мыслятся как атрибут этого «я», которое в своем невозмутимом единстве как бы прыгает из одного состояния в другое. Именно поэтому единство «я» в самом себе есть чисто абстрактное единство. В самом деле, эмпиризм соединяет ментальные состояния подземным тоннелем, а рационализм — навесным мостом; но и тот, и другой упускают из вида течение реки, текущей по земле. Эта река и есть «я», доступное только интуиции, потому что оно есть сама *длительность*. Это — глубинное «я», отличное от поверхностного «я» ментальных состояний.

Таким образом, интеллект, помещенный вне вещей, вводит в метафизику те или иные псевдопроблемы. И наоборот, будучи помещен интуицией внутрь самих непосредственно данных вещей, он обретает совершенно иное знание о них. Это и есть метафизика. При ближайшем рассмотрении интуитивистская метафизика — единственное знание, способное схватывать реальность духа. По своей сущности дух есть *длительность*. Чтобы наглядно представить себе различие между этой метафизикой и другими метафизиками, вспомним, в качестве примера, о пресловутой проблеме бессмертия души. Аргумент рационалистов, с Платоном во главе, таков: душа проста; стало быть, у нее нет причин разлагаться после разложения тела. Но рационализм забывает сказать нам самое главное: о каком единстве идет речь. Кроме того, что мы можем узнать таким путем об отношении между душой и телом, чтобы прийти к этому платоновскому выводу? Попытаемся, наоборот, интуитивно усмотреть, что дух есть *длительность*, прокладывающая себе путь через соматические структуры в той мере, в какой они это позволяют. Дух есть действие, последовательно внедряющееся в материю. В таком случае нет никаких причин для того, чтобы это действие прекратилось после того, как прекратит существовать материя. Интуитивно это настолько достоверно, что именно при таком подходе тот, кому пришлось бы доказывать смертность души, с полным правом мог бы быть назван моралистом. Бессмертие предстает как непосредственно данный факт. Речь идет, конечно, лишь о самом факте выживания; нам все еще

неведома сама его длительность. Но через накопление интуитивных вероятностей мы асимптотически приближаемся к подлинной достоверности вечной жизни, тогда как путем рассуждения, подобного платоновскому, никто и никогда не пришел бы к уверенности в бессмертии души. Так что тот факт, что дух есть нечто такое, чье действие внедряется в материю, — это факт, усматриваемый в результате анализа сознания.

Сущность сознания составляет память. Реальность, не способная удерживать прошлое в настоящем, была бы духом, имеющим точечную структуру: каждый акт начинался бы с нуля, и даже если бы дух совершал акты, тождественные или подобные совершенным ранее, такое подобие было бы простым повторением, в собственном смысле бессознательным. Итак, сознание по своей сущности есть память. Так вот, память — это не акт мозга. Мозг не является хранилищем образов. Это утверждение шло вразрез с общим чувствованием эпохи, когда идея точно локализованных мозговых центров была принята как бесспорный факт. Но Бергсон понимал, что одно дело — признавать, что разрушение некоторых центров влечет за собой потерю памяти; и совсем другое дело — утверждать, что центры являются хранилищами образов. Это уже не факт, а интерпретация. Но можно предложить и другую интерпретацию тех же фактов. Вместо того, чтобы полагать, что мозг есть орган присутствия образов, можно предположить, что мозг есть орган их отсутствия, то есть орган, отбирающий то, что мы в состоянии помнить. Памятование — это всегда функция духа, и только духа: именно он сохраняет образы. Просто одна вещь помнится лучше, чем другая, в зависимости от мозговых состояний. Мозг есть орган внимания к жизни, орган, отбирающий то, что мы в состоянии помнить, но не орган, который помнит. То же самое справедливо в отношении движений воли. Движение воли есть функция одного лишь духа; мозг — это орган, делающий возможным внедрение воли в материю и устанавливающий для этого условия. Не более того. Посредством такого двойного обуславливания — со стороны памяти и со стороны воли — дух внедряется в материю. «Он принимает от материи восприятия, которые служат ему пищей, и возвращает их в форме движения, в котором напечатлена его свобода». Таковы заключительные слова работы «Материя и память». Позиция Бергсона вызвала раздражение неврологов. Вскоре, однако, Пьер Мари предложил, в духе идей Бергсона, интерпретацию

афазий, которая лучше согласовывалась с клиническими фактами. Наконец, Монаков в Цюрихе, следуя в том же направлении, разрабатывает под влиянием идей Бергсона и Джексона теорию мозговых локализаций, совершенно отличную от теории Вернике. Таким образом, мозг — это не что иное, как система, делающая возможным внедрение духа в материю. Дух обладает собственной реальностью, не сводимой к реальности материи и достижимой только посредством интуиции.

Итак, метафизика есть строгое знание, отличное от науки: знание, которое питается интуицией, которое обращается к интуиции и которое есть не что иное, как сама интуиция, помысленная в понятиях, в каждом случае скроенных по мерке.

В конечном счете, для Бергсона метафизика и наука обладают равной ценностью, потому что обе они, каждая в своей перспективе, касаются того абсолютного, которое заключено в способе бытия реального. Разумеется, метафизика и наука применяют разные методы: абстрагирующее постижение и симпатическую интуицию. Но на глубинном уровне оба метода питаются интуицией: интеллект есть природная симпатия с устойчивостью материи; интуиция есть симпатия с *длительностью* духа. Двойственность методов имеет своим единственным основанием двойственность своего объекта: материи и духа. Эти методы сообщаются и совпадают друг с другом там, где совпадают дух и материя. Релятивизм возникает лишь тогда, когда один порядок познания хотят применить к другому.

Очевидно, что, придя к этому выводу, Бергсон не мог не задать себе радикального вопроса: верно ли тогда, что метафизика занимается исключительно духом? Что ей безразлична остальная реальность? А если она занимается всей реальностью, то что происходит с тем, что не является *длительностью* духа? Как тогда возможно существование метафизики — знания, которое посредством интуиции охватывает всю совокупность реального? Таков третий пункт, который мы должны рассмотреть: какова, с точки зрения Бергсона, область философского знания.

III. Область философского знания

Ответ Бергсона на эти вопросы — ответ отнюдь не концептуальный и абстрактный. Конечно, Бергсон считает, что философия, как об этом говорил еще Аристотель, есть знание о совокупной реальности. Этот совокупный характер реальности образован, с точки зрения Аристотеля, тем, что совпадает во всех вещах, — а именно, бытием. Единство бытия служит в глазах Аристотеля основанием всеобщности философского знания. На взгляд Бергсона, это утверждение бесспорно: разве можем мы таким образом узнать о мире, что он действительно «един»? От чистых понятий мы никогда ни придем к реальному миру. И наоборот, будучи помещены в метафизический опыт, мы сталкиваемся с тем, что реальное непосредственно дано, что оно есть факт, непосредственно данный нашему сознанию. Если все вещи в чем-то совпадают, то это «что-то» должно быть также предметом интуиции в метафизическом опыте. Так вот, то, что составляет конкретную тотальность реального, есть не абстрактное понятие, вроде «бытия», а нечто обладающее двумя свойствами, которые схватываются в непосредственной интуиции: длительностью и эволюцией. Выявление этих двух характеристик конституирует универсальную область философского знания. Так как мы пытаемся сейчас не излагать философию Бергсона, а установить, каково было его представление о философском знании, достаточно будет продемонстрировать интуитивную реальность этих двух свойств. Этим будет показано, что речь идет о настоящей первой философии.

I. *Длительность*. — Все вещи «суть» в определенной *длительности*, в своего рода внутреннем напряжении, образующем их собственный способ бытия. В интуиции нашей собственной *длительности* нам дана *длительность* вещей, и потому наша собственная *длительность* в силу симпатии погружает нас в *длительность* вещей.

Стало быть, философия не ограничивается духом, но охватывает собою все, вплоть до первой материи. Каким образом? Мы уже сказали, что *длительность* — это не абстрактная линия: в каждом конкретном случае ей присущи внутренняя определенность, непрерывность прогресса и единство направления. Благодаря этому каждая вещь приводит нас к остальным вещам. Если бы мы обладали интуицией одного лишь оранжевого цвета, то, наблюдая его во всех его оттенках, мы, конечно, еще не смогли бы приобрести от этого

опыт других цветов. Но интуиция оранжевого во всех его оттенках интуитивно подталкивала бы нас к интуиции красного и желтого; во всяком случае, она побуждала бы нас догадываться о существовании красного и желтого. Таким образом, благодаря интуиции перед нами открывается целое поле реального. И это реальное конституировано не одними лишь отношениями одних вещей с другими, а тем внутренним напряжением *длительности*, сообразно которому мы имеем не столько различные вещи, сколько различные качества *длительности*. Реальность состоит именно в этой внутренней подвижности, каковой является *длительность*.

Все это послужило поводом к еще одному карикатурному изображению мысли Бергсона: якобы Бергсон говорил о всеобщей текучести. Но каким образом, спрашивает сам Бергсон, учение о *длительности* можно было бы соотнести с доктриной текучести, на манер древнего учения Гераклита? Несомненно, Бергсон не устал повторять, что сущность реального есть подвижность. Но он не имел намерения утверждать и никогда не утверждал, что реальность есть чистое изменение. Он называл подвижностью этот длящийся характер, но не наоборот: не называл длительность чистым изменением. В движении Бергсон берет не то, что в нем есть от изменения, а то, что в нем есть от длительности, от внутреннего напряжения. Далее, Бергсон никогда не отрицал пребывания чего-либо *длящегося*. Он утверждал лишь то, что *длительность* затрагивает реальность целиком, так что пребывающее не обязательно есть субстрат, подлежащее движению.

Итак, вещи обладают собственным способом бытия, каковым является длительность. А поскольку длительность есть нечто внутренне определенное и направляемое, область философии — это не только дух, но тотальность реального. Интуиция духа служит (как служила Платону математика) средством очищения, катарсиса, от чистой материи. Подобно любой великой философии, философия Бергсона дает нам новую концепцию духа и в то же время новую концепцию материи.

II. *Эволюция*. — По мнению Бергсона, эти различные длительности, которыми образуется совокупность реального, не просто положены друг подле друга. Им свойственна предельно конкретная внутренняя сочлененность: эволюция. На этом основании Бергсона называли трансформистом. Это еще одна карикатура: ведь у Бергсона

речь идет о том, что прямо противоположно трансформации. Разумеется, Бергсон пишет о том, что жизнь — это *порыв*, начиная с ничтожнейшей амебы и заканчивая возвышеннейшим духом, вроде духа св. Терезы. Но этот *порыв* — не трансформация, а ее противоположность, то есть инновация в каждой из фаз, — или, как говорит Бергсон, эволюция, «творческая» эволюция: созидание чего-то нового, непредвиденного, потому что не содержащегося в предыдущей фазе. И это так не только в том, что касается духа, но и в том, что касается жизни вообще. Глядя на кучу металлических опилок, которой придана определенная конфигурация, трансформист пытается увидеть в ней комбинацию частиц, образовавшуюся в силу случайного столкновения. Типичный финалист увидит в этой конфигурации порядок, наведенный извне неким упорядочивающим интеллектом. Истина же, говорит Бергсон, проще, и заключается она в другом: в том, что в глубине кучи спрятана рука, которая неожиданно совершает некое новое движение и тем самым внезапно производит изнутри упорядочивание частиц. Порядок среди частиц — всего лишь внешнее выражение простого жеста руки. Такова эволюция жизни: это просто новый жест, совершаемый жизненным *порывом* в лоне материи. Эволюция — это новаторство, *порыв*, который постепенно прокладывает себе путь через материю. Жизнь на ощупь изобретает различные формы прохождения через материю. Так возникают различные системы: одни оказываются неудачными, другие — жизнеспособными, и поэтому у них есть будущее. Именно таким путем постепенно образуется то, что потом назвали биосферой. Эволюция, понятая как новаторский *порыв*, есть нечто такое, что непосредственно схватывается в интуиции. Для интуиции жить означает нести в себе этот *порыв*, творить, изобретать.

Эта концепция позволяет объяснить тотальность реального, и прежде всего — различие между материей и жизнью. *Порыв* имеет восходящую направленность, в которой он совершает свою обновляющую работу, вплоть до полного освобождения человеческого духа. Но у него есть и нисходящая направленность: если мы сведем *порыв* к вечному повторению одного и того же, то получим не что иное, как инертную материю, которая именно поэтому лишена интериорности. Материя есть чистое повторение, не ведающее ни творчества, ни новаторства.

Если же, напротив, мы возьмем *порыв* в его восходящей направленности, как новаторство, то увидим, что этот новаторский *порыв* прежде всего проявляет себя в элементарной характеристике жизни, которую Бергсон называет *torpeur*, растительной скованностью. Наряду с этим возникает та форма *порыва*, которая именуется *инстинктом*, типичным для животного. Инстинкт есть то, что позволяет с уверенностью находить правильные жизненные реакции. Но есть изобретение высшего порядка: *интеллект*. Если инстинкт — это способность находить, то интеллект — это способность искать. Есть вещи, которые интеллект будет искать всегда и никогда не найдет; инстинкт же находит их в одно мгновение. Но есть и такие вещи, в которых инстинкт, может быть, и нуждается, но которые он не может искать: для этого нужен интеллект, ибо только он способен искать бесконечно. Продвигаясь от изобретения к изобретению, жизнь все время обновляется, пока не достигает кульминации в интеллекте. С появлением интеллекта возникает человек. Возникнув, человек должен прежде всего обеспечить потребности собственной жизни: таков *homo faber*. Но, возвращаясь в интуиции к исходным корням своего сознания, он становится *homo sapiens*. Этим реальное как целое для Бергсона почти исчерпывается. Я говорю: «почти», потому что Бергсон вынужден обратить внимание не только на *homo faber* и *homo sapiens*, но еще и на *homo loquax*, выражающего в себе человеческую социальность.

Именно в социуме последователи позитивизма, в том числе Дюркгейм и Леви-Брюль, усматривали основание морали и религии. Мораль и религия, в их понимании, — просто социальные институты. Но Бергсон видит в человеке нечто большее, чем социализированный дух. Конечно, в человеке общественном есть некий статичный, если можно так выразиться, аспект: аспект организации, сущностный характер которой составляет принуждение. Но есть и другой аспект — аспект динамичный: стремление. Дюркгейм был абсолютно слеп к этому измерению человека. Существуют мораль и религия принуждения, но существуют также мораль и религия стремления. Это не абстрактное утверждение, а нечто данное в интуиции. Хотя стремление свойственно всем людям, в чистой и явной форме оно имеется не у всех, а только у некоторых. Но это не отменяет истинности интуиции. Одной-единственной интуиции, должным образом

засвидетельствованной, для философии уже достаточно. Поэтому Бергсон никогда не выступал против парапсихологических явлений, вроде передачи мыслей на расстоянии: если бы факт передачи был должным образом засвидетельствован хотя бы в одном-единственном случае, этого было бы достаточно. Так вот, существование этого стремления духа к чему-то высшему в своей крайней форме дано, по мнению Бергсона, в двух фактах: у пророков Израиля и в опыте великих христианских мистиков. У них дух являет себя восходящим к чему-то, что трансцендентно любому *порыву*, — к конечному пункту всякого *порыва*: к Богу. У пророков и мистиков реальность Бога дана в человеческом опыте. Таким образом, в финале творческой эволюции мы имеем опыт конечного термина, заключающего в себе исходное основание самой эволюции: реальность Бога. В то время как вырождение *порыва* в чистое повторение погружает нас в материю, восходящий *порыв* приводит к первоначалу и конечной цели жизни. Материя всегда самотождественна: это вечность смерти. Дух же приводит нас к чему-то такому, что всегда самотождественно, но это — вечность жизни, Бог. И в Нем, говорит Бергсон вслед за св. Павлом, «*vivimus, movemur et sumus*»¹.

* * *

Вот что такое философия для Бергсона. Философия — это усилие интуиции, которая вначале открывает собственную реальность духа, потом подводит нас к догадке о различных продолжениях *длительности*, а в конце приводит нас к открытости навстречу своему началу и трансцендентному термину. Это интуитивное усилие закрепляется в понятиях — но понятиях надлежащего вида, скроенных по мерке, а не заимствованных ни из других наук, ни даже из практической жизни. Именно поэтому, несмотря на то, что философия пользуется всеми наличными знаниями, она есть не обобщение познаний, а утверждение в изначальной *длительности* — утверждение посредством исходной интуиции, в которой нам дана абсолютность способа бытия реального. Философия, метафизика, есть это, и только это: целостность опыта.

¹ Точнее, «*vivimus et movemur et sumus*» («живем и движемся и существуем») (Деян 17, 28). Прим. пер.

ЛЕКЦИЯ V

Гуссерль

Последнюю лекцию мы посвятим идее философии как строгой и точной науки — идее, которую отстаивал Эдмунд Гуссерль. Гуссерль — современник Бергсона: он родился в том же году, что и великий французский философ (1859) и умер двумя годами раньше (1938). Это уже говорит нам о том, что философская среда, в которой работал Гуссерль, была, по сути, той же самой, что и среда, сформировавшая Бергсона. Но в Германии она имела свои оттенки. Среда, в которой оказался Гуссерль, определялась двумя-тремя философскими течениями, существовавшими по ту сторону Рейна.

Прежде всего, речь идет о господстве — хотя оно и не было определяющим в философии — наук о духе. Философия Гегеля, с ее идеей объективного духа, привела Конта к социологии. В Германии кризис гегельянства породил наиболее выдающегося мыслителя в этом порядке идей: Дильтея. С точки зрения Дильтея, речь шла не только о социологии. Его критика гегельянства глубже, она непосредственно обращается против самих исходных допущений Гегеля. Для Дильтея основанием и всецелой областью применения философии выступает не абсолютный Разум, как для Гегеля, а жизнь. И в этом смысле Дильтей — один из великих теоретиков наук о духе. Литература, искусство, сама социология, — все они становятся предметами философии в особой форме: в качестве измерений жизни духа. С этой точки зрения история существенно важна для философии, потому что она составляет формальный момент жизни духа.

С другой стороны, то было время расцвета наук о природе, типичным философским следствием которого стало возвращение к Канту.

Так появилось неокантианство. Развиваясь в различных направлениях, неокантианство достигает максимальной философской мощи у Когена и Наторпа. С точки зрения этого неокантианства, философия представляет собой, согласно утверждению Канта, трансцендентальную философию; но Коген понимал под этим теорию научного метода. То, что суть вещи, есть предмет позитивной науки, тогда как собственный предмет философии — теория науки. Парадигмой любого познания служит физико-математическая наука; а философия как теория науки есть не что иное, как теория познания, приводящая к позитивной науке. Помимо неокантианства, определенным влиянием в это время пользовалась философия Лотце, открытая навстречу метафизике лейбницевского толка, отмеченной значительным влиянием Фихте. Наконец, существовали и некоторые формы абсолютного идеализма сознания (Шуппе и т.д.). Этих фрагментарных упоминаний будет достаточно.

Наряду с этим бурно развивается научная психология, причем в самых разных направлениях. Прежде всего, это лабораторная психология, ярчайшим представителем которой был В. Вундт. Кроме того, Дильтей заложил основы иной концепции психологии как науки: психологии, которая не столько «объясняет» ментальные явления, как это пытались сделать путем лабораторных экспериментов, сколько ставит себе цель «понять» душевную жизнь и ее смысл, пользуясь почти исключительно дескриптивным методом. Это *verstehende Psychologie*, «понимательная» психология. Наконец, существовало еще одно, только зарождавшееся направление, которому, однако, предстояло оказать самое сильное влияние на философию: психология Brentano — схоласта, настроенного на современный психологический лад и пытавшегося исследовать собственный характер психического. С точки зрения Brentano, специфичность феномена сознания заключается в том факте, что оно в конечном счете включает в себя интенциональное существование объекта: видение есть видение чего-то, мышление есть мышление чего-то, оценка есть оценка чего-то, и т.д. Таким образом, в той или иной форме интенциональность составляет специфическую характеристику психического феномена: любой психический феномен либо интенционален в самом себе, либо опирается на интенциональный феномен. Brentano положил начало целому ряду психологических и философских исследований,

связанных в первую очередь с именами трех его выдающихся учеников: Твардовского, Мейнонга и самого Гуссерля.

Итак, психология во многих отношениях представлялась твердой почвой, пригодной для того, чтобы основать на ней философию, в противовес чисто спекулятивному идеализму, а также неокантианскому псевдопозитивизму Когена. Философия, несомненно, есть теория познания, но при этом она опирается на исследование сознания. Поэтому, с одной стороны, психология, была очередной наукой в ряду наук о природе, а с другой стороны — уникальным и парадоксальным образом, — наукой, служащей фундаментом философии. Даже логика мыслилась как теория психологических законов мышления, и т.д. Такой подход получил название психологизма. В этой своей фундирующей функции психология имела своим естественным союзником науки о духе.

Такова была среда, в которой формировался Гуссерль. В силу темперамента, а также естественных предпочтений эпохи, Гуссерль испытывал склонность к математике. Она оставила в его душе и творчестве глубокий отпечаток. Сама идея философии как строгой и точной науки разрабатывалась им несколько на математический манер. Но под влиянием Brentano Гуссерль попытался дать психологическую интерпретацию важнейших математических понятий. В Гёттингене он защитил диссертацию под названием «О понятии числа: психологические анализы». Отсюда, из этой первой работы, выросла его «Философия арифметики», посвященная Brentano. Опубликован был только первый том этого труда, и это не случайно. Дело в том, что, подобно тому как Бергсон потерпел неудачу, попытавшись приложить ко времени идеи Конта, Гуссерль потерпел неудачу, попытавшись психологически истолковать понятия арифметики. В результате перед ним возник вопрос о самой идее философии: он почувствовал необходимость встать на новый путь, задать философии новый курс. Философия должна была освободиться как от психологизма, так и от той идеи философии, которая уходила корнями в науки о духе, в дильтеевском смысле. Попытка осуществить этот замысел привела к открытию нового философского поля: феноменологии. Более того: как мысль Гуссерля вырастает в поле, открытом Brentano, так в поле, открытом самим Гуссерлем, вырастает мысль Хайдеггера. Таким образом, мы имеем философскую область, определяемую тремя выдающимися мыслителями: Гуссерлем, Дильтеем

и Хайдеггером. Не вдаваясь в пересказ их философских учений, ограничимся тем, что представим идею философии, как ее мыслили эти три философа. Большая часть нашего изложения будет, естественно, посвящена Гуссерлю.

Гуссерль

Потерпев крах в попытке психологически истолковать законы арифметики, Гуссерль вспоминает слова Канта: «Нельзя научиться философии, можно только научиться философствовать». Эта фраза, говорит Гуссерль, верна по одной простой и грустной причине: потому, что философия все еще не существует как наука. До сих пор всё в философии зависит от точек зрения, от бесконечных спорных мнений. Ничего подобного не происходит в подлинной науке. Стало быть, необходимо попытаться сделать философию строгой и точной наукой, где вопросы можно будет решать путем апелляции к самим вещам. Естественно, такая попытка сразу же вынуждает философию сражаться на двух фронтах: против психологизма и против историзма. С точки зрения психологизма, наукой, полагающей основание философии, служит психология; с точки зрения историзма, таким основанием служит история как совокупность движений человеческого духа, сообразно различным эпохам и культурам. По мнению Гуссерля, обе эти концепции лишены смысла. В самом деле, всякая теория притязает на абсолютную значимость; но психологизм и историзм — две теории, претендующие на то, чтобы искать основание абсолютной значимости там, где ее нет: в фактах. Это теории об отсутствии абсолютной значимости у всякой теории. Стало быть, это абсурд. Дело в том, что, полагая основание философии, как психологизм, так и историзм забывают о своей чисто психологической или чисто исторической позиции; а на подобном забвении невозможно выстроить никакой настоящей философии.

Поэтому философия, если она хочет быть строгой и точной наукой, должна встать на новый путь. Для этого Гуссерль обращается к критической рефлексии, начало которой было положено Декартом. Декарт тоже хотел подвести под человеческое знание прочное и надежное основание. Но единственным результатом этой рефлексии, по его словам, явилось построение наук о природе и о духе; сама же философия так и не сумела стать наукой. Дело в том, что Декарт

никак не определил отношение философии к наукам о природе и о духе: можно ли считать философское новым измерением знания, и каким именно? Философия, говорит Гуссерль, выражает неуклонное стремление человечества к чистому и абсолютному знанию; но ей никогда не удавалось удовлетворить это стремление. Не отказываясь от картезианской рефлексии, более того, опираясь на нее во всей ее чистоте, необходимо встать на новый путь. Что это за путь? Откуда у нас уверенность в том, что им можно следовать? В чем состоит радикальная проблема философии? Вот три пункта, которые Гуссерль должен последовательно прояснить:

1. Постановка проблемы философии.
2. Возможность преобразования этой проблемы в науку.
3. Радикальная проблема философии.

1. Постановка проблемы философии

Речь идет не о том, чтобы заключить проблему философии в некую школьную формулу, а о том, чтобы обрисовать в общих чертах радикальную философскую позицию Гуссерля. Эта позиция определяется конечной целью: познанием, абсолютным знанием, где «абсолютное» означает знание об объекте, безоговорочно доступном для всех, причем имеющиеся о нем познания с полной очевидностью опираются на саму его природу. Такое познание должно достигаться и обосновываться *из самого себя*. Следовательно, весь круг философских познаний должен быть кругом достижимых истин, то есть кругом истин, которым я, *ego*, даю абсолютное обоснование, исходя из условий моего «я». Стало быть, всякая истина оказывается в силу этого под вопросом, и я изначально обнаруживаю себя лицом к лицу с *ego*. Такова в общих чертах радикальная позиция Гуссерля: позиция *ego*, стремящегося обосновать, исходя из самого себя, любую возможную истину.

Первым такую позицию занял Декарт. С точки зрения Декарта, однажды в жизни все должно быть поставлено под сомнение (*semel in vita omnia in dubium esse revocanda*). Сомнение: вот радикальная позиция Декарта. Картезианское сомнение есть метод, и, как метод, оно определяется также тем, чего мы хотим достигнуть, — а именно, обрести достоверное знание о том, что такое вещи в их реальности. Отсюда сомнение побуждает Декарта временно свести весь

круг предполагаемых истин к чистой совокупности моих мыслей, простых размышлений. Отсюда ведутся поиски реальности. И первая реальность, единственная, которая в этот момент ускользает от сомнения, — это реальность самого мыслящего «я». Сомневающаяся редукция, размышление, реальность *ego*: вот, по мнению Декарта, те элементы, на которых, если можно так выразиться, философствующее *ego* выстраивает все философское знание.

Это — непоколебимый исходный пункт для Гуссерля: непоколебимый в том, что касается редукции всякой возможной истины к операции индивидуального *ego*. Но не более того. Для Гуссерля путь, которым следует Декарт, порочен *ab initio* [изначально]. Если бы Декарт был верен собственному замыслу, он пошел бы другим путем. И в самом деле, то, что Декарт называет *cogitatio*, мыслью, есть нечто довольно-таки смутное. Всякая *cogitatio*, даже если ее предполагаемая истина поставлена под сомнение, имеет собственный предмет мысли — *cogitatum*, который в качестве *cogitatum* есть объект *sui generis* [своего рода]. Но Декарт не задерживается на этом обстоятельстве, проходит мимо него, чтобы от *cogitatio* перейти к *ego*. Декартовское *ego* есть *ego cogitans*: мыслящее «я». Но что для Декарта важно в этом *ego*? Для него важно, нельзя ли найти в нем то, чего не удалось найти ни в одной мысли: реальность. Декартовское *ego* есть *ego* существующее, *ego* реальное. Другими словами, то самое, что заставило Декарта пройти мимо *cogitatum*, предмета мышления как такового, побудило его увидеть в *ego* некую реальность. И это — второй пункт, отделяющий Гуссерля от Декарта. Если бы Декарт обратил внимание на *cogitatum*, на предмет мышления, он заметил бы то *ego*, которое представляет собой не существующую реальность, а чисто идеальный предел мышления и помысленного как такового. *Ego* есть не что иное, как «субъективный» полюс того, чем объективно является помысленное само по себе. Речь идет о корреляции *ego*, *cogito* и *cogitatum*. Эта чистая корреляция и станет тем пунктом, который Гуссерль положит в основание своей критической рефлексии. Таким образом, объект, о котором он собирается философствовать, имеет иной характер, равно как и тот акт, в котором он редуцирует всё к этому особому состоянию — состоянию мыслимого объекта. Говоря тематически, *cogitatum* как таковое есть то, что Гуссерль называет феноменом; а позиция, приводящая к феномену, есть не сомнение, а дедукция иного типа: феноменологическая редукция. Что такое феномен? Что

такое редукция? Каково поле философского исследования, открываемое перед нами этой особой редукцией? Вот три пункта, которые Гуссерль должен прояснить.

1. Что понимает Гуссерль под феноменом? Прежде всего, феномен не означает ментальных состояний — тех реальных состояний, которые образуют мою психику. Феномен — не психическое состояние, вопреки тому, что утверждалось со времен Локка и Юма. Потому что, скажет Гуссерль, даже если отвлечься от других, более глубоких резонов, эти психические состояния реальны, причем мы не знаем, не заключают ли они в себе даже больше реальности, чем та, которой может обладать объект внешнего восприятия. Речь также не идет о феномене в том смысле, что он есть явленность некоторой вещи, потусторонней собственному явлению. Ибо такое противопоставление не говорит нам ничего позитивного о том, что такое само явленное. Стало быть, феномен для Гуссерля не есть нечто противостоящее вещи в себе, как это было у Канта. Для Гуссерля феномен — это всего лишь то, что явлено и поскольку оно явлено. В конечном счете, речь идет об этимологическом значении слова. Именно этот момент остался незамеченным у Декарта. *Cogitatum*, мыслимое как таковое, есть только феномен, направлена ли мысль на внешний мир или на мои собственные психические состояния. Всё, включая мои реальные *cogitationes*, поскольку я их рефлексивно познаю, при ближайшем рассмотрении суть феномены. В силу этого всякий феномен с необходимостью включает в себе того, кому он явлен: всякое явление есть явление кому-то. Соответственно, всякий феномен, всякое *cogitatum*, будет таковым только сообразно модусам мыслящего и его мышления. Это мышление есть то, что Гуссерль называет сознанием. Позже мы увидим, о каком сознании идет речь. Но уже сейчас Гуссерлю ясно, что феномен и сознание — два соотносительных термина: всякое сознание есть сознание чего-то, и это что-то есть феномен, данный в этом сознании. Как феномен не сводится к субъективной явленности, так и сознание не сводится к субъективному состоянию. Соотнесенность, о которой идет речь, запредельна любому субъект-объектному дуализму, понятому как дуализм реальностей.

Итак, *ego*, оставшись наедине с самим собой, редуцирует всю реальность к состоянию феномена. Теперь все готово к тому, чтобы Гуссерль объяснил нам, что такое эта операция, что такое эта редукция.

2. Так как речь идет о редукции всего к чистому феномену, Гуссерль называет ее феноменологической редукцией. Чтобы понять ее структуру, нужно начать с выяснения того, что именно подвергается редукции. Только тогда мы сумеем определить характер самой редукции.

а) Позиция Гуссерля ясна: редукции подвергается тотальность мира как такового. Для человека, живущего в естественной установке, мир есть совокупность реальных вещей, внутри которых я сам пребываю как одна из реальностей. То, что мы назвали «естественной» установкой, заключается именно в том, чтобы жить в мире. Естественность природной жизни заключается в вере (*Glaube*) в реальность мира и меня самого. Таким образом, природная жизнь опирается на «прото-веру», на то, что Гуссерль называет *Urdoxa*, или *Urglaube*: на веру в реальность всего. Всякая последующая вера выстраивается на фундаменте этой прото-веры. Так вот, редукции подвергается сама эта прото-вера, то есть мир в целом: он ставится под вопрос. Обратим внимание: мир в целом, включая мою собственную реальность как части мира. Речь идет не о том, что я, будучи реальным сущим, существую в мире, значимость которого для меня ставится под вопрос. Речь о том, что я сам, как реальный мыслящий субъект, принадлежащий миру в своей реальности, оказываюсь поставлен под вопрос именно в том, что касается моего свойства быть реальным, и предстаю перед самим собой как мыслящий, очищенный от всякой реальности, не имеющий других примет, кроме того, что являю собой, если можно так выразиться, феномен «якости». Таким образом, когда мы берем мирское *ego* внутри природного мира и основываем то и другое на их взаимодействии в *Ur-doxa*, в фундаментальной прото-вере, мы получаем ту самую тотальность, которая должна подвергнуться редукции. В чем же состоит эта редукция сама по себе?

б) Речь идет не о том, чтобы просто выйти из этого реального мира, то есть поверить, что он *не* существует. Речь, напротив, идет о том, чтобы продолжать жить миром и в мире, но, живя в нем, занять особую позицию: поставить под вопрос действительность веры в его реальность. Не отрицать эту веру, что означало бы заменить одно верование другим, а лишь поставить под вопрос ее действительность, воздержаться от нее. Именно таков смысл греческого слова ἐποχή: приостановка, воздержание. Я продолжаю жить реальной жизнью и совершать жизненные действия; в противном случае не существова-

ло бы никакой возможности воздержания. Но, живя, я «заключаю в скобки» (*Einklammerung*) этот мир, я проживаю его в чистом воздержании от его реальной действительности. Таким образом, я не покидаю реальной жизни: я остаюсь в ней, во всем ее богатстве и множественности, в многообразии каждого переживания. Но — не веруя в ее реальность. Стало быть, редукция состоит в том, чтобы свести всецелый реальный мир к чему-то такому, что не есть реальность, и получить вследствие этой операции редуцированный мир. Я не теряю ничего из того, что является реальным; я теряю только сам этот характер реальности. К чему же тогда редуцируется мир? Исключительно к тому, что явлено моему сознанию и поскольку оно явлено; другими словами, — к чистому феномену. Итак, эта редукция представляет собой феноменологическую редукцию.

Такая редукция и достигнутый в ней феномен имеют определенную структуру, — или, если угодно, эта редукция имеет два измерения. Первое измерение — это сам акт заключения в скобки: все, что представало в виде фактов, перестает быть фактическим. Факт — это всего лишь реализация чего-либо в его индивидуальной конкретности. Коль скоро я упраздняю этот фактический характер, явленное мне оказывается просто внутренней конфигурацией, присущей тому, что мне дано. Вместо чистого факта мы получаем *эйдос*. Если в этом фактическом красном цвете я отвлекаюсь от того, что он красен «фактически», то получаю красное «как таковое». Такой *эйдос* отнюдь не тождествен общему «понятию». Не будем углубляться в этот вопрос, излагая гуссерлевскую концепцию *эйдоса* и эйдетического усмотрения. Сказанного довольно, чтобы понять, что феноменологическая редукция — это прежде всего и в первую очередь редукция эйдетическая: редукция фактического к эйдетическому.

Но этим дело не ограничивается. Самое важное заключается в том, что реальность, во втором измерении, редуцируется в самом своем характере реальности. В результате мир, редуцированный до феномена, оказывается абсолютно ирреальным. Но «ирреальное» не означает «вымышленное» или нечто подобное. Оно означает лишь то, что в силу *эпохе* мы воздерживаемся от всяких ссылок на реальность. Для Гуссерля это — не утрата, а, как мы тотчас увидим, важнейшее приобретение, потому что, зная, что такое красное «само по себе», как ирреальное, мы тем самым получаем «меру», сообразно которой реально существующие или могущие существовать в мире

красные вещи суть, не суть или наполовину суть красные. В этом измерении редукция является не только эйдетической, но и трансцендентальной, причем в двух смыслах. Во-первых, поскольку этот феномен в своей ирреальности дан нам только в сознании и в акте сознания, именуемом редукцией; так что в той или другой форме — мы потом увидим, что это за форма, — такая мера реальности являет себя только в субъективном сознании и через субъективное сознание. Поскольку эта субъективность составляет условие вещиности, она есть трансцендентальная субъективность. Еще раз подчеркнем, что речь идет вовсе не о трансцендентальной субъективности в кантовском смысле. Во-вторых, редукция трансцендентальна, потому что с самых отдаленных времен трансцендентальным называли то «свойство», в котором совпадают все сущие в силу самого факта их бытия. Так вот, благодаря редукции всё есть феномен, и только феномен. Таким образом, феноменальное есть высшее трансцендентальное свойство.

В конечном счете, феноменологическая редукция представляет собой редукцию эйдетическую и в то же время трансцендентальную. Отсюда — та радикальная позиция, которую *a limine* [«с порога»] займет Гуссерль перед лицом психологизма, Канта и классической метафизики.

Психологизм — это психологический субъективизм. Он состоит в утверждении, что все то, что мы называем миром и вещами в мире, при ближайшем рассмотрении оказывается моими психическими состояниями, субъективными представлениями. С точки зрения Гуссерля, это невозможно по двум причинам. Во-первых, потому что ментальные состояния чисто фактичны, тогда как феномен не фактичен, а эйдетичен, причем эйдетическое есть «мера» вещей, то есть мера фактичного. Но с точки зрения психологизма дело обстоит прямо наоборот: фактическое служит мерой эйдетического, что, по мнению Гуссерля, полностью абсурдно. Во-вторых, субъект и его состояния, о которых говорит психологизм, — это реальный субъект и реальные состояния: субъект, обладающий реальными состояниями и психическими процессами. Но об этом субъекте следует сказать то же самое, что было сказано о вещах: в качестве фактической реальности он составляет часть мира. Редукция совершается в отношении мира в целом, а значит, и в отношении реального субъекта вкупе с его состояниями. Реальный субъект зависит в своей фактичности от

того, что он есть как субъект эйдетический, но не наоборот. Психологический субъект зависит от того, что есть чистый феномен *ego*.

То же самое Гуссерль должен будет сказать в противовес Канту. От того или иного сущего Кант восходит к условиям умопостигаемости объекта как такового — условиям, которые составляют саму форму человеческого рассудка. В этом смысле трансцендентальное у Канта есть нечто радикально отличное от всего психического. Тем не менее, для Гуссерля и этого недостаточно, причем по двум причинам. Во-первых, кантовский трансцендентальный субъект внутримирен: он пребывает внутри мира, лицом к лицу с другими вещами, откуда и принимает ранг средоточия и основания. Но, будучи внутримирным, этот субъект подлежит феноменологической редукции наряду со всеми прочими вещами. А во-вторых, вопреки мысли Канта, этот центральный ранг *ego*, сознания, состоит отнюдь не в том, что я сообразываюсь с объектом как таковым. Сознание не сообразуется с тем, на что оно обращено. Сознание и его объект определяются не «сообразованием», а чистой «соотнесенностью» друг с другом. В своей направленности на мир и на естественную жизнь человека редукция оставляет абсолютно нетронутым их содержание. Единственное, что делает редукция, — она ставит под вопрос веру в их реальность. Это не значит, что сознание «делает» свой объект; единственное, что оно «делает», состоит в том, что оно удерживает свой объект как нечто явленное во мне. Не более того. Это и в самом деле «делание», но делание *sui generis*: сознание делает так, что объект пребывает явленным перед мною в том, что он есть. Таким образом, только когда объект явлен во мне, он являет то, что он есть. Сознание означает только то, что лишь благодаря мне, будучи взятым в его явленности, имеет смысл бытие вещей. Стало быть, объект существует независимо от сознания, но являет себя только в сознании и для сознания. Это и есть соотнесенность. Вглядимся внимательнее в эту идею. Итак, в редукции мы восходим, трансцендируем, от мирского «я» к чистому *ego*, взятому в чистой соотнесенности с его объектом как феноменом. Речь идет не о двух «я», а об одном и том же «я» и одних и тех же вещах — но переживаемых в двух разных установках: естественной и редуцированной.

Классическая метафизика без устали твердила о трансценденции, но понимала ее так, что трансцендировать означает идти от реальности мира к некоей потусторонней причине, объясняющей мир.

Так вот, чтобы об этой трансцендентной причине можно было что-нибудь узнать, она должна была бы явить себя в сознании. И даже если бы она себя явила, функция феноменологии состоит отнюдь не в «объяснении» мира посредством этой причины, а лишь в «понимании» того, что есть. Феноменология ничего не объясняет по той простой причине, что любое объяснение внутримирно, а феноменология трансцендирует мир. Но не для того, чтобы выйти из него, а прямо наоборот, — для того, чтобы в нем остаться, но остаться иным способом: вглядываясь в то, как он нам себя являет.

Итак, новая установка, предложенная Гуссерлем, выражается в одном-единственном понятии: редукции, редукции к чистому феномену. Когда мир в целом редуцирован к чистому феномену, каково то поле философского исследования, которое открывает перед нами эта установка? Другими словами, что представляет собой, говоря конкретно, предмет философии?

3. Ответ на этот вопрос виртуально уже содержится в сказанном. Возьмем вот эту зеленую скатерть. Естественно, всегда можно спорить о том, зелена скатерть или нет, и в какой мере она зелена; но в любом случае зеленый цвет принимает в реальности самые разнообразные оттенки зеленого: обстоятельство, оправдывающее спор о том, является ли эта скатерть фактически и реально зеленой. Но заключим в скобки нашу веру в реальность этой зеленой скатерти. Тогда спор автоматически утрачивает смысл, потому что утрачивает объект: реальность зеленого. Мы уже не знаем, зелена ли скатерть, и остаемся лицом к лицу с одним лишь феноменом «зеленого». Что же в таком случае мы знаем? Мы не знаем, зелена ли скатерть, однако знаем, что такое зеленый цвет, что означает быть зеленым. Но то, чем образуется «чтойность» вещи, с ранней античности и до наших дней называли ее «сущностью» (*Wesen*), а сущность есть то, что вещь «есть». Сущность есть бытие вещей. Поэтому результатом феноменологической редукции становится обнаружение сущности, бытия. В своем двойном — эйдетическом и трансцендентальном — измерении чистый феномен есть сущность, бытие: бытие человеком, бытие камнем, бытие лошадью, бытие светилом, бытие зеленым, и т.д. В обмен на заключение в скобки реальности вещей, которая опиралась на фундаментальную веру, мы обрели не что иное, как само бытие вещей, их сущность. Именно она и составляет предмет философии. Сущность у Аристотеля, объект у Канта, научный факт у Конта и не-

посредственный факт сознания у Бергсона уступают место феномену, чистой сущности, бытию как сущности.

Этот предмет абсолютен. Мы сказали, что вещи бывают более или менее зелеными, более или менее треугольными, и т.д. Но зеленое «как таковое», треугольник «как таковой» суть вполне то, что они суть в самих себе. Всякая фактическая реальность соотносительна с сущностью, тогда как, напротив, сама сущность не соотносительна с фактом. Заключив в скобки реальность, мы получаем нечто абсолютное. Всякий релятивизм происходит из того, что мы наделяем сущность фактической реальностью.

Абсолютен не только предмет, но и его явленность сознанию. Когда я воспринимаю нечто как реальность, всегда остается возможность ошибки, галлюцинации, иллюзии. Но если я упраздняю эту характеристику реальности, то остаюсь наедине с воспринятым, каким оно себя являет и поскольку оно являет себя сознанию. Возможно галлюцинаторный или реальный характер объекта восприятия абсолютно безразличен: то, что «бытийствует» как зеленое, безразлично к тому, зелена вещь в реальности или нет. Редуцированное сознание самодостаточно; оно есть единственное сущее, которое не нуждается для своего бытия ни в чем другом. Стало быть, оно есть единственное абсолютное бытие.

Мы сказали, что реальность соотносится с сущностью; поэтому всякое знание реальностей нуждается в строгом обосновании. Но что означает «обосновать»? Обосновать означает не что иное, как показать, что нечто «есть» таковым, каковым мы его считаем. Всякое обоснование — это всегда не что иное, как ссылка на знание сущности. Именно знание сущности задает меру знания реальности. Знаменитая «проблема познания» состоит не в измышлении некоего моста между сознанием и вещами, а в знании того, что означает «познавать». Только обладая таким знанием, мы сможем разуться, является ли познание, претендующее быть истинным и реальным, фактически таковым. Стало быть, феноменологическое знание, как абсолютное знание сущности, есть обоснование всякого фактического знания. Философское знание — это не «эмпириология», а «феноменология».

Но пока это — лишь неопределенная декларация. Обнаружить абсолютный объект, каковым является сущность, еще не значит показать, каким образом возможно абсолютное знание о нем. Только

показав возможность такого знания, мы придем к философскому знанию как абсолютному знанию и одновременно как принципу обоснования любого фактического знания, то есть любой науки и любого знания повседневной жизни. Именно это Гуссерль теперь и должен нам показать. На вопрос о том, как именно ставится проблема философии, Гуссерль ответил одним понятием: понятием редукции. Теперь он должен обратиться к другому понятию, в котором заключена возможность философского знания как абсолютного знания сущности.

II. Возможность философии как науки

Надлежит рассмотреть, каким образом феномен, или сущность, может быть началом строгой и точной науки. Для этого нам предстоит пройти путь в несколько шагов.

1. Мы сказали, что феномен, или сущность, являет себя сознанию в акте редукции. Поставив под вопрос веру в реальный мир, я остаюсь наедине с этим миром, как и каким он себя являет моему сознанию. Другими словами, мир в целом, как мир явленный, есть всего лишь термин сознания. И наоборот, любой модус сознания соотносится со своим объектом сообразно этому модусу сознания. Следовательно, первое, что нам должен объяснить Гуссерль, — это его понимание того, что он называет сознанием.

Прежде всего, речь идет не о сознании в психологическом смысле. С точки зрения психологии, сознание есть ментальная деятельность, имеющая свои конститутивные моменты и механизмы. Ментальная деятельность желает, думает, чувствует, помнит, воспринимает, испытывает страсти, эмоции, и т.д. В качестве модусов сознания каждый из этих фактов обладает собственным механизмом: механизм восприятия не тождествен механизму желания, и т.д. Эти механизмы включают в себя также соматические компоненты самого разного порядка: рецепторы, как мы бы сказали сегодня; мозговые процессы, и т.д. Так вот, хотя все это так, не в этом, однако, состоит самое важное для проблемы сознания. В самом деле, всё это «механизмы» сознания, но не само сознание. Потому что эти механизмы в первую очередь принадлежат к области фактов, к области науки о природе: той области, которую мы заключили в скобки. Но прежде всего потому, что эти механизмы суть именно механизмы, посредством кото-

рых я обладаю сознанием; не более того. Что такое сознание, которым я обладаю благодаря таким механизмам, — это вопрос, которого психология, будучи наукой о природе, всегда избегала. Так вот, каковы бы ни были психофизиологические механизмы, посредством которых производится сознание, само сознание, в своей изначальной чистоте, есть не что иное, как «осознание» чего-то. Сознание всегда есть «сознание чего-то», и только оно — именно как чистое отдание себе отчета в чем-то. Отсюда происходит фундаментальное заблуждение тех, кто в этом пункте обвиняет Гуссерля в психологизме: натурализация сознания, превращение чистого момента «осознания чего-либо» в систему механизмов, в лучшем случае способных объяснить, каким образом я прихожу к осознанию, но никогда не способных объяснить, в чем состоит чистое осознание. Редуцировав ментальную деятельность к этому моменту чистого осознания, я оказываюсь помещенным в чистое сознание. Именно этому чистому сознанию явлен феномен, или сущность. Стало быть, теперь Гуссерль должен нам сказать, какова структура этого чистого сознания.

2. Чистое сознание, «сознание чего-либо», есть сознание лишь постольку, поскольку оно есть сознание «чего-либо». Всякое сознание направлено на что-либо; и эта направленность на что-либо с незапамятных времен называлась *интенциональностью*. Мы уже отмечали, что учитель Гуссерля, Brentano, характеризовал любые формы психического как нечто интенциональное, поскольку они заключают в себе соотносительность с чем-то иным, или направленность на нечто иное, чем само сознание. Структурный анализ чистого сознания призван точно определить, что такое интенциональность.

а) Прежде всего, интенциональность есть момент, сообразно которому сознание всегда есть нечто «о» чем-либо другим. В этом своем аспекте сознание — это *интенция*, или, как говорил Гуссерль, *ноэсис*. Вопрос в том, как именно понимает Гуссерль такую *интенцию*. Сразу же скажем, что речь вовсе не идет об «отношении» между актом и его объектом; не о том, что сознание, взятое как *интенция*, есть нечто завершенное, наподобие акта, который совершается, а уже «потом» вступает в отношение с чем-то, что отлично от него и запредельно ему: в отношение, выраженное в этом «о чем-либо». Речь идет не об этом, потому что направленность на объект не есть некий добавочный к сознанию момент, а формально принадлежит к сознанию как таковому. Так что *интенция* — не завершенный акт, противостоящий

объекту; *интенция*, взятая в качестве акта, завершена только в самой своей соотнесенности с объектом. Другими словами, быть «о чем-либо» означает не отношение *интенции* к объекту, а структуру самой *интенции*. Благодаря этому любое сознание внутренне заключает в себе «интенциональное существование» своего объекта. Речь идет не о реальных, а об интенциональных существованиях и объекте.

Но это еще не все. Brentano, вновь открыв интенциональность, ограничился только что сказанным: согласно Brentano, интенциональность есть чистый *Faktum*, сообразно которому сознание *внутренне* заключает в себе момент «о чем-либо». Всякое восприятие есть «восприятие чего-либо», всякое воспоминание есть воспоминание «о чем-либо», всякое желание есть «желание чего-либо», и т.д. Такова интенциональность как чистая соотнесенность. В том, что действительно так, Гуссерль нисколько не сомневается, — наоборот, он, как мы видели, решительно поддерживает эту позицию. Но даже будучи истинной, для Гуссерля она недостаточна. Потому что всякий объект сознания явлен ему только сообразно собственным модусам сознания, то есть сообразно модусам восприятия, памятования, и т.д. В силу этого объект имеет модальный характер восприимчивости, припоминаемости, и т.д. Стало быть, сознание *заранее* предопределяет модус предъявленности объекта: речь идет не просто о соотношении, а о предустановлении. Более того (и это самое важное), именно сознанием обеспечивается факт наличия для него интенционального объекта. Сознание не только *имеет* объект, но и *делает* так, что для него наличествует интенциональный объект, причем делает это *из самого себя*. А это (опять-таки) означает, что модус интенциональности, модус *интенции*, не просто соотносится с объектом, но и выступает в качестве обоснования объекта. Гуссерль отнюдь не хочет сказать, что *интенция* производит из самой себя содержание объекта: это было бы субъективизмом, а его он энергично отвергает. Он хочет сказать, что именно *интенция*, и только она, выступает тем основанием, благодаря которому возможна явленность интенционального объекта таким, каков он в себе самом. Интенциональность есть фундамент любой объектной явленности. Стало быть, *интенция* есть интенция «о чем-либо», есть соответствие объекту: не просто субъективная соотнесенность, но *априорность* явленности объекта. Гуссерль был убежден: интенциональность не только «внутренне» при-суща сознанию, но и априорна по отношению к его объекту, где *а*

priori означает, что сознание *из себя самого обосновывает* явленность объекта. Этот феномен интенциональности и есть то, что Гуссерль последовательно называет переживанием.

б) Именно потому, что сознание есть интенциональность, оно имеет термином объект, который составляет его собственный *intentum* [предмет направленности]: то, что Гуссерль называет *ноэмой*. Ноэма не тождественна тому, что психология и философия того времени называли «содержанием сознания». Ноэма не содержится в сознании как его часть: гора, треугольник, здание не составляют части моего сознания. Ноэма — не «содержание», а чистый интенциональный «термин» сознания: нечто такое, что явлено в нем, но само не совпадает с сознанием и не исходит из него. Этому интенциональному термину свойственны три характеристики. Во-первых, как мы только что сказали, он есть нечто «независимое» от сознания. Ноэма является нам в сознании такой, какова она сама по себе, то есть в полноте ее объективности. Объективность не тождественна реальности: любая реальность, взятая в ее характере реальности, была нами заключена в скобки, но при этом осталась нетронутой в том, что она есть в самой себе. А во-вторых, ноэма, будучи объективно явленной ноэсису сознания, может быть дана только в нем. Когда реальность заключена в скобки, феномен может быть только тем, что он есть как объективный термин сознания. Наконец, в-третьих, ноэма, как уже было сказано, не только дана в моем сознании, но и дана исходя из самого сознания, в опоре на него. Сознание как *интенция* и как *intentum* имеет не только познающий характер: всякому модусу сознания присуща своя собственная ноэма. Так, модус сознания, который мы называем «оценкой», имеет своим объективным и независимым ноэматическим коррелятом «ценность». Здесь берет начало теория ценностей, разработанная Шелером.

с) Эти два момента, ноэсис и ноэма, не могут быть даны один без другого, а потому обладают особым рода *внутренним единством*. Именно потому, что сознание есть *интенция*, оно «направлено» к своей ноэме, которая в силу этого составляет для меня «смысл» данной интенции. Таким образом, ноэтико-ноэматическое единство имеет предельно конкретный характер: это «смысловое» единство. Разумеется, в таком единстве два термина функционируют, так сказать, не на равных, так как ноэсис есть нечто такое, что из самого себя производит данность ноэмы. Поскольку интенция — это смысл,

априорность интенциональности состоит, конкретно говоря, в том, что интуиция открывает область объективного смысла ноэмы. Таким образом, ноэма — это объективный смысл *интенции*. Сознание — это акт, который из самого себя открывает область смысла; как говорит Гуссерль, это *sinngebender Akt* [смыслонаделяющий акт]. Смысл ноэмы зависит не от сознания, а от самой ноэмы; но тем обстоятельством, что объект есть ноэматический смысл, он обязан сознанию. Именно в этом и заключается *sinngebender Akt*, акт «придания» смысла. Согласно Гуссерлю, единство объективного смысла ноэмы есть не что иное, как «бытие». Когда мы говорим, что нечто нам явленное тем или иным образом есть, это значит, что ему присущ именно такой, а не иной объективный смысл. Бытие — это единство объективного смысла. Ранее мы видели, что ноэма, чистый феномен, есть бытие как сущность; а сущность сущности есть «бытие» как объективный смысл. Как таковое, бытие имеет своим основанием само сознание.

Такова в общих чертах структура чистого сознания, как ее мыслит Гуссерль.

3. Но Гуссерль не может на этом остановиться; в чистом сознании ему необходимо отыскать возможность абсолютного знания. Для этого он должен проникнуть в те модусы сознания, в которых можно утвердить такое знание. Гуссерль проводит тонкий анализ интенциональности; но мы не будем углубляться в него, ограничимся лишь самым важным для нашей темы. Итак, имеются самые разные интенции. Одни из них пусты; это интенции, в которых объект не дан сознанию как наличный. Таково, например, простое «мысленное представление» объекта или ссылка на него. В таком случае мы имеем направленность, но не имеем ее наличного коррелята. В других интенциях объект, наличествуя как данный сознанию, может наличествовать самими разными способами. Если на фотографии я узнаю друга, то имею, как налично данного, друга. Но в таком случае термин «направленности» оказывается «опосредованным»: моя интенция *in modo recto* [прямо] направляется на друга, но направляется через посредство самой фотографии. В других случаях объект наличествует «непосредственно» — например, когда я вспоминаю предмет, виденный ранее. Но такая непосредственность не фундаментальна. В самом деле, бывает и так, что объект непосредственно дан «изначальным образом»: он наличествует, так сказать, «во плоти» (*leibhaftig*). Именно это произошло бы прямо сейчас, если бы я

рассматривал вас всех как редуцированных к чистому феномену. Так вот, интенция объекта, непосредственно и изначально данного сознанию, есть то, что Гуссерль называет *интуицией*.

Интуиция — слово, созвучное многим моментам в философии. Последнее из таких созвучий мы нашли у Бергсона. Но у Гуссерля говорится об интуиции не как о симпатии или симбиозе сознания с вещами. Для Гуссерля такая интуиция была бы «мирской», потому что оказалась бы реальной симпатией с равно реальными объектами. Но Гуссерль «заклучил в скобки» весь реальный мир. В этом случае интуиция означает просто видение того, что явлено изначальноным способом и лишь постольку, поскольку оно явлено, то есть поскольку оно есть всего лишь интенциональный коррелят чистого сознания.

Такая интуиция не ограничивается, как это было у эмпириков и у самого Канта, так называемой эмпирической интуицией. Взятое как мирской факт, видение друга не дает мне ничего, кроме самого этого друга. Но, будучи редуцированным к феномену, это же видение дает мне нечто большее: оно дает мне, например, видение человеческого «вообще»; равно как видение вот этого красного цвета, будучи редуцированным к феномену, дает мне не только «вот этот» красный цвет, но и красный «вообще», и т.д. Это «эйдетическая» интуиция, потому что в ней мне дан эйдос объекта. Разумеется, для этого мне нужно увидеть в интуиции «вот этот» красный цвет; но в нем я вижу не только «этот» красный, но и красный «вообще». В этом пункте Гуссерлю пришлось, естественно, вступить в дискуссию с такими мыслителями, как Лейбниц, для которых интеллектуальная интуиция была видением в некоей врожденной идее. У Гуссерля же речь идет не об этом, потому что любая идеальная интуиция дана только в «конкретной» интуиции и через нее. А это означает, что идеальная интуиция есть интуиция, «фундированная» конкретной интуицией; но этот ее фундированный характер не препятствует ей быть непосредственной. Именно поэтому крайне трудно, если не вовсе невозможно, выразить или рассказать в абстрактных предложениях, что такое эта интуиция. Здесь происходит то же самое, что и во всякой интуитивистской философии, включая философию самого Бергсона: единственный выход состоит в том, чтобы побудить читателя самому осуществить акт интуиции. Предложения служат лишь для того, чтобы направлять это усилие.

Все эти интенции не просто полагаются друг подле друга, ибо не-

интуитивные интенции способны, тем не менее, наполняться интуицией. Этот акт Гуссерль называет «наполнением» (*Erfüllung*). Наполнение неинтуитивной интенции соответствующей интуицией есть не что иное, как «очевидность». Именно поэтому интенциональным коррелятом очевидности будет истина: в интуитивно очевидной интенции бытие и интуиция совпадают. Для Гуссерля очевидность не составляет исключительного свойства «логических» актов, как это было для рационализма. Очевидность — это не только включенность предиката в субъект; очевидность — это наполнение интуиции *в ее объекте*, данном интуитивно. Логическая очевидность есть лишь особый, частный случай интенциональной очевидности. Любой акт сознания, к какой бы разновидности он ни принадлежал, очевиден, если наполнен интуицией: так, имеется очевидность ценностей, и т.д. Очевидность есть структурный момент сознания, а не только логического мышления.

Исходя из этих допущений, Гуссерль уже держит в руках все элементы, необходимые для того, чтобы прийти к строгой и точной науке о сущности, то есть о бытии вещей: науке, которая представляет собой абсолютное знание. Именно таким знанием, по мнению Гуссерля, и является философия.

4. Очевидность как наполнение в интуиции есть радикальная — но не более чем радикальная — возможность любой формы сознания. Однако интуиции присущи абсолютная действенность и ценность; поэтому любое очевидное сознание обладает непоколебимой и абсолютной истиной. По убеждению Гуссерля, это — «начало всех начал»: прямая и изначальная интуиция данного именно как данного, и только как данного, есть абсолютная очевидность того, что «есть» в этой данности. Речь идет не о трансцендентных объектах, а об интенциональных объектах как явленных чистому сознанию. А так как интуиция того, что таким образом — эйдетически и трансцендентально — редуцировано, есть интуиция сущности, оказывается, что очевидность, о которой идет речь, есть абсолютная очевидность сущности. Отличие от Канта радикально. Для Канта высшим принципом служит «я мыслю», слепая способность синтеза. Для Гуссерля, напротив, радикальным принципом философии оказывается очевидная и доставляющая очевидность интуиция.

Итак, философия — не пассивное усмотрение того, что мне дано в моменте сознания. Прямо наоборот, это предельно активное уси-

лие. Именно потому, что интуиция направлена не на трансцендентные, а на интенционально имманентные чистому сознанию объекты, «я могу» (*ich kann*) всегда свободно совершать над ними любые акты; могу интенционально варьировать их. Любое сознание, помимо того, что оно являет свой объект, есть также «я могу» — могу сделать его более явным. Сознание не только являет объект, но и понуждает его являть себя. Это «мочь» имеет интенциональный характер. Это не «мочь» иметь интенции, а обладание интенцией того, что «я могу» иметь интенции. Интенциональное «мочь» (*können*) принадлежит к сущности «я»; всякое «я» — это не только «я усматриваю в интуиции», но и «я могу усматривать в интуиции». Дело в том, что каждый объект не только дает нам то, что он актуально дает; он к тому же есть нечто такое, что по своей собственной природе предустанавливает свои возможные позднейшие проявления. Другими словами: наряду с «актуальными» интенциями имеются интенции «потенциальные», которыми предустанавливаются имплицитные смыслы, связанные с каждым типом определенного объекта. Потенциальная интенция — это не возможность *какой угодно* интенции, а интенция возможностей, *определенных* характером объекта. Каждая актуальная интенция предопределяет ход ее наполнения в последующих актуальных интенциях. Таким образом, каждая интенция и каждая интуиция есть в то же время коррелят этого «я могу». Объективным коррелятом «я могу» выступает то, что Гуссерль называет *горизонтом*. Помимо того, что любой объект дает нам то, что дает в определенный момент, он открывает также собственный горизонт возможностей проявления. Тем самым перед нашим сознанием распаивается бесконечное поле исследования, активного усилия интуиции. А поскольку внутри этого горизонта предустанавливается область позднейших актуальных интенций того же объекта, оказывается, что интенции образуют систему, а не произвольный хаос. Систематический характер интенциональных переживаний имеет своим объективным коррелятом систематическую структуру объекта и его сопряженность с другими объектами. Именно эта объективная система и образует в собственном смысле сущность, бытие объекта. Мы вернемся к этой идее в следующем пункте.

Такая способность к варьированию объекта может прилагаться к нему самыми разными способами, в том числе чисто воображаемым способом. С точки зрения феноменологического сознания, вообра-

жаемый объект может приводить нас в осознание того, что он есть, точно так же, как и воспринятый объект. Для Гуссерля воображение — это «квази-опыт».

Так передо мной открывается бесконечное поле абсолютного знания, в котором постепенно, с трудом, каждая моя интенция приходит к своей интуитивной форме и к обогащению самой интуиции. Это не пассивность, а ее противоположность. Достижение абсолютных и все более адекватных очевидностей — тяжкий труд. Это поистине опыт: феноменологический опыт.

Этот опыт и есть философия: строгая и точная наука о сущности. Философия — не рационально-логическая система пропозиций и доказательств, а интуитивное усмотрение очевидности. Такое усмотрение опирается не на личностные взгляды, а на объективный поворот к интуиции, в которой наше знание достигает своей окончательной и строгой абсолютной истинности. Эта наука систематична; но речь идет о системе явленного как такового, системе проявлений, подобающих вещам постольку, поскольку они «суть». Абсолютная наука о феноменах, взятых в качестве системы: вот что такое философия. Философия всегда есть «трансцендентальная феноменология», и только она. Вот то, чего доискивался Гуссерль.

Отсюда понятно, что феноменология — не дескриптивная психология, как думал сам Гуссерль в начале своих исследований. Дескриптивная психология в лучшем случае привела бы нас к эйдетической интуиции реальностей. Но феноменологическая редукция не только эйдетична, но и трансцендентальна, в изложенном выше смысле. Именно поэтому феноменология ни в каком смысле не есть дескриптивная психология.

В конечном счете, на вопрос о происхождении и постановке проблемы философии как термина абсолютного знания Гуссерль ответил одним понятием: *редукции*. На вопрос о возможности философии как строгой науки он ответил другим понятием: *интуиции*. Но так как философия не сводится просто к стратификации проблем, Гуссерль должен сказать нам, в чем, с его точки зрения, заключается радикальная проблема философии. На этот вопрос он ответит, соответственно, третьим понятием. Посмотрим, что это за понятие.

III. Радикальная проблема философии

Гуссерль хочет дать обоснование миру, а обоснование означает не что иное, как раскрытие сущностного бытия. Такое раскрытие достигается посредством редукции, а также интуитивной очевидности. Этот труд, это усилие феноменологического опыта совершилось в три последовательных этапа.

Во-первых, Гуссерль осуществил феноменологический анализ фундаментальных актов сознания: восприятия, припоминания, означивания, разумения, суждения и т.д. Каждому из этих модусов сознания соответствующий ему объект дается особым способом, характерным только для этого модуса. И наоборот, каждый объект имеет свой способ быть данным сознанию, «конституироваться» в том или ином модусе сознания.

Но то был лишь первый шаг феноменологии. С помощью этого инструмента Гуссерль, во-вторых, осуществил феноменологический анализ крупных сущностных структур мира — анализ того, что такое материальность, животность, человеческая реальность, интересубъективность. Речь идет о том, что Гуссерль называл конституированием больших региональных онтологий. Понятно, почему он именует их «онтологиями». Онтология есть наука о бытии, а для Гуссерля бытие — это сущность: то, что есть вещь, ее «чтойность». Поэтому феноменология этих больших регионов вещей представляет собой региональную онтологию.

Почти все опубликованные Гуссерлем труды концентрируются вокруг этих проблем. Тем самым, однако, Гуссерль еще не затронул радикальной проблемы философии, потому что до сих пор рассматривал объект исключительно как нозматический «коррелят» нозитической интенции. Другими словами, он двигался в поле интенциональности как простой «корреляции» между *intentio* и *intentum*. Этот план не является, так сказать, планом чистой констатации; но, как с самого начала решительно утверждал Гуссерль, речь идет о чем-то большем, чем просто корреляция. Ибо интенция из себя самой открывает область возможного для нее нозматического смысла; интенция есть акт «придания смысла» (*sinngebender Akt*), и, как таковая, она априорна по отношению к своему нозматическому объекту. Вот почему эти два термина корреляции не равноправны; иначе говоря, сознание представляет собой продуктивную «конституцию». До сих

пор Гуссерль брал из него только уже «конституированное» сознание, на котором, как на уже конституированном, основывается корреляция. Но уже конституированное сознание есть результат сознания, взятого в качестве «конституирующего», результат самой интенции как конституенты ноэматического смысла. Это ставит Гуссерля перед кардинальной проблемой «конституции». Феноменология имеет конституирующий характер. В ней субъект, *ego*, открывает перед нами область объективного: *ego* — это трансцендентальная субъективность. В этом и заключается радикальная проблема философии: субъективность, *ego*, как трансцендентальная конституция объективности. На вопрос о предмете философии Гуссерль ответил понятием *редукции*; на вопрос о возможности философии он ответил понятием *интуиции*. На вопрос о радикальной проблеме философии он теперь отвечает понятием *конституции*. Редукция, интуиция, конституция: вот три понятия, которыми исчерпывается вся философия Гуссерля. В чем конкретно заключается эта «конституция»?

Под конституцией понимается конституирование интенционального переживания как такового, конституирование самой системы переживаний как таковых, сообразно которым для меня только и существует мир. Чтобы не ввести читателя в заблуждение, предупредим, что здесь Гуссерль называет миром не реальный мир, в котором мы живем, а мир, «редуцированный» к чистому феномену. Так как в нашу задачу не входит изложение философии Гуссерля, я ограничусь замечаниями, необходимыми для прояснения этой проблемы конституции — радикальной философской проблемы, по мнению Гуссерля.

Всем переживаниям и всему, что в них дано, присущ определенный характер. В каждый момент имеется некое переживание и некая объективная ноэма, которые модифицируются от мгновения к мгновению. Сознание — это конститутивный поток, который мы называем *временем*. Время есть форма конституции сознания как такового. Но что такое это время? Это не время последовательного существования вещей, потому что такое время есть время реального мира, а мы заключили в скобки весь мир, поскольку он реален. Это и не бергсоновская *длительность*: ведь *длительность* не только имеет мирской характер, но и к тому же представляет собой не время, а протекание. Между тем время — не просто протекание, а «редуцированное» протекание, сама текучесть протекания. Но такой текучести

нам недостаточно, потому что она дает нам только «прохождение» переживаний, а оно еще не образует времени. Прошедшее, поскольку оно прошло, уже не «есть», равно как и еще не наступившее будущее не «есть». Не поможет нам и ссылка на то, что сознание удерживает впечатления о прошедшем: ведь отсюда следует лишь накопление таких впечатлений в настоящем, отнюдь не их характер как прошедшего. Другими словами, простое и чистое удержание не конституирует времени. Дело в том, что чистое время имеет интенциональную природу, представляет собой феноменологическое время. В этом — весь вопрос.

Любая интенция исчерпывается своим «теперь». Чистая длительность сознания должна была бы быть непрерывной последовательностью моментов «теперь»; но она не есть время: время — это не последовательность моментов «теперь», переставших быть. Обратим, однако, внимание на то, что «теперь» заключает себе два смысла. Первый — это смысл «я теперь имею интенцию»; это такое «теперь», которое можно было бы назвать точечным. Другой смысл — это смысл «я теперь имею интенцию «теперь»». В этом втором смысле «теперь» обладает интенциональным характером, и этот характер всегда один и тот же. Интенция всегда имеет смысл, и пусть даже акт и его объект перестали существовать, смысл интенции остается тем же самым. Эта та-же-самость интенции «теперь», обращаясь в удержании [ретенции] на нечто преходящее, имеет своим следствием то, что для меня это нечто, уже не существующее «теперь» (в точечном «теперь»), остается интенционально «пребывающим в «теперь»». Пребывающим в новом качестве: «теперь оно *есть* прошлое». Так прошлое принимает формальный характер «прежде», которое есть не что иное, как соответствие интенциональному «теперь». «Теперь» конституируется не одним лишь точечным «теперь» протекания; оно есть интенциональное «теперь», в котором то, что прошло, «пребывает теперь» как некое «прежде». «Прежде» *есть* теперь; то, что есть теперь, — это именно нечто теперь уже бывшее. То же самое следует сказать и о будущем. Будущее есть то, чего «теперь» еще нет; оно «есть теперь» как «то, чему предстоит быть» «после». «Прежде», «теперь» и «после»: вот три модификации одной и той же интенции «теперь». Это единство модификаций в том, что «интендируется» теперь, и есть время. Время — это «теперь», в котором я имею интенцию «прежде» и «после». Поэтому, когда сознание протекает в *длительности*,

само время не протекает, но представляет собой текучесть, то есть темпоральную область, конституированную интенцией «теперь». Время — это такая *длительность*, которая «встроена» в ту-же-самость интенции «теперь».

В таком феноменологическом понимании время есть форма конституции. В этой форме конституируется как возможность обладания предметной ноэмой, так и система самих переживаний.

1. Феноменологическое время — это, прежде всего, то, что делает возможной конституцию предметной ноэмы. Ноэма дана как нечто наличное для ноэсиса сознания. Ее объективность заключена в ее предьявленности. Так вот, если взять ноэму как впечатление, она постоянно меняется в непрерывном протекании; но благодаря единству времени как интенциональной структуры одного и то же «теперь» нам интенционально дана, несмотря на текучую мгновенность сознания, область постоянной предьявленности. Интенция, направленная на *intentum*, есть интенция удерживающая и одновременно нацеленная вперед. Единством этих темпоральных моментов конституируется область предьявленности сознанию. То, что уже прошло, и то, чего еще нет, предьявлено в одном и том же «теперь», в том же самом «теперь», которым конституируется смысл интенции, сколь бы мимолетной она ни была. Фундамент предьявленности ноэмы составляет темпоральная структура интенционального ноэсиса. Помимо этого, темпоральность делает возможным, чтобы мы, несмотря на текучий характер термина каждой точечной интенции, могли говорить о том же самом объекте. Только благодаря темпоральности может иметься в наличии объект, остающийся для меня «тем же самым». Таким образом, темпоральность есть фундамент предьявленности и то-же-самости объекта.

2. Эта феноменологическая темпоральность есть форма конституирования не только объекта, но и самих переживаний как моих переживаний. В точечном «теперь» всякое переживание протекает и перестает быть. Но в интенциональном «теперь» я обладаю всеми переживаниями — как настоящими, так и прошлыми и будущими. Не только каждое переживание является моим, но и весь ряд переживаний, взятый в качестве ряда, образует «мою» переживаемую жизнь — жизнь одного и того же «я», остающегося одним и тем же именно благодаря этой темпоральной тождественности. Стало быть, феноменологическое время конституирует в моих переживаниях

формальное тождество «я». Все переживания суть *мои* переживания, то есть переживания моего *ego*. *Ego* — не внешний субстрат переживаний, а их субъективный полюс. *Ego* и его переживания суть соотносительные термины: все переживания — мои, то есть принадлежат *ego*; и наоборот, *ego* всегда означает только то, что «я пребываю в переживании как вот это или вон то». Следовательно, проблема конституции — это также, и даже в первую очередь, проблема того, каким образом конституируется ряд переживаний *ego*.

Переживания не просто образуют «ряд»: одни переживания конституируются исходя из других. Конституция переживания имеет генетический характер: конституция — это *трансцендентальный генезис*. Позже, вновь обратившись к этому вопросу, мы увидим, что означает это прилагательное; пока же сосредоточимся на генетическом характере конституции.

Генезис имеет три аспекта. Во-первых, *ego* не может в любой момент иметь любые переживания. Когда даны несколько переживаний, *ego* может иметь только те из них, которые совместимы с предыдущими. Совместимость составляет формальный характер переживаний как таковых. Стало быть, первым свойством в определении генезиса будет *совозможность* с переживаниями, которые «уже» имели место. Этим «уже» выражается темпоральность конституции переживаний.

Но есть и второй аспект в конституирующем определении: конститутивный генезис систематичен. Переживания образуют систему — *систему* сознания. Мы уже отмечали это, когда говорили о потенциальных интенциях. Но систематизм ими не ограничивается; он свойствен всему ряду переживаний в целом. Внутри ряда совместимых переживаний одни стоят в зависимости от других: каждое переживание интенционально определяет последующие. Именно таким определением, а не протеканием психических процессов, конституируется унитарный характер сознания.

Наконец, в-третьих, поскольку эта систематическая функциональность темпоральна, трансцендентальному генезису присущ исторический характер. Генезис — это трансцендентальная *история ego*.

Определяемый совозможностью, систематичностью и историчностью, что же представляет собой по своей сути этот генезис, которым конституируются переживания? Разумеется, генезис не означает

здесь причинного порождения; речь идет не о генезисе, или истории, души, как это было у Локка. Когда феноменология редуцирует всю реальность к феномену, она, как уже было сказано, отказывается от объяснения и ограничивается пониманием. Поэтому в трансцендентальном генезисе мне даны не причины, а нечто совершенно иное: *мотивы*. Каждое переживание мотивировано другими. Трансцендентальный генезис есть интенциональная мотивация; поэтому он обладает темпоральной структурой и представляет собой историю.

Мотивация имеет две фундаментальные формы: есть пассивная мотивация, в которой мотив имеет характер объекта; и мотивация активная, в которой я сам имею мотивы. Этот пункт сущностно важен. Единством мотивации генетически определяется единство переживаний «я». Остается добавить, что не всегда мотивация актуально дана сознанию; она может быть и обычно является возможностной: *возможностность* [habitudinalidad] есть та форма, в которой дано единство переживаний «я».

Благодаря этой системе переживаний я обладаю тем, что называю миром, а он есть нечто совсем иное, нежели мозаика объектов. Таким образом, система переживаний составляет радикальный и универсальный *логос* всякого мыслимого бытия (*alles denklichen Seins*). Традиционная логика есть мирская логика. Но *логос* переживаний — это новая, более радикальная логика: конститутивный *логос*. Наряду с уже конституированной логикой имеется логика генетическая; только благодаря ей у меня есть мир. Мир — это интенциональный коррелят, образованный конститутивным *логосом*, то есть системой переживаний. Именно поэтому генезис имеет трансцендентальный характер.

Мотивация переживаний, как было сказано, может быть самой разной. Но есть особый тип мотивации, в котором переживание опирается на очевидность своего объекта; причем очевидность понимается здесь в смысле наполнения. Так вот, система переживаний, определяемая очевидностью, есть то, что Гуссерль называет *разумом*. В этом пункте конституция представляет собой генетическую конституцию разума. Таково феноменологическое понятие разума: это не разум рационализма, имеющий основанием очевидность понятий, а новый разум — разум, основанный на очевидностях переживаний. Так Гуссерль приходит к строгой формулировке радикальной про-

блемы философии. Но прежде мы должны показать, какой смысл вкладывается в это конститутивное единство переживаний.

3. Такая идея конституции представляет собой новую идею субъективности. Перед лицом психологического и антропологического субъективизма субъективность, которую мыслит Гуссерль, имеет радикально иной характер: субъект не производит объект, а объект не является просто моей репрезентацией. Речь также не идет о трансцендентальном субъекте в кантовском смысле, потому что, как уже было сказано, субъект не навязывает свои формы содержанию объекта. Нет здесь речи и о расхожем объективизме. Во-первых, потому, что Гуссерль говорит не об объективности понятий, а о всяком интенциональном корреляте. Во-вторых, потому, что этот коррелят не есть нечто такое, что просто «пребывает» конституированным перед сознанием: он пребывает конституированным, потому что само сознание конститутивно. Субъективность конститутивна; в этом и состоит новое понятие субъекта. Субъективность означает делать так, чтобы вещи являли себя, давались сознанию такими, каковы они есть (в труднопереводимой формуле это обозначается как *entspringen-lassen-aus*). Речь идет о действии, исходящем из меня самого, но направленном на то, чтобы понудить к проявлению. Если глядеть со стороны системы моих переживаний, мир конституируется и пребывает конституированным как смысл моего *ego* в мире.

4. В свете этих допущений философия для Гуссерля есть не что иное, как строгая и точная наука о мире и обо мне самом. Радикальную проблему философии составляет именно конституция моего *ego* и мира, в котором это *ego* живет. Строго говоря, это проблема самоконституирования. Это предельное усилие, направленное на то, чтобы привести сознание к очевидности, — предельное усилие того, что Гуссерль называл разумом: совершаемое в очевидности преобразование меня самого как *ego* и мира как мира *ego*. Такое преобразование есть наивысшее переживание. Поэтому философия для Гуссерля — это трансцендентальная, сущностная жизнь. Это не какая-то другая жизнь, идущая наряду с жизнью естественной, а другой способ проживать ту же самую жизнь: проживать не в установке веры в ее реальность, а в установке выявления, вплоть до очевидности, ее сущности. В этом, и только в этом смысле философия для Гуссерля есть абсолютный разум. Гуссерль отнюдь не был рационалистом старого стиля, для которого вещи всецело рациональны и не заключают в себе

ни грана «иррациональности». Дело обстоит прямо наоборот, потому что феноменологическое выявление предъявляет вещи такими, каковы они суть. И если они иррациональны, оно оставляет их в их иррациональности. Очевидность того факта, что нечто иррационально, составляет для меня разумность их иррациональности. В философии Гуссерля у иррационального имеется его собственное место.

Поскольку в таком понимании разум есть нечто трансцендентально конститутивное, Гуссерль называет свою философию трансцендентальным идеализмом. Речь идет не об идеализме в традиционном смысле, а об идеализме нового типа, точно так же, как новым было, в чем мы могли убедиться, гуссерлевское понятие субъективности. Речь идет об идеализме только в смысле априорности сущностного бытия по отношению к фактической реальности: априорности, которая конституируется для меня только в явленности, в интуиции и посредством интуиции чистого сознания. Иначе говоря, чистое сознание есть абсолютное бытие, тогда как всякое прочее объективное бытие имеет своим интенциональным фундаментом бытие чистого сознания. Стало быть, это идеализм радикально иного типа, чем все то, что обычно подразумевают под этим словом.

Подведем итоги. Гуссерль поставил вопрос о том, каков объект философии как строгой науки, и ответил на него понятием редукции, коррелятом которой выступает сущность. Затем он задался вопросом, как возможна строгая наука об этой сущности, и ответил на него понятием интуиции. Наконец, он спросил себя, какова радикальная проблема философии: это, как мы видели, проблема конституции. Совершаемое в очевидности «преобразование» этой конституции: вот что такое философия. Это абсолютная жизнь *ego*.

В тот момент, когда Гуссерль говорит о жизни *ego*, перед его мысленным взором, естественно, встает и другой фронт, на котором ему придется сражаться и который имеет своим началом другое видение жизни духа: видение жизни как истории, то есть историзм. Расправившись с психологизмом, Гуссерль должен будет сразиться с историзмом. Его представляет выдающийся мыслитель чуть старше самого Гуссерля, но в конечном счете его ровесник: Дильтей.

Дильтей

Вильгельм Дильтей родился в 1833 и умер в 1911 гг. С одной стороны, он начал разрабатывать свою философию через несколько лет после смерти Гегеля; с другой стороны, хотя он и не дожил до систематически выстроенной феноменологии Гуссерля, на него оказали значительное влияние «Логические исследования», особенно последнее из них. Именно это побудило Гуссерля обратиться к дильтеевской концепции философии.

Дильтей — философ, благоговевший перед историей — подходит к философии с относительно новой исторической точки зрения: относительно новой потому, что социологическая концепция Огюста Конта оказала глубокое воздействие на его дух. Эта точка зрения диаметрально противоположна гегелевской: философия есть дело не абсолютного разума, а человеческой жизни. Дильтей — великий теоретик жизни. В его концепции жизни прослеживается влияние французской философии и психологии. Но под психологией он понимает не то, что сам он называет «объяснительной психологией», а психологию другого типа — «понимательную психологию» (*verstehende Psychologie*), нацеленную на исследование не структуры души, а гораздо более обширного предмета: живой жизни в целом. Жизнь, взятая в этом ином измерении, которое Дильтей должен будет четко определить, служит ключом к его представлению о философии. Чтобы обрисовать ее с той краткостью, какой требует наш замысел, сгруппируем идеи Дильтея вокруг четырех фундаментальных пунктов: происхождения философии, предмета философии, проблемы философии и высшей ценности философии.

I. *Происхождение философии.* — Как только что было сказано, философия рождается, по убеждению Дильтея, не из структуры абсолютного разума, а из внутреннего состояния человеческой жизни. Жизнь означает здесь ту жизнь, которая реально проживается и чувствуется каждым из людей, каковы бы ни были задействованные при этом психобиологические механизмы. Человеческая жизнь — это, прежде всего, *единство*, которое находится в постоянном *изменении состояния*. В этом изменении присутствует момент субъективного единства, если можно так его назвать, то есть сознание той-же-самости личности, переживающей эти изменения. С другой стороны, жизнь утверждается и разворачивается во взаимодействии с внешним

миром. Это целое, в котором раскрывает себя одна и та же личность, изменяющаяся, в форме единства, свое состояние во взаимодействии с миром, и есть то, что в строгом и формальном смысле понимает Дильтей под жизнью. Такое понимание означает открытие структуры самой жизни.

Каждое жизненное состояние есть событие (*Vorgang*), двойным коррелятом которого выступает, с одной стороны, та-же-самость души, а с другой стороны — объективный мир. В каждое мгновение состояние жизни конституируется полем сознания. В своем всецелом структурном сочленении каждое состояние заключает в себе три момента: *репрезентативный момент*, представляющий внешний или внутренний мир; момент *аффективного стимула* и *волевой момент*. Каждое состояние чувствуется или переживается как именно такое состояние; и этот особый модус состояния души есть то, что Дильтей называет *переживанием*. Переход от одного состояния в другое, протекание времени точно так же суть переживания. В этой всеобщей структуре имеется один решающий момент: дело в том, что сочленение переживаний в некое единство, равно как и протекание времени, имеют строго *телеологический* характер. В каждый момент жизнь есть целое, а структурирование частей целого есть не что иное, как телеология. В силу этого жизнь не только переживается как состояние, в котором мы находимся, но и обладает смыслом, который тоже переживается как определяющий — по крайней мере, частично — протекание жизненных состояний.

Итак, будучи взята в своей целостности, как единство, жизнь являет в себе два существенных свойства. Прежде всего, это *процесс*, в котором душа обретает определенную уверенность относительно трех моментов — репрезентации, стимула и воления. Но, кроме того, этот процесс обладает *эволюционным* характером. Жизнь эволюционирует в силу тройной обусловленности: эволюционной обусловленности тела, влияния среды и, главным образом, сопряженности жизни каждого индивида с окружающим духовным миром. В силу этой последней обусловленности жизнь конститутивно являет себя социальной и исторической. Это не только жизнь изолированной души, но и жизнь души, которая социально и исторически сосуществует с жизнью остальных душ.

В этом единстве, личностном и одновременно историческом, эволюционный процесс жизни создает сущностные элементы че-

ловеческого сознания, представляющие собой как бы осадок этой жизни. Репрезентативный момент каждого состояния сознания приводит индивида и общество к некоему *объективному образу мира*. Аффективные моменты образуют опыт того, что обладает ценностью или лишено ценности в жизни: опыт ценностей, который Дильтей называет *опытом жизни*. Наконец, волевые моменты высвечивают *принципы действия*, которыми управляется жизнь. Эти три аспекта (образ мира, опыт жизни и принципы действия) неизбежно включены в телеологический смысл жизни. Но эта включенность темна и непонятна. Три момента, конститутивно укорененные в глубинной структуре жизни, должны быть также телеологически унифицированы в смысловом отношении. Тот жизненный порыв, в котором человек должен осуществить эту унификацию, и есть начало философии. Философия — не просто интеллектуальное движение разума, но такое движение, которое порождается целостной структурой жизни, заключающей в себе не только объективные моменты познания мира, но и жизненный опыт ценностей, и опыт принципов действия. Философия, таким образом, есть личностное свойство жизни. Однако это свойство нельзя назвать строго индивидуальным. В своем величественном историческом развертывании жизненный процесс приобретает опыт *гомогенности* человеческого мышления и *тождественности* мира, независимого от нас. Так что философия — это не только индивидуальная рефлексия, но и реализация некоторой возможности в определенных индивидуальных и исторических наличных условиях.

Но все эти соображения — не более чем смутное указание: они изначально встраивают философию в порыв к унитарному смыслу мира, ценностей и действия, но ничего не говорят нам о том, что конкретно она собой представляет. Именно это должен нам теперь сказать Дильтей.

II. *Предмет философии*. — Жизнь, как только что было сказано, стремится к унитарному постижению мира, ценностей и действий. Такое унитарное постижение принадлежит жизни в силу ее собственной структуры. Именно такое постижение Дильтей обозначает термином «мировоззрение» (*Weltanschauung*). Стало быть, любая жизнь из себя самой постулирует некое мировоззрение. Не будем смешивать эту идею мировоззрения с тем, что мы ранее называли образом мира: если образ мира относится только к объективному познанию

окружающего мира, как внутреннего, так и внешнего, то мировоззрение связано с жизнью как целым.

Любая жизнь, как было сказано, стремится к определенному мировоззрению. Но это движение в высшей степени проблематично и затруднено. Дело в том, что жизнь, с точки зрения ее целостной структуры, обладает двумя свойствами, которые противятся ее собственному единству. С одной стороны, жизнь несет в себе внутренние разрывы, или лакуны; с другой, она включает в себе моменты, непреодолимо противостоящие друг другу. Наконец, будучи взята в своей собственной целостности, жизнь оказывается втиснутой между рождением и смертью, которые нелегко понять, исходя из самой жизни. Эти трудности, вписанные в саму структуру жизни, образуют некую загадку. Именно загадки, с одной стороны, толкают жизнь к определенному мировоззрению, а с другой стороны, затрудняют его. Предмет мировоззрения — не загадка объективного познания, а загадка жизни. В мировоззрении, порожденном загадками жизни, человек ищет силу, действенность, власть над жизнью. Так вот, философия есть разновидность мировоззрения; поэтому ее собственным предметом является *загадка жизни*. Вот то, что искал Дильтей.

Но этого, как уже было сказано, недостаточно. Человек может разрешать загадки жизни или, по крайней мере, обращаться к загадкам жизни, занимая самые разные позиции. Любое мировоззрение порождается опытом самой жизни и, как таковое, всегда включает в себе три момента: образ мира, опыт жизни и принципы действия. Так вот, человек в своей жизни конститутивно окружен незримым и находится в постоянном общении с незримым. Позицию, в которой это происходит, Дильтей называет религиозным опытом. В таком опыте человеческая жизнь обращена к трансцендентным силам, из которых одни враждебны, другие дружественны. Жизненная система, вдохновленная религиозным опытом, есть то, что мы называем *религиозным мировоззрением*. Любая религия подразумевает определенное мировоззрение. Но человек может подходить к загадкам жизни и с другой стороны. Он может сосредоточиться на особенных моментах собственной жизни, в отрыве от остальных моментов; в них он может полагать наслаждение жизненными ценностями и вещами, в которых ему удастся почувствовать радость жизни. Эти особенные моменты жизни возводятся в жизненный идеал, обретают указанный смысл и составляют содержание искусства. В искусстве человек не бежит

от жизни в некий трансцендентный мир, а покоится, как в идеале, в некоторых ее внутренних ценностях. В силу такой идеализации он предается свободной игре духа, где жизнь в целом принимает особое значение. Таково *художественное мировоззрение*. Любое искусство, и, прежде всего, любая поэзия по-своему заключают в себе такое мировоззрение. Как в религии, так и в искусстве человек освобождается от связей с непосредственно данным и с позиций этой вновь обретенной свободы наделяет собственным смыслом жизнь в целом. Но человек может занять и третью позицию: он может охватить жизнь в целом в попытке универсально значимого знания, имеющего своим основанием разум. Такая попытка и есть философия: *философское мировоззрение*. В отличие от религиозного мировоззрения, философское мировоззрение универсально и общезначимо. Но, в отличие от мировоззрения художественного, философское мировоззрение претендует на то, чтобы воздействовать на жизнь и преобразовать ее.

Поэтому нужно тщательно различать объект и функцию философии. Объект философии — не познание мира, а загадка жизни. Что же касается функции философии, она сводится к тому, чтобы привести к рациональному знанию, универсально значимому для индивидуальной и исторической жизни. Речь идет не о сущем, не о кантовском объекте и не о научных фактах; речь идет о загадке жизни, поскольку над ней господствует рациональное и общезначимое знание. Таков для Дильтея предмет философии, если вкладывать в слово «предмет» как сам объект, так и его функцию. Но тогда Дильтей должен сказать нам, в чем заключается проблема философии.

III. *Проблема философии.* — По мнению Дильтея, проблему философии нужно брать не абстрактно, а конкретно, то есть в ее исторической определенности. Когда мы говорим о философии как проблеме, мы обычно имеем в виду проблемы, которые ставит перед нами ее предмет. Но поверх этих проблем, проистекающих из ее предмета, функция философии в жизни всегда остается одной и той же. Это указывает нам, однако, на то, что функция философии способна приводить к философиям, которые различаются содержанием их объективных проблем; и в этом смысле не существует просто «философия», существуют только «философии». Отсюда единственной формой, в которой философия предстает как проблема, оказывается *историчность*. Историчность по своей сути есть свойство временной ситуации. И в наше время содержание философии, после опыта всех

этих долгих веков, выразилось во множестве философских систем, которые Дильтей сводит к трем. Во-первых, это *натурализм* (старый и новый материализм, позитивизм). Во-вторых, то, что Дильтей называет *объективным идеализмом* (стоицизм, Спиноза, Лейбниц, Шеллинг, Гегель и т.д.). Наконец, в-третьих, *идеализм свободы* (Платон, эллинистически-римская философия, христианское умозрение, Кант, Фихте, Мен де Биран и т.д.). Именно столкновение этих трех философских мировоззрений формально составляет, с точки зрения Дильтея, *проблему философии* нашего времени.

Метод подхода к проблеме определяется этой антиномичной структурой содержания философии. Три типа философского мировоззрения притязают на обладание объективной реальностью. Но именно поэтому философия находится в ситуации, когда эти антиномии принципиально невозможно разрешить путем диалектического или метафизического обсуждения их объективных утверждений. Каждая система имеет свои резоны и выдвигает против других свои возражения, а их пытаются объективно опровергать, исходя из иных систем. Все это ни на шаг не продвигает нас вперед. По убеждению Дильтея, антиномии между этими тремя системами логически и метафизически не редуцируемы; поэтому проблемы этих систем не имеют универсально значимого подхода и объективного решения. Но если взглянуть не в именно этот объективный аспект содержания систем, а в функцию философии в человеческой жизни, то по отношению к этим трем системам нужно будет занять иную позицию: увидеть в них выражение трех тенденций жизни. В таком случае методом подхода к философской проблеме этих антиномий будет *герменевтический метод*. Речь идет не об обсуждении объективных резонов, а о том, чтобы взять философию и разнообразие ее объективного содержания как исторический факт, который нужно понять исходя из самой структуры жизни. Именно такое понимание Дильтей называет интерпретацией, или герменевтикой.

Эта герменевтическая позиция по отношению к проблеме исторической антиномичности содержания философии должна обрести в жизни свой собственный *принцип*. Этот принцип состоит в том факте, что жизнь не только фрагментарна и включает внутри себя различные противостоящие друг другу моменты, но и по своему собственному характеру *многогранна* (*mehrseitig*). Эта многогранность жизни есть не что иное, как высший принцип герменевтики фило-

софии. Тем самым формулировка проблемы философии предстает перед Дильтеем с полной ясностью. В нашей исторической ситуации философия не может быть обсуждением объективных истин, отстаиваемых различными философскими системами. Она может быть только чем-то иным: *философией философии*, или выявлением герменевтических корней любой философии. В попытке конституировать универсальную рациональную функцию, способную служить основанием жизни, философия внутренне приводит к различным объективным видениям, которые напрасно даже пытаться преодолеть. Поэтому, несмотря на объективную нередуцируемость своего содержания, философия всегда едина и тождественна в своей мировоззренческой функции. Какова же тогда ценность философского познания?

IV. *Ценность философии*. — Если вслед за Дильтеем рассматривать каждую философскую систему как живой организм, более или менее замкнутый в самом себе, то создается впечатление, будто мы погружаемся в скептицизм или релятивизм. Тем не менее, говорит Дильтей, это не так. Потому что речь идет не о том, чтобы проигнорировать аспект объективной истины, лежащей в основании каждой из трех философских систем, а о том, чтобы признать их в полноте их истинности и объективности. Речь идет о том, чтобы понять, как именно, сообразно разным жизненным граням и разным тенденциям, доминирующим у разных мыслителей и в разные эпохи, высвечивались разные и не сводимые друг к другу объективные истины. Тем самым утверждается, с одной стороны, существование объективной реальности, независимой от человека; а с другой стороны, первенство духа перед любой иной формой реальности. Существование одной и той же объективной реальности, а внутри нее — первенство реальности духа есть не что иное, как результат этой философии философии, а вовсе не скептический релятивизм, растворяющий любую истину. Всякая истина и всякая объективность укоренены в жизни духа.

Это тот самый момент, вокруг которого будет кружиться мысль Гуссерля. Она сосредоточивается на двух пунктах: на идее философии как проявления жизни духа и на идее философии как мировоззрения.

а) Несмотря на все усилия Дильтея, для Гуссерля его философия есть радикальный скептицизм. Несомненно, что всякая философия противостоит, порой непримиримо, другим философиям; но эта

фактическая истина оставляет в неприкосновенности вопрос об истине принципиальной. Не только философия, но и наука находится в такой же фактической ситуации; тем не менее, никто, включая самого Дильтея, не стал бы отрицать за наукой объективной ценности и способности объективно решить свои проблемы. Дильтей, как мы видели, не отрицает, что в жизни духа, взятой в ее фактическом виде, проявляются объективные истины. Однако вместо того, чтобы вглядеться в объективную истину, которая фактически освещает жизнь духа, он вглядывается в тот факт, что истина составляет момент жизни духа, и отдает этому факту первенство. В конечном счете, любое объективное утверждение сводится для Дильтея к факту объективности, но не к объективности факта. Так вот, если приложить эту позицию к любой истине, то всё, включая принцип противоречия, окажется просто фактом. Не будет никакой истины, которая была бы истиной даже в том случае, если бы не существовало исторического человечества, способного ее познать. Несомненно, отношение между объективной ценностью и преходящим фактом ее значимости в сознании составляет серьезную проблему. Но это не препятствует существованию различия и существованию принципов, объективная истинность которых доминирует над фактом их утверждения со стороны человека. Любая наука, даже математика, подлежит историческим условиям своего фактического бытия, но истина математических теорий не зависит от этой исторической обусловленности. И наоборот, исследование этой обусловленности никогда не сможет пролить ни малейшего света на объективную истину. Из исторических условий могут быть выведены только исторические следствия. Более того: сама историческая наука не могла бы существовать, если бы ограничивалась исключительно фактическими условиями. Любой историк опирается на определенные принципы, которые в качестве таковых налагают свои условия истинности на историческое познание. Поэтому историческое отрицание всякой принципиальной истины было бы просто абсурдом. Наука в своем развитии проходит через трудности, а нередко и через противоречия; но ничто из этого не препятствует идеальной объективной ценности научной истины. Хрупкость культурного момента духа не имеет ничего общего с объективной недействительностью истины. Историцизм — столь же тяжкое заблуждение, что и натурализм. То, что факты имеют естественный или исторический характер, не меняет их фактического со-

стояния. Но из чистых и голых фактов никогда не получить ничего, кроме конгломерата фактов. Не получить философии — ни философии природы, ни философии духа. Разумеется, любая объективная истина конституируется исходя из жизни духа, — но жизни не эмпирической, а трансцендентальной, то есть жизни, которая высвечивает объективную истину, значимость которой абсолютна для самого духа. Эмпирический дух зависит от того, какова *по своей сущности* структура духа как такового.

б) Но даже если отвлечься от этого тяжелого и радикального заблуждения Дильтея, его идея философии как мировоззрения неприемлема. Философия, понятая как универсальное и рациональное знание, включает в себе эквивокацию, которую необходимо прояснить. Одно дело — знание жизни, и другое дело — строгая и точная наука, способная высветиться в этом знании. Первое может привести к мировоззрению, которое, в конечном счете, представляет собою мудрость. Но только второе приводит к философской науке. Разумеется, эти два аспекта подчас тесно переплетаются друг с другом. Тем не менее, различие между ними очевидно: рациональные мировоззрения существуют с тех пор, как существуют люди, тогда как та форма рациональности, которая именуется наукой, есть продукт самого недавнего времени. Несомненно, какие-то идеи и какие-то истины порой высвечиваются мудростью. Но если мудрость проходит, то истина, ею высвеченная, навечно принадлежит науке человечества. Люди могут ее забыть, но это забвение не имеет ничего общего с исчезновением высветившей ее мудрости. Когда возвещается истина, слово держит разум, а не мудрость. Никогда нельзя смешивать философскую науку с мировоззрением и жизнью. Там, куда не достигает истина, научный разум умолкает, но не уступает место языку мудрости. Перед лицом какой-нибудь математической задачи бесполезно взывать к мировоззрению, в котором были сформулированы составляющие задачу истины. Технические вопросы должны решаться при помощи техники, а не при помощи мудрости; то же самое относится к научным вопросам и к философии. Случается так, что жизнь торопит, и когда философская наука не разрешает проблему с аподиктической очевидностью, она побуждает говорить мудрость. Вместо этого следовало бы вновь и вновь возобновлять усилие позитивной науки и философии. Мировоззрения могут спорить между собой, но только наука способна решить вопрос об истине. Для мировоззрения важно

знать, была ли истина высказана Аристотелем или Кантом, св. Фомой или Парацельсом, или Дарвином. Для науки этот момент абсолютно иррелевантен. Решает дело не мыслитель или мировоззрение, принятое в его эпоху или в его окружении, а одна лишь чистая и строгая истина. Философия должна перестать быть мудростью, чтобы превратиться в прямом смысле слова в строгую и точную науку. Философия как мировоззрение есть мудрость, в которой одна личность учит и приноравливает к себе другую личность. Наука же безлична: те, кто в ней сотрудничает, нуждаются не в мудрости, а в таланте к теоретизированию. Поэтому научное знание абсолютно лишено глубины: оно движется не в хаосе темноты, а в рамках системы, которая в идеале притязает быть ясной и очевидной. Глубина, говорит Гуссерль, есть удел мудрости; концептуальная строгость и ясность — удел строгой теории. Поэтому наша эпоха, в которой так мало ясности, более всего нуждается в философии как науке. Разумеется, мы тем самым не отрекаемся от истории. Но мы принимаем историю не как эмпирическую науку, описывающую эпохи и культуры, а лишь как напоминание, которое служит духовным стимулом к нашему собственному научному начинанию. Стимул к исследованию не может прийти от других философий или от обсуждения других философий; он должен прийти от вещей и состоять в объективном обсуждении проблем, поставленных вещами. Вещи не должны отождествляться ни с фактами естествознания, ни с историческими фактами. Любой психологизм и любой историцизм абсурдны. Вещи, которыми призвана заниматься философия, — это сущностные принципы всякой эмпирической реальности; и методом их исследования может быть только феноменология. Только так возможна философия как точная и строгая наука.

Но эта критика со стороны Гуссерля не разрешила, однако, самих проблем, которыми он хотел заниматься. С одной стороны, это непроясненность отношения между философским знанием и естественной (если можно так выразиться) жизнью духа; с другой стороны — недостаточная радикальность собственной феноменологической проблемы. Вот те два пункта, вокруг которых будет вращаться мысль ученика Гуссерля — Хайдеггера.

Хайдеггер

Позиция Хайдеггера по отношению к Гуссерлю определяется в связи с самим термином феноменологии, то есть с проблемой философии, и в то же время в связи с радикальным актом редукции, в котором открывается эта проблема. В этом последнем пункте она побуждает его также вступить в конфронтацию с Дильтеем.

I. *Фундаментальная проблема философии.* — Гуссерль попытался прояснить то, что мы называем бытием. Но что он понимает под бытием? Гуссерль говорит: «быть» означает, например, быть человеком, быть камнем, быть животным; другими словами, быть тем единством смысла, которое мы называем сущностью. Для Хайдеггера этого недостаточно, потому что таким образом выясняется, например, что есть человек; но мы проходим мимо самого «есть», когда говорим, что нечто есть человек. Иначе говоря, в строгом смысле Гуссерль не поставил проблему смысла бытия. В связи с этим Хайдеггер вспоминает одно место из платоновского «Софиста», где тот сталкивается со всеми предшествующими и современными ему физиологами, утверждающими, что бытие — это теплое или холодное, влажное или сухое. Платон упрекает их в том, что они смешивают бытие (εἶναι) с «тем, что» есть бытие в каждом конкретном случае. Теплое «есть», но «есть» не означает быть теплым, потому что холодное тоже «есть». О бытии говорят так, как если бы оно было вещами, которые есть. Поэтому, отмечает Платон, создается впечатление, что они рассказывают некий миф — миф о бытии. Бытие есть нечто отличное от сущности. Сущность — это сущее, но не бытие. Это различие между бытием и сущим Хайдеггер называет *онтологическим различием*. Не только реальности, но и гуссерлевские сущности принадлежат к области онтического; сущности Гуссерля представляют собой, с точки зрения Хайдеггера, всего лишь «онтические всеобщности». Только бытие онтологично; и наоборот, онтологическое подобает бытию в его отличии от сущих. Стало быть, радикальную проблему философии составляет смысл бытия; ее формальным объектом является бытие, а не сущее. Философия — это в прямом и точном смысле онтология.

Гуссерль пришел к онтическим сущностям через трансцендентальную редукцию фактической реальности, через трансцендирование, приведшее нас от всего реального к его сущности. Но этого недостаточно, потому что бытие — не очередная вещь или сущность.

Речь идет не о высшем объекте или высшей сущности из числа прочих объектов и сущностей, потому что это означало бы сделать из бытия сущее. Бытие всегда есть бытие сущего, и только оно. Следовательно, нужно некоторым образом продолжить трансцендирование по другой линии, чтобы оно привело нас от всякого сущего к бытию. Только тогда мы сможем понять, каков смысл бытия самого по себе. Итак, Гуссерль сумел показать нам, что время есть то, в чем конституируется любой смысл. Когда перед нашим сознанием конституируется бытие, время тоже исполняет эту смыслообразующую функцию: в нем конституируется смысл бытия. Но о каком времени идет речь? О времени как чистом протекании или же о времени более радикальном? Так бытие и время, взятые в их радикальном единстве, превращаются для Хайдеггера в структуру онтологической проблемы. Она именно так и формулируется: Бытие и Время. Как же подступиться к этой проблеме?

II. *Корень проблемы философии.* — Гуссерль трансцендентально восходит в акте редукции от естественной жизни к проблеме философии. Но в этом акте он обращает внимание только на термин, к которому нас ведет: на сферу трансцендентального. Поэтому редукция есть акт, который, по мнению Гуссерля, некоторым образом опирается сам на себя. Хайдеггер же ставит проблему редукции как совершаемого акта; и с этой точки зрения редукция есть акт естественной жизни человека. Разумеется, это не сама естественная жизнь, но и не что-то всего лишь добавочное к ней; это акт, который порождается самой естественной жизнью как *одна* из возможностей, принадлежащих ей в силу ее собственной природы. Стало быть, необходимо определить структуру естественной жизни, чтобы увидеть, в каком ее пункте и каким образом возникает философия как возможность человеческого бытия. Гуссерль не стал заниматься подобным исследованием. Это еще не онтология, потому что человек не является по природе онтологом; но он может стать им. Вот почему такой анализ жизни есть пред-онтология. Хайдеггер называет его фундаментальной онтологией, где «фундаментальная» означает «фундирующая» возможность онтологии. Философия, то есть онтология, есть возможность, берущая начало в пред-онтологии, вписанной в бытие человека.

III. Определив таким образом проблему философии и ее основания, Хайдеггер возвращается к структурному анализу человека и его

естественной жизни. Это и есть тот пункт, в котором ему предстоит столкнуться с Дильтеем. Нужно охарактеризовать жизнь как способ бытия человека, не ограничиваясь описанием жизненных структур, всегда имеющих чисто онтическую природу.

IV. Исходя из этого, как именно подступает Хайдеггер к онтологической характеристике того, что мы в онтической перспективе называем жизнью? Хайдеггер отталкивается от того факта, что человек в любом акте своего бытия всегда конститутивно открыт навстречу вещам и самому себе. Под этой открытостью более или менее смутно и неопределенно (именно в пред-онтологической манере) подразумевается, что то, навстречу чему открыт человек и с чем ему приходится иметь дело, тем или иным способом «есть». Понимание бытия означает доступ ко всякому сущему. Другими словами, человек в своей жизни обладает тем способом бытия, который Хайдеггер называет «пониманием бытия» (*Seinsverständnis*). Такое понимание представляет собой не просто акт, обращенный на некий объект, именуемый бытием, но, если можно так выразиться, момент самого бытия человека, момент присущего ему способа бытия. Поэтому речь идет о таком способе бытия, в котором само бытие оказывается присутствующим для бытия человека. Понимание как способ бытия принадлежит к самому человеческому бытию.

Что представляет собой это присутствие? Человек есть сущее, которое в каждом из своих действий стремится тем или иным способом быть; каждое из его действий совершается, стало быть, в нацеленности на бытие, которому предстоит быть. Эта «нацеленность» есть не что иное, как понимание бытия самого человека. И поэтому в таком понимании заключено, смутно и пред-онтологически, понимание бытия. Отсюда следует, что человек — это сущее, суть которого в том, что перед ним присутствует (*Da*) само бытие (*Sein*). Поэтому Хайдеггер называет человеческое существо *Da-sein*. Таким образом, человек есть *сущее*, чье *бытие* состоит в присутствии бытия. Поэтому не бытие должно пониматься через человека (таково заблуждение всей традиционной философской антропологии), а человек должен пониматься через бытие, ибо человек живет в нацеленности на бытие. Человек бытийствует через бытие и из бытия. Но «быть», *sistere*, из (*ex*) чего-то означает не что иное, как *ex-sistentia*. Стало быть, сущность *Dasein* составляет *ex-sistir* из бытия, экзистирование, нацеленное на свое собственное бытие, чтобы быть самим собой. Здесь «эк-

зистенция» означает не факт обладания реальным существованием, а способ, каким человек приходит к бытию тем, что он есть. Человека характеризует не факт обладания реальным существованием и не бытие *тем, что есть*, но способ, *каким* он есть то, что есть, — другими словами, экзистенция. В конечном счете, человек как *сущее* есть *Dasein*; и *бытие* этого сущего, то есть *Dasein*, заключает в себе, в качестве своего собственного момента, понимание бытия. Вот почему фундаментальная онтология представляет собой онтологический анализ *Dasein*, экзистентный анализ. Реальная и фактическая жизнь человека имеет онтический характер; все его переживания — единственное, на что обращает внимание Дильтей, — суть нечто онтическое; способ их переживания и тип бытия, в них реализуемый, есть вопрос личной жизни каждого человека, который должен решаться на онтическом уровне. Что же касается онтологического характера этой онтической жизни, его составляет экзистенция, потому что жизнь в целом есть не что иное, как нечто переживаемое в нацеленности на бытие. Если «жизнь» есть нечто онтическое, то «экзистенция» есть нечто онтологическое. Для простоты изложения я буду называть *Dasein* просто экзистенцией.

Итак, экзистенция находится среди вещей, набрасывая проекты вещей и возможности их существования. Горизонт такого наброска возможностей есть именно то, что Хайдеггер называет *миром*: нечто абсолютно иное, нежели мир как тотальность вещей, или сущих. Стало быть, человеческой экзистенции сущностно свойственно быть в мире. Таким образом, понимание бытия, в нацеленности на которое и из которого экзистирует человек, есть также понимание мира. Именно исходя из такого понимания мира, моя экзистенция имеет «заботу» (*Sorge*) о том, чтобы раскрыть и понять бытие всех сущих, какие только есть в этом мире. Другими словами, понимание бытия, из которого я существую для самого себя, есть в то же время понимание бытия, отличного от самой экзистенции. В таком понимании и через него экзистенции явлены внутримирские сущие и их бытие. Такая явленность есть то, что Хайдеггер называет «истиной» (ἀλήθεια).

Таким образом, понимание себя самого и всех внутримирских сущих возможно только потому, что моя экзистенция онтологически *предваряет* все это. В самом деле, я еще прежде того экзистирую из бытия, чтобы онтически осуществить мою жизнь. В поиске и нахождении всех мирских сущих опять-таки именно моя экзистенция

предварительно набрасывает проект мира, в котором заранее заботится о том, чтобы раскрыть вещи и бытие вещей. Стало быть, моя экзистенция есть некоторым образом «пред-шествование», в этимологическом смысле слова; нечто такое, что некоторым образом шествует впереди, предваряя как то, чем предстоит быть мне самому, так и явление внутримирских вещей. Именно потому, что я экзистую, я пред-шествую.

Онтологическая характеристика экзистенции включает в себя, как свой онтологический момент, понимание бытия в форме мирности и заботы. Но все это — лишь моменты бытия экзистенции, отнюдь не целостный и радикальный смысл самой экзистенции. Чтобы выявить целостный смысл бытия экзистенции, достаточно будет взглянуть в то, что лежит в основе предшествующего изложения. В самом деле, мы экзистуем из бытия и набрасываем, исходя из бытия, то, чем нам предстоит быть. Это означает, что способ экзистирования из бытия формально включает в себе возможность перейти от бытия к тому, что мы еще не есть, но чем нам предстоит быть. Это «предстоящее-быть» внутренне принадлежит к смыслу бытия, из которого мы экзистуем; следовательно, бытие экзистенции внутренне содержит в себе смысл будущности. Здесь «будущее» означает не просто то, чего еще нет, но что в некоторый последующий момент будет: оно означает способ бытия, сообразно которому бытие, из которого мы экзистуем, бытийствует как наша собственная возможность экзистирования. Бытие как пред-вещание нашей собственной экзистенции есть то, что мы называем будущим. Стало быть, бытие экзистенции является в этом смысле самим бытием как будущностью. Следовательно, будущее — это не последующий момент времени, а момент бытия самой экзистенции. Только потому, что мы понимаем бытие как нашу собственную возможность, мы набрасываем проект бытия; и только потому, что мы набрасываем этот проект, онтически возможен этот переход, который мы называем «начать быть в будущем».

Именно потому, что бытие экзистенции есть будущность, экзистенция подразумевает также свое бытие как нечто такое, что «уже» есть. Отсюда экзистенция принимает характер прошедшего. Прошедшее означает не то, что было и чего уже нет, а тот способ бытия экзистенции, сообразно которому мы понимаем, что ее бытие есть некое «уже». Быть понятым как некое «уже» можно только исходя из

будущности. Прошедшее имеет своим сущностным основанием будущее; причем оба выражения берутся не как последовательные точки на временной координате, а как внутренние детерминации самого бытия нашей экзистенции.

Наконец, только то, что понимается из будущейности как «уже» бывшее, делает возможным понимание того, что мы есть в данный момент. Другими словами, бытие как будущность, которой определяется некоторое «уже», есть (причем есть только поэтому) актуальное настоящее.

Будучи взяты в качестве трех внутренних определений самого бытия, из которого мы экзистуем, эти три определения составляют единство того, что есть бытие, из которого мы экзистуем. Такое единство бытия, из которого мы экзистуем, Хайдеггер называет *временностью*. Речь не идет ни о времени как последовательности, ни о времени как длительности, ни о времени как протекании. Речь идет о единстве бытия, из которого мы экзистуем, о внутренней трехмерности самого *из*. Временность есть изначальное время; все прочее — время в расхожем и несобственном смысле, не более чем «бытие *во* времени». Человек как сущее есть *Dasein*, а бытие этого сущего есть временность. Именно к этой временности принадлежит, как ее внутренний момент, понимание бытия. Вот почему временность есть *смысл* бытия нашей экзистенции.

Временность образует конкретную структуру экзистенции, а значит, благодаря ей мы являемся пред-шествующими в указанном смысле; другими словами, мы запредельны самим себе, трансцендируем самих себя. Трансценденция возможна только потому, что экзистенция имеет временной характер; именно будучи временными, мы опережаем все наши онтические детерминации, поднимаемся над ними. Стало быть, именно поэтому возможно то, что мы раньше называли онтологическим различием: понимание бытия, в отличие от понимания сущего. Мое бытие трансцендентно, потому что оно имеет временной характер.

Но в это понимание нашего бытия включено также понимание бытия сущих, которые не суть сама моя экзистенция. Это означает, что временность, составляющая смысл моей экзистенции, есть вместе с тем *горизонт*, в котором я понимаю бытие того, что не есть экзистенция: это — время как горизонт бытия. Благодаря этому я понимаю также в других сущих различие между бытием и сущим. С какой

стороны ни подходить к этому вопросу, онтологическое различие основывается на трансценденции, а трансценденция имеет временную структуру. Именно в ней конституируется смысл бытия.

В этой, еще пред-онтологической, форме трансценденция и понимание бытия, в отличие от сущего, принадлежат к человеческой экзистенции.

То, что эта структура чисто пред-онтологична, означает, что в ней заключены различные возможности встать лицом к лицу с бытием. Чтобы прояснить это, Хайдеггер обращается к тому фундаментальному состоянию души, каковым является ужас. В состоянии ужаса, говорит он, от нас как бы бегут все вещи, и мы зависаем в чистом бытии, опустошенном от любых сущих, не имея на что опереться. Эта утрата сущих есть феномен *ничто*, а то, в чем мы зависаем, есть чистое *бытие*, лишенное сущих, за которые можно было бы ухватиться. Очевидность *ничто* оборачивается здесь проявлением бытия. Ужас возможен только в силу временности. Так вот, это случается со всеми людьми, в этом нет ничего специально философского. Но феномен ужаса несет в себе самые разные возможности. Одна из них, например, состоит в том, чтобы бежать от бытия и броситься на поиски сущего, которое спасло бы нас от ужаса. Но есть и другая возможность: бесстрашно удерживаться в бытии, в его отличии от сущего; удерживаться в *ничто*, чтобы все более явным становилось бытие. Вот эта возможность есть именно философия. Философия, таким образом, — всего лишь *одна* из возможностей, но эта возможность укоренена в пред-онтологической структуре нашего опыта, свободно выбрана и принята человеком. Философия — это прямая тематизация трансценденции, пред-онтологически конституирующей нашу экзистенцию. «Философствовать, — говорит Хайдеггер, — означает открыто трансцендировать», то есть ставить вопрос о бытии, который в не-вопросительной, пред-онтологической, форме уже подразумевается самим фактом существования человека. Стало быть, философия возникает не в акте редукции естественной жизни, как полагал Гуссерль, а прямо наоборот, в акте тематизации онтологической структуры, свойственной естественной экзистенции.

В горизонте временности мы понимаем, что смысл бытия гораздо шире, чем это казалось до сих пор. До сих пор под бытием понимался характер вещей, «которые наличествуют» (*Vorhandenheit*). Но этот характер есть всего лишь один из модусов бытия, причем не первич-

ный модус. Есть и другой модус бытия, который Хайдеггер называет *Zuhandenheit* [подручность] — труднопереводимый немецкий неологизм: это вещи как находящиеся под рукой, либо для того, чтобы пользоваться ими, либо для того, чтобы жить с ними, в самом широком смысле слова. Имеется в виду то самое, что случается, например, у сапожника с той кожей, из которой он изготавливает башмаки. Когда, обрабатывая кожу, я обнаруживаю, что она негодна из-за какого-то дефекта или по какой-то другой причине, то, что было для меня подручным, *Zuhandenes*, становится просто наличным, *Vorhandenes*. В этом, втором, случае бытие как нечто наличное чрезвычайно многообразно. Один из его модусов — то, что мы называем реальностью. Но реальность — лишь один из типов бытия в наличных вещах: не все наличное реально в том смысле, в каком, например, науки исследуют реальность. Кроме того, мы видим, что само наличествование тоже не первично как форма бытия, но в своем проявлении опирается на бытие как *Zuhandenheit*. Есть и другие модусы бытия. Прежде всего, это бытие в смысле «состоять в» (*Bestehen*). Есть и другой модус бытия — витальность (*Lebendigkeit*). Наконец, и даже в первую очередь, есть такой тип бытия, каковым является *Dasein* в человеке. Так как это *Dasein*, или экзистенция, имеет временной характер, бытие экзистенции делает ее не просто чем-то наличествующим, но чем-то таким, что происходит. Бытие экзистенции есть историчность.

В конечном счете, бытие есть то, что пред-онтологически и онтологически определяет и раскрывает существо сущего. Это бытие «как свет», по словам Аристотеля. Классическая метафизика, по убеждению Хайдеггера, рассматривала вещи постольку, поскольку они суть, но никогда не задавалась вопросом о бытии в самом себе, как таковом. Поэтому по ту сторону метафизики должна существовать онтология. Объект философии — бытие как таковое. В ней человеку дана интеллектуальная возможность вполне проникнуть в самого себя. Аристотель сказал, что философия ставит перед собой вопрос о том, что такое сущее. Заменяя слово «сущее» словом «бытие», Хайдеггер суммирует почти все аристотелевские формулировки в чисто онтологическом смысле.

Гуссерль всегда считал, что философия Хайдеггера — это возврат к антропологизму. Он энергично отстаивал свою позицию, согласно которой философия есть и должна быть не чем иным, как трансцендентальной феноменологией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В этих пяти лекциях перед нами прошли несколько концепций философии, определяемых, прежде всего, ее предметом.

Во-первых, для Аристотеля философское знание есть знание о *сущем*. Во-вторых, для Канта оно есть знание о более ограниченной области — об *объекте*. В-третьих, у Огюста Конта предметом философии становится нечто еще более узкое — *научные факты*. В-четвертых, у Бергсона речь идет о фактах как о *непосредственных фактах* сознания. В-пятых, для Дильтея предметом философского знания выступает *жизнь*. В-шестых, для Гуссерля предмет философии — это жизнь в целом и ее объекты, редуцированные до *феноменальной сущности*. Наконец, в-седьмых, Хайдеггер считает, что предмет философии составляет *чистое бытие*.

У каждого философа тот предмет, который он указывает философии, определенным образом сформировал его мышление. Отсюда может возникнуть впечатление, что философы не понимают друг друга. Но все зависит от того, что считать пониманием. Если взаимопониманием называть взаимное согласие, то философы, очевидно, не понимают друг друга, потому что не соглашаются друг с другом. Если же считать, что взаимопонимание — это большее или меньшее знание того, о чем идет речь, то нужно будет сказать, напротив, что философы — это люди, которые хотя и не согласны друг с другом, однако в глубине души понимают друг друга. И это странное единство взаимопонимания и разногласия во всем с позитивной стороны рождает конфликт. Я хотел обрисовать перед вами этот конфликт, в который мы погружены: конфликт, из которого не выбраться путем диалектических манипуляций, но можно выйти, лишь прилагая, каждый со своей стороны, тяжкое, тягчайшее усилие философского труда.

Хавьер Субири
Пять лекций
о философии

Корректор *И.П. Карезина*
Верстка *С. Хос*

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secryandex.ru

Тираж 1000 экз.