

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.А. Жучков**

**ИЗ ИСТОРИИ НЕМЕЦКОЙ  
ФИЛОСОФИИ XVIII в.**

**ПРЕДКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД**

**От вольфовской школы до раннего Канта**

Москва  
1996

**В авторской редакции**

Рецензенты:

доктора филос. наук:

*В.В. Соколов, А.П. Огурцов*

**Ж-94**

**ЖУЧКОВ В.А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. - М., 1996. - 260 с.**

Данная работа служит продолжением книги „Немецкая философия эпохи раннего Просвещения, [конец XVII-начало XVIII вв.]“ ( М., 1989.) В предлагаемой монографии рассматриваются основные школы и направления немецкой философии века Просвещения (вольфианство, спинозизм, пиетизм, эмпирико-психологическая гносеология, популярно-эклектическая философия, попытки реформирования рационалистической метафизики у Крузия, Тетенса, Ламберта и раннего Канта). Анализ этого малоизвестного периода в истории немецкой мысли позволяет более адекватно осмыслить ее место в истории европейской философии Нового времени, а также ее важную роль для становления немецкой классической философии.

**ISBN 5-201-01901-3**

© В.А.Жучков, 1996  
© ИФРАН, 1996

## Введение

К выбору темы предлагаемого исследования нас подтолкнуло следующее обстоятельство: несмотря на всеобщее признание и авторитет немецкой философской мысли, история ее докантовского периода изучена и разработана в отечественной литературе крайне скудно и слабо. Достаточно просмотреть библиографический указатель, чтобы убедиться насколько мал и короток перечень специальных русскоязычных публикаций по этой теме. За исключением Лейбница и основных представителей немецкой классической философии, история философии XVIII века в Германии представлена весьма бедно и бегло, а ее оценки, особенно в публикациях советского периода, как правило, поверхностны, предвзято-негативны и редко подтверждаются конкретным историческим и теоретическим анализом. Немецкая философия века Просвещения по сей день остается по существу „белым пятном” в отечественной историографии, причем не только незаслуженно забытой, нечто еще хуже — воспринимаемой и оцениваемой в качестве „серого пятна”, т.е. чего-то второстепенного, не внесшего какого-либо вклада в развитие философской мысли Нового времени и никак не связанного с зарождением и формированием немецкой классической философии. Не случайно распространенными оценками большинства немецких мыслителей докантовского периода были формулировки типа: „философские пигмеи”, „скудные карлики мысли” и т.п. [см: 103, с. 203, 208 и др.].

Впрочем, справедливости ради, следует сказать, что и в зарубежной историографии философия немецкого Просвещения изучена и разработана сравнительно слабо. О ее плохом знании, неверном понимании и оценке писал в конце прошлого века Б.Эрдманн, подчеркивая, что данное обстоятельство негативно сказывается и на понимании наследия Канта, творчество которого более тридцати лет раз-

вивалось под непосредственным влиянием этой философии [155, с. 1-2]. Однако и исследователи последнего времени указывают на многочисленные пробелы в изучении этого периода немецкой мысли, а в аннотации к издаваемой в настоящее время серии „Исследования и материалы к немецкому Просвещению” (FMDA) он вообще определяется как „terra incognita” [109, с. 6, 9, 16; 114, с. 8; 280, с. 9-10].

В какой-то мере такое положение дел в отечественной литературе объясняется причинами, лежащими на поверхности, а именно, негативным отношением к идеализму и метафизике вообще, а также упрощенно-социологическим подходом, слишком однозначно и прямолинейно трактующим зависимость философии от „внешних” — социально-исторических, экономических, политических и прочих условий ее существования и развития. Правда, по отношению к немецкой философии и, особенно, к выдающимся представителям ее классического периода, такой подход явно дает сбой и не случайно высказывания классиков марксизма по этому поводу носят далеко не однозначный характер. Не вдаваясь в анализ данной темы, отметим лишь, что здесь существует достаточно содержательная и серьезная проблема. А именно — почему, в силу каких причин и предпосылок, объективных и субъективных условий и обстоятельств возникновение немецкой классической философии стало возможным именно в отсталой Германии, каким образом из среды „бессильных и трусливых”, „приниженных” и „консервативных” немецких бюргеров вышла целая плеяда замечательных ученых и философов от Лейбница до Гегеля? Как известно, именно в окружении „скупных карликов мысли” провел всю свою жизнь Кант, у „плоских” и „скудоумных” метафизиков получил воспитание и образование и сам до конца дней преподавал по их учебникам, да и его собственное философское творчество длительное время развивалось преимущественно в русле их идей. Как на этом фоне можно объяснить тот революционный, поистине коперниканский переворот в мышлении, кото-

рый он осуществил в своей критической философии? Не случайно возникновение кантовского критицизма и ныне представляется неким загадочным чудом, появлением „бога из машины”, а вопрос о его источниках и предпосылках остается предметом активного обсуждения и неослабевающей полемики в мировом кантоведении. Содержание этой полемики, ее противоречивый характер и длительная история также в значительной степени повлияли на выбор темы нашего исследования, а главное определили его теоретическое ядро и проблемную направленность, равно как и принципы отбора и подхода к рассматриваемому материалу.

Здесь необходимо сделать важное примечание, точнее — напоминание, дабы избежать некоторых недоразумений, которые могут возникнуть у читателя. Дело в том, что предлагаемая работа является прямым продолжением или второй частью нашей монографии „Немецкая философия эпохи раннего Просвещения [конец XVII - начало XVIII вв.]” (М.: Наука, 1989). В ней был дан достаточно подробный анализ монадологии Лейбница и метафизики Вольфа, рассмотрены основные принципы и противоречия их учений, а также показаны весьма существенные, даже принципиальные различия между ними, крайне важные для понимания последующей истории философской мысли в Германии. В монографии был также прослежен процесс зарождения основных направлений немецкой философии XVIII столетия, таких как пиетизм, спинозизм, материализм, атеизм и др. Особое внимание было уделено наследию Э.В. фон Чирнхауза и Хр. Томазия, с именами которых связано формирование двух ведущих тенденций или линий немецкой просветительской философии, а именно теоретико-методологической, ориентированной на проблематику научного познания, уяснение его логических, математических и экспериментальных методов, с одной стороны, и эмпирико-психологической или популярно-просветительской, с другой, ориентированной преимущественно на анализ чувственного познания и эмпирического знания, уяс-

нения их источников, закономерностей и т.п. Однако помимо этой гносеологической проблематики в последней линии особое место уделялось проблемам человека, анализу его внутреннего мира и непосредственных практических потребностей, вопросам его воспитания и образования и обширному кругу других вопросов, связанных с задачами просветительского движения и мировоззрения. Развитие этих линий, их взаимодействие друг с другом и совместная оппозиция метафизике Вольфа, как мы увидим далее, сыграли важную роль для последующего распада вольфовской школы, а также оказали заметное влияние на всю историю немецкой философской и просветительской мысли XVIII века, во многом определили ее проблемное содержание, характер и эволюцию развития.

Для анализа нашей темы представляются небезынтересными те оценки, которые давались ведущими деятелями немецкой классической философии своим непосредственным предшественникам, коллегам и соотечественникам. Здесь обнаруживаются довольно любопытные вещи, в частности, тот факт, что одним из родоначальников уничижительного отношения к немецкой философии века Просвещения был никто иной как Гегель. Считая ее основной чертой попытки эклектического смешения локковского эмпиризма и здравого смысла, опыта и обыденного рассудка, он оценивал ее как нечто скучное и бессодержательное, скудное и вялое по мысли [16, с. 364-365, 400]. Такой негативизм гегелевских оценок был следствием его исходной философской установки, согласно которой докантовский период немецкой философии рассматривается им как исключительное господство рассудочного мышления, как торжество абстрактного и формального рационализма вольфовской метафизики, неспособного достичь диалектического единства или тождества противоположностей посредством спекулятивного или позитивно-разумного мышления [16, с. 400; 19, с. 206-211, 266-267]. На основе такого абстрактно-умозрительного противопостав-

ления рассудочно-метафизического и диалектического способов мышления Гегель дает весьма беглый и поверхностный очерк историко-философского процесса в Германии XVIII века, подвергая его весьма искусственной, а во многом и искаженной реконструкции. В результате едва ли не все мыслители того времени оказались у него причисленными к сторонникам и последователям рационалистической метафизики Вольфа, включая даже тех, чьи воззрения сформировались в принципиальной оппозиции и острой конфронтации с вольфианством (например, Крузий, Тетенс и др.) [16, с. 364-365]. До крайности обеднив сложный и многоплановый процесс исканий немецкой мысли и подчинив ее глубокое и противоречивое проблемное содержание упрощенной и предвзятой логической схеме, Гегель, по существу, оставил в стороне вопрос об источниках и предпосылках кантовского критицизма, ограничившись замечанием, что собственную философию Кант „создал в борьбе с Вольфом и Юмом” [18, т. 2, с. 558].

Следует, впрочем, отметить, что во многих неясностях и недоразумениях, существующих в вопросе о генезисе критической философии, в немалой степени был повинен сам Кант. Более того, известную лепту он внес и в формирование традиции негативно-пренебрежительного отношения к своим непосредственным предшественникам и современникам.

Дело в том, что подготовив основной текст первого издания „Критики чистого разума” за какие-то девять месяцев, „как бы на ходу” (точнее, „в полете” — „im Fluge”), [48, с. 551], Кант „выдал” читателю зрелый, готовый продукт предшествующей внутренней и многолетней мыслительной работы. „Упаковав” этот результат в весьма жесткую и искусственную структуру, в форму причудливой логической конструкции, в крайне сложную и своеобразную систему аргументации и доказательств, выполненных с помощью специфического понятийно-терминологического аппарата, Кант начисто „снял” всю черновую работу, весь

процесс вызревания и становления основных идей и понятий своей „Критики”. Не случайно в Предисловии к ее первому изданию он отмечает, что вынужден был ограничиться „сухим, чисто схоластическим изложением” материала и „счел нецелесообразным еще более расширить его примерами и пояснениями”, которые были приведены „в соответствующих местах” „в первом наброске” сочинения [47, т. 3, с. 79]. Но уже два года спустя Кант с горечью констатирует факт глубокого непонимания „Критики”, связанного с тем, что его книга „суха, темна, противоречит всем привычным понятиям” [47, т. 4, ч. 1, с. 75]. Он попытался исправить эти недостатки в „Прологах”, где представил сжатое и популярное изложение главных пунктов „Критики...” Однако и в предисловии ко второму изданию Кант вновь вынужден был говорить о реальной опасности непонимания, о недоразумениях в оценках своей книги, возникших по его собственной вине [47, т. 3, с. 100-103].

Еще более показательно, что глава „История чистого разума”, где он касается тех мыслителей, которые дали ему проблемный толчок и чьи идеи послужили поводом для осуществленного им переворота в метафизике, занимает всего лишь три страницы текста. Рассматривая свой критицизм в контексте всей мировой истории философии — от античности до Нового времени, Кант, по существу, не затрагивает проблемы его генезиса, а точнее сводит ее к абстрактному противопоставлению критицизма всей предшествующей философской традиции. В составе же последней он усматривает всего лишь оппозицию между интеллектуалистами или ноологистами и сенсуалистами или эмпириками, с одной стороны, и между догматиками и скептиками, с другой; причем все их попытки „доставить полное удовлетворение человеческому разуму” оказались, по его мнению, „безуспешными”, а „открытым остается только критический путь” [47, т. 3, с. 692-695]. Каким же путем вышел на этот „путь” он сам, что подвело или подтолкнуло к его открытию — этого вопроса Кант по сути дела не касается.



В тексте „Критики” крайне редко встречаются упоминания имен мыслителей прошлого, но особенно мало-численны ссылки на своих немецких коллег — непосредственных предшественников и современников, (исключение составляют только Лейбниц и Вольф). Даваемые же им оценки не отличаются точностью и обоснованностью и, как верно отмечал Г.Коген, зачастую носят случайный и внешний характер, в силу чего по ним невозможно составить адекватное и исчерпывающее представление о предпосылках критицизма [142, с. 3, 26]. Более того, в дальнейшем изложении мы покажем, что и в других работах, письмах, черновых набросках его отзывы и оценки предшественников далеко не всегда справедливы, а порой двусмысленны и противоречивы: их преувеличенная комплиментарность в одних случаях резко контрастирует с критическими и даже пренебрежительными оценками — в других (например, Ламберта и Тетенса. „Философские опыты” последнего, как известно, лежали на столе Канта во время работы над „Критикой”, однако, в последней нет ни одного упоминания о Тетенсе, хотя влияние некоторых его идей достаточно очевидно).

Канта трудно, однако, заподозрить в неискренности или неуважении к своим коллегам; аналогичное невнимание и неуважение он проявил и по отношению к самому себе, к работам своего докритического периода, составившего добрую половину его творческой деятельности. В трудах зрелого, критического периода он практически не возвращается к своим ранним сочинениям, что в немалой степени способствовало возникновению абстрактного и упрощенного противопоставления этих периодов, к непониманию внутренних и глубинных, косвенных и прямых, негативных и позитивных связей и опосредований между ними. В критической философии можно обнаружить немало элементов не только анонимной самокритики идей раннего периода, но и следов их прямого заимствования, продолжения и развития. Главное же заключается в том,

что именно ранние работы Канта дают обширный и неоценимый материал, позволяющий проследить эволюцию его философских воззрений, воссоздать процесс вызревания и становления основных идей критицизма. С точки зрения заявленной нами темы, не менее важным моментом является то, что процесс этот протекал в прямой связи, зависимости или полемике с идеями его непосредственных предшественников и современников и представлял собой относительно самостоятельную, но органическую составную часть общего процесса философских исканий немецких мыслителей века Просвещения, которые в свою очередь были выражением проблемной и даже кризисной ситуации, сложившейся в европейской философии к середине XVIII столетия.

В ранних трудах Кант несравнимо чаще апеллирует к именам и идеям своих коллег, оппонентов или единомышленников, спорит или соглашается с ними по тем или иным конкретным вопросам и именно в этих как бы совместно поставленных и обсуждаемых вопросах можно обнаружить ключ к основным проблемам и идеям критической философии. Работы докритического периода дают богатейший материал для их сравнительного анализа с понятиями и принципами критического периода, для уяснения их непосредственных исторических и теоретических источников и предпосылок, для реконструкции процесса их становления и развития. Такой анализ позволяет обнаружить и наглядно показать тот факт, что многие общие установки, основные принципы и конкретные понятия критической философии возникли из прямой и косвенной полемики Канта со своими непосредственными предшественниками и современниками, были результатом рецепции или переработки поставленных ими проблем, сформулированных ими идей и понятий.

Достаточно сказать, что даже такое, казалось бы, сугубо кантовское понятие как понятие непознаваемой и аффицирующей нашу душу вещи в себе или его идеи отно-

сительно конструктивной природы чувственного познания и активно-синтетической деятельности рассудка, образующие ядро „Трансцендентальной эстетики” и „Аналитики” в „Критике чистого разума”, в немалой степени были развитием, продолжением и углублением соответствующих идей и понятий Лейбница, Вольфа, Баумгартена, Рюдигера, Крузия, Тетенса, Ламберта и др. Аналогичные связи, опосредования и даже прямые зависимости имеют место и в других критических работах мыслителя.

Такого рода сравнительный анализ необходим прежде всего для того, чтобы в какой-то мере преодолеть специфические сложности овладения материалом критической философии, устранить многочисленные недоразумения и противоречия, которые возникают при непосредственном восприятии текстов Канта и связаны с особенностями его понятийного аппарата и терминологии (не всегда корректной, а порой и небрежной), а также с причудливой, искусственной, необычной, а местами и неадекватной формой построения, структурирования системы чистого разума. Поразительная разноголосица как в общих оценках кантовского наследия, так и в понимании его конкретных понятий и идей объясняется не только богатством и глубиной содержания его критицизма. Они связаны и с той элементарной неадекватностью восприятия, которая неизбежна при попытках его прочтения и освоения с „чистого листа”, где его исторические корни, проблемно-теоретические истоки отрезаны или переработаны до неузнаваемости, замурованы в броню „трансцендентальных дедукций” и „интерпретаций”, зашифрованы или скрыты за терминологическими изысканиями и новациями и т.д.

В силу этого становится понятным, почему исследование генезиса кантовского критицизма выделилась в самостоятельную отрасль кантоведения. Причем многие из исследователей склонны даже считать, что он возник не в результате последовательного и рационального движения мысли, а как осуществленный гениальной личностью не-

постижимый и иррациональный скачок [183, с. 298]. Даже такой серьезный исследователь, как Э.Кассирер, внесший огромный вклад в анализ скрытых в „Критике” мотивов и проблем предшествующей философской мысли, считает, что в своем „существенном содержании” кантовская философия не обладает никакой историей, объясняет себя из самой себя, полностью разрывает с докритическим периодом развития мыслителя и противостоит прошлому как нечто совершенно новое и своеобразное [134, т. 2, с. 585]. Недостаток подобных трактовок состоит в том, что в них новаторство Канта рассматривается чрезмерно абстрактно, внеисторически, сводится к „личному вкладу” мыслителя, а тем самым смазывается и проблемно-содержательная новизна этого вклада. Действительно революционный и творческий характер осуществленного Кантом переворота может быть адекватно понят и по достоинству оценен только на фоне того состояния философского мышления и в контексте той реальной ситуации в его развитии, которые и послужили объективной предпосылкой, исходным проблемным импульсом „коперниканской революции”, толчком к осознанию необходимости осуществления радикальных изменений в философии.

Более того, как мы покажем далее, новаторство Канта в значительной мере было именно развитием и углублением тех идейных процессов и проблемных исканий, которые уже имели место в немецкой философии середины XVIII столетия. Однако в исследовательской, а тем более популярной литературе, эти процессы зачастую воспринимаются и оцениваются исключительно в той понятийной форме и проблемной формулировке, в которых сам Кант их осмыслил и эксплицировал в своих критических работах, сквозь призму его весьма специфических, не всегда корректных и адекватных оценок и восприятий этих событий. А это, в свою очередь, отрицательно сказывается на объективности и исторической конкретности их анализа, на аутентичности понимания реальных процессов в фило-

софской мысли того времени и действительного места, занимаемого в них Кантом.

Выше мы отмечали, что свою критику разума Кант рассматривает в контексте всей предшествующей истории философии от Платона и Аристотеля до Лейбница и Локка, связывая с их именами основные направления или „различия в идее, которые были поводами к основным переворотам в метафизике” [47, с. 693-694]. У Канта, конечно, имелись основания для такого глобального противопоставления своего критицизма всей философской мысли прошлого, однако, и в главе „История чистого разума”, в обоих предисловиях к „Критике” и во многих других ее разделах, он противопоставляет свой „критический путь” именно вольфовскому догматизму и юмовскому скептицизму, как главным тенденциям или доминирующим особенностям философской мысли того времени [47, т. 3, с. 73-74, 98-99, 107, 117, 630-637, 695 и др.]. Такая историческая конкретизация начала „подлинного века критики” и открытия им „критического пути” была далеко не случайной; в ней нашло отражение вполне реальная проблемная ситуация, дана специфическая оценка того кризисного состояния, которые закономерно возникли и объективно существовали в европейской философии в середине XVIII века. Назвав Вольфа „величайшим из всех догматических философов”, а Юма „самым проницательным из всех скептиков” [47, т. 3, с. 99, 633], Кант был совершенно прав в том отношении, что в наследии именно этих мыслителей развитие традиционного, классического рационализма и сенсуализма нашло свое наиболее полное, последовательное и методологически осмысленное воплощение, но вместе с тем — и завершение. Парадокс заключался в том, что сознательно и однозначно следуя исходным установкам и принципам рационалистической и эмпирико-психологической гносеологии, делая из них все необходимые выводы, оба мыслителя вольно или невольно, даже вопреки своему желанию или сознательному намерению, обнару-

жили, а точнее, — обнажили какую-то странную, но неустрашимую противоречивость используемых ими установок.

Рационалистическая метафизика Вольфа и скептицизм Юма стали фактической демонстрацией того, что большинство основных понятий, служащих исходными предпосылками научного и даже обыденного знания, образующих их, казалось бы, надежный и достоверный фундамент, на самом деле отнюдь не являются таковыми. „Вдруг“ обнаружилось, что понятия разума и опыта, человеческой души и внешнего, телесного мира, формы рационального, понятийного мышления и чувственного познания, и т.п. сами по себе не могут быть ни доказаны, ни обоснованы посредством рассудочного мышления и эмпирического наблюдения, т.е. на основе принципов и методов рационалистической и сенсуалистической эпистемологии.

Законы и методы логического и математического мышления, способы и формы чувственного познания, столь эффективно работающие в теоретическом и экспериментальном естествознании, в конкретных науках, оказались недостаточными и даже несостоятельными для философского объяснения и обоснования научного знания, возможности достижения объективного и достоверного познания. Вместе с тем, в рамках рационалистической метафизики выяснилось, что все попытки обоснования понятий человеческой души и телесного мира, разума и чувственно-данной действительности, их соответствия друг другу и т.д. неизбежно приводят к понятиям, которые противоречат как методам, так и результатам научного познания и являются всего лишь неправомерными догматическими допущениями или постулатами (бытия бога, чудесного акта творения им действительного мира, предустановленной гармонии и т.п.).

Не менее парадоксальная и тупиковая ситуация сложилась в русле эмпирической традиции и, прежде всего, в юмовском скептицизме, возникшего в значительной мере в качестве реакции на догматическую метафизику с ее

вненаучными понятиями и сверхчувственными сущностями. Однако апелляция к непосредственно данным, очевидным и достоверным чувственным впечатлениям и ощущениям обернулась тем, что под сомнением оказалась не только метафизика, но и наука: ее необходимые законы и всеобщие принципы были объявлены всего лишь результатом индивидуальной психологической привычки, сведены к фиктивному обозначению случайной ассоциативной связи впечатлений. Конечно, действительным результатом этого скепсиса было разрушение не науки, а лишь иллюзии относительно ее эмпирического генезиса и фундамента, обнаружение ограниченности и несостоятельности традиционного сенсуализма в его способности к обоснованию достоверного и объективного познания. Но ни сам Юм, ни его сторонники такого вывода не сделали, а его скептицизм стал еще одним симптомом глубокого кризиса традиционной философии.

Таким образом, в период наиболее мощного и широкого распространения и утверждения идей Просвещения, идеалов разумности и гуманности, свободы и прав человека, веры в его безграничную способность к теоретическому освоению и практическому преобразованию природы и общества, самосовершенствованию и нравственному прогрессу и т.п. и т.д. в европейской философии сложилась весьма странная ситуация. Оба ее основных направления, которые опирались на принципы и методы теоретического и эмпирического естествознания, претендовали на роль философско-гносеологического фундамента науки, призванного обеспечить ее успешное развитие, обнаружили свою внутреннюю несостоятельность. И если досель полемика между эмпириками и рационалистами носила достаточно мирный и конструктивный характер, то теперь оппозиция между ними приняла характер непримиримого противостояния догматизма и скептицизма, глубоко противоречивых в своих собственных установках и выводах, бесплодных с точки зрения обоснования научного знания.

Несостоятельность рационалистической метафизики и эмпирико-психологической философии проявилась также в их неспособности дать сколько-нибудь удовлетворительное решение и многих других проблем человеческого бытия и жизнедеятельности, прежде всего связанных с необходимостью обоснования важнейших понятий и принципов просветительского мировоззрения (общественно-политических, социально-правовых, нравственно-религиозных и т.д.).

Здесь не место останавливаться на том, как эта кризисная ситуация в философии была воспринята и оценена в различных европейских странах. Заметим лишь, что представители шотландской школы „здорового смысла” и французского материализма противопоставили юмовскому скептицизму эклектическую смесь обыденного опыта и здравого смысла, элементов научного знания и весьма догматических представлений о материальном мире и человеческой душе и т.д. Борьба же французских материалистов и атеистов против „всякой метафизики” была далека от ее теоретической или собственно философской критики, „практический характер” которой никак не мог компенсировать легковесности и слабости ее аргументации.

Что касается Германии, то в отличие от названных стран, влияние традиционной метафизики здесь практически никогда не прекращалось, а попытки ее „улучшения” и эклектического „синтеза” с эмпиризмом и другими философскими идеями продолжались до конца XVIII века, особенно у представителей так называемой „популярной философии”. Этим обстоятельством в основном и объясняется то негативно-пренебрежительное отношение к немецкой философии века Просвещения, о котором говорилось выше, а также гегелевские и кантовские ее оценки как рассудочно-метафизической и догматической. И тем менее, то кризисное состояние, которое сложилось в философии к середине XVIII века, в наиболее острой и болезненной форме, было воспринято именно в Германии, и именно немецкие философы смогли рефлексивно его ос-



мыслить и теоретически осознать в качестве общефилософской проблемной ситуации. В предыдущей монографии мы показали, что попытки Вольфа построить рационалистическую систему метафизики или „разумных мыслей о мире, человеческой душе, боге и всех вещах вообще” обернулись необходимостью допущения логически неправомερных и недоказуемых, а эмпирически необоснованных понятий бестелесных субстанций или „простых вещей”, чудесного акта их творения богом и т.д. Для объяснения же возможности согласования между душой и телом, ее идеями и внешними предметами приходилось апеллировать к принципу установленной тем же богом гармонии, столь же недоказуемому и необоснованному, сколь бесполезному и непригодному для обоснования соответствия понятий или знаний действительному миру, без которых метафизическая система лишалась конкретного содержания. Для избежания этого приходилось жертвовать принципом методологического монизма, логической строгости и доказательности метафизической системы и эклектически дополнять закон противоречия - законом достаточного основания, а дедуктивное, аналитически-необходимое выведение „разумных мыслей” - „синтетическим” присоединением случайных эмпирических данных, фактических истин и понятий, заимствованных из обыденного, исторического или научного опыта.

Следствием этого были столь же бесконечные, сколь и безуспешные попытки как содержательного расширения системы метафизики, так и ее формального улучшения, устранения все более наглядно обнаруживающихся „нестыковок” и внутренних противоречий и т.д. Все это, в свою очередь, предопределило ее постепенное вырождение в бесплодную схоластику, догматизм и эклектику, равно как и неминуемое разложение вольфовской школы, утрату ее влияния и авторитета не только в глазах противников, но и прежних сторонников, а главное — перед лицом ширившегося просветительского движения, развивающейся науки и т.п.

Следует подчеркнуть, что указанный процесс как в своем объективном содержании, так и с точки зрения его субъективного восприятия и осознания, отнюдь не был локальным явлением истории немецкой философии или малозначительным эпизодом в философии XVIII века вообще. Речь шла вовсе не о печальной судьбе наследия „скудоумного” и „плоского” мыслителя, а о глубоком кризисе рационалистической традиции вообще, о несостоятельности и противоречивости ее исходных принципов и установок. Драматизм ситуации заключался в том, что чем ярче и сильнее проявлялись пороки и недостатки вольфовской метафизики и чем больше усилий прилагалось для их устранения и преодоления, чем чаще звучали призывы к реформе метафизики, тем очевиднее обнаруживался и сознавался тот факт, что эти пороки имеют под собой какие-то глубинные и фундаментальные истоки, коренятся в самой сущности рационализма, в принципиальной ограниченности и недостаточности его методологии.

В понятиях „догматизм” и „скептицизм” Кант достаточно точно указал на теоретико-методологическое ядро, гносеологическую сущность этой ситуации. Однако он обошел молчанием тот факт, что уже в первой половине — середине XVIII столетия, в период наибольшего влияния и популярности вольфовской метафизики, ряд немецких мыслителей (таких как Рюдигер, Крузий, Ламберт и др.) выступил с глубокой и принципиальной ее критикой, усматривая ее основной порок в необоснованном допущении и догматическом постулировании своих принципов, в их внутренней несостоятельности и противоречивости, равно как и неправомерном применении для решения проблем философского и научного познания.

Обошел стороной он и тот факт, что и юмовский скептицизм, широко известный в Германии с середины 50-х гг., отнюдь не встретил благосклонного приема даже у противников вольфианской рационалистической метафизики. Напротив, юмовский скепсис относительно всеоб-

шего и необходимого характера научного и философского знания, его субъективизм и феноменализм побудил наиболее значительных из них (таких как Лоссий и Тетенс) к принципиальной критике и существенному пересмотру основных установок эмпирической гносеологии, ее натуралистического психологизма, ассоцианизма, индуктивизма и др.

Далее мы покажем, что искания названных и других немецких мыслителей рассматриваемого периода отнюдь не ограничивались альтернативой рационализма и эмпиризма и не сводились к попыткам их примирения или эклектического синтеза. Они были направлены на переосмысление самих исходных установок и принципов как рационалистически-метафизической, так и эмпирико-психологической философии, на пересмотр и новое понимание и обоснование понятий субстанции, души, разума, опыта и т.д. Конечно, поиски эти носили еще во многом противоречивый, незавершенный характер, их догадкам и находкам недоставало теоретической и терминологической точности и адекватности, а выводам — основательности и радикальности. Однако, пользуясь теми же кантовскими выражениями, их никак нельзя причислить ни к лагерю догматиков, ни к лагерю скептиков, но зато их вполне можно и нужно поставить в один ряд с теми, кто прокладывал путь к кантовскому критицизму, подготавливал его „коперниканскую революцию”, создавал необходимые условия и предпосылки для ее успеха.

В последующем анализе мы конкретно рассмотрим наследие этих непосредственных предшественников Канта, их несомненное проблемное сходство как в плане критического отношения к традиционным философским направлениям, осмысления их глубокого кризиса, так и в плане поиска путей выхода из него и позитивной постановки задач, связанных прежде всего с новыми способами обоснования научного знания, уяснения его гносеологических источников и предпосылок, генезиса и структуры. Конечно, наиболее полное и глубокое осмысление всех

этих задач и их принципиально новое решение, основанное на качественно более высоком уровне философской рефлексии и методологического подхода, оказалось по плечу только Канту. Однако сделать это он мог только опираясь на плечи своих непосредственных предшественников и современников, чьи идеи предвосхищали, порой — совпадали с будущими кантовскими построениями, а иногда содержали догадки и подходы, оставшиеся чуждыми критицизму, но перспективные и эвристически ценные для последующего развития философской мысли.

Вернуть из незаслуженного забвения, реабилитировать не только доброе имя, но и несомненные заслуги этих мыслителей — одна из главных задач данного исследования, хотя оно лишь в малой степени претендует на ее всестороннее освещение. В нашей работе мы стремились указать на существование некоего единого и общего проблемного поля, дать первый и приближенный очерк его возникновения и проявления в напряженных и противоречивых, не всегда отрефлексированных и завершенных исканиях немецкой философской мысли предкантовского периода. Именно эти искания стали тем бродильным котлом, той плавильной печью, в которой вызрели и прошли закалку идеи будущей коперниканской революции. Однако свою задачу мы видели не только и не столько в том, чтобы реставрировать, проанализировать и реконструировать многообразные связи и зависимости, существующие между Кантом и его предшественниками-коллегами, следы влияния которых в тексте „Критики” оказались преобразованы и зашифрованы, а имена — не названы.

Дело и не в том, чтобы связью или близостью к имени Канта поднять вес и авторитет некоторых из этих мыслителей или вывести их из-под заслонившей тени великого современника. Речь идет о переосмыслении места рассматриваемого периода немецкой философии в составе всей европейской философии XVIII века, о выяснении принципиальной роли, понимании ее исключительного и специ-

фического значения в общей истории философии Нового времени. В процессе развития последней именно немецкой философской мысли выпала судьба стать не только свидетелем и представителем ее завершающей стадии, и даже не только выразителем охватившего ее кризиса, но и оказаться в авангарде тех, кто начал этот кризис чувствовать, переживать, пытался его осмыслить, обнаружить истоки и сущность. Ни в историческом, ни в проблемно-содержательном плане Кант отнюдь не был первым, а тем более — единственным новатором, „героем-одиночкой”.

В своем анализе мы попытаемся показать, что эта специфическая судьба, никем неисполнимая роль и ничем незаменимая функция немецкой философской мысли в истории философии века Просвещения и Нового времени отнюдь не была результатом исторической случайности или следствием каких-либо мифических или мистических особенностей немецкого духа. Эта роль и функция выпали на долю немецких мыслителей в силу вполне объективных обстоятельств, реальных факторов и причин, связанных с особенностями геополитического положения и исторического развития Германии после трагической Тридцатилетней войны и т.д. Сыграли свою роль и многие другие моменты, как объективного, так и субъективного характера, на которых мы остановимся в дальнейшем исследовании.

Что касается принципов охвата и отбора материала, способов его освещения, анализа и реконструкции и т.п., которых мы придерживаемся в данной работе, то они определяются содержанием и целями сформулированных выше задач. Учитывая тот факт, что большая часть рассматриваемого материала практически неизвестна и труднодоступна для нашего читателя, мы по мере возможности пытались охватить и изложить его максимально полно и подробно, дабы воссоздать общую картину состояния и развития философской мысли в контексте социокультурных и духовных процессов в немецкой жизни XVIII столетия и, прежде всего, просветительского движения. Вместе с тем,

учитывая ограниченный объем исследования и исходя из поставленной в нем задачи, мы отдавали предпочтение тем фигурам и школам, идеям и проблемам, которые представлялись наиболее релевантными для ее решения. В иных же случаях нам приходилось ограничиваться лишь беглыми и краткими ссылками на те или иные направления и течения немецкой философской мысли, упоминанием наиболее значительных их представителей, тезисным обозначением поставленных ими проблем и т.п.

За малым исключением, мы практически не затрагивали здесь наследие тех деятелей просветительского движения, чье творчество не имело собственно философского характера, хотя и внесло заметный вклад в историю литературной, публицистической, политической, правовой, педагогической, морально-воспитательной, искусствоведческой, религиозной, исторической мысли. За рамками или на втором плане нашего исследования осталось и наследие некоторых заметных представителей философской мысли, содержание и направленность творчества которых имело, однако, отдаленное или весьма косвенное отношение к поставленной нами задаче. Сказанное относится, например, к философско-эстетическим идеям Баумгартена, Зульцера, Лессинга, Винкельмана и др.; к сторонникам так называемой теории естественной религии и ее истории (Эдельман, Реймарус, Лессинг, Мендельсон, Шульце и др.); ко многим представителям эмпирико-психологической гносеологии в ее различных вариантах — от вульгарно-материалистических до субъективно-идеалистических; к весьма значительному по распространенности и влиянию, но поверхностному и эклектическому по содержанию наследию представителей так называемой „популярной философии” немецкого Просвещения (Гарве, Федер, Николай и др.).

В ряде случаев мы учитывали и то обстоятельство, что творчество того или иного немецкого мыслителя века Просвещения вполне доступно и сравнительно хорошо известно отечественному читателю по опубликованным пе-

реводам трудов или серьезным и подробным их исследованиям в отечественной литературе (например, о Лессинге, Гердере, о некоторых немецких Спинозистах, материалистах и т.п.). Кроме того, в отдельных случаях мы сочли возможным ограничиться ссылками на нашу предшествующую монографию.

В своем исследовании мы стремились избежать какой-либо односторонности и предвзятости в отборе и оценках материала, его искусственной схематизации и насильственной реконструкции. Тем не менее, в исследовании столь обширной темы невозможно избежать определенных пробелов и лакун в охвате материала, а также известных диспропорций и упрощений в его подаче. Предлагаемую работу следует рассматривать в качестве одного из первых шагов, предварительной и подготовительной стадии будущего — всестороннего и глубокого — исследования темы. Свою задачу мы видели в том, чтобы привлечь к ней внимание, пробудить интерес, показать, что речь идет не только об устранении „белого пятна“, но и о необходимости внесения существенных поправок и изменений в наши представления и оценки историко-философского процесса в XVIII столетии.

# Глава I

## Вольфианство и его противники

### 1. Вольфовская школа: эволюция и основные представители

В первой половине XVIII века философия Вольфа приобрела огромную популярность и влияние: конфликт с ортодоксальным пиетизмом и последовавшее за этим изгнание мыслителя из Галле в 1723 г. сделало из него героя Просвещения. Отныне за ним закрепилась прочная слава „учителя Германии“, а его философия стала знаменем прогрессивной мысли: передовой науки, рационалистическо-просветительской философии, борьбы с клерикальной феодальной идеологией и обскурантизмом, требований национального объединения Германии, ее экономического и социального развития и т.п.

Многочисленные ученики и сторонники Вольфа, к которым принадлежало большинство значительных мыслителей Германии, возглавляли кафедры крупнейших немецких университетов, благодаря чему вольфовская философия стала основой национальной системы образования [см.: 113, с. 114]. Важную роль для распространения вольфианских идей среди самых широких слоев общества сыграл издаваемый в 1732-1754 гг. Карлом Гюнтером Людовики (Ludowici) в Галле и Лейпциге „Универсальный словарь“ (Universallexicon). Это издание, в котором основные научные представления эпохи излагались с точки зрения вольфианства, стало своеобразной библией немецкого Просвещения, сыграв для последнего роль аналогичную Энциклопедии Дидро и Даламбера для Франции. В 1736 г. был создан „Клуб вольфовской философии“, обозначив-



ший организационное оформление вольфианства в самостоятельную философскую школу.

Европейски-просвещенный и на немецкий манер прогрессивный король Фридрих II, взойдя в 1740 г. на Прусский престол, торжественно пригласил Вольфа в Галле, устроив изгнаннику пышную встречу и объявив его философию едва ли не официальной философией в Пруссии. Слава и авторитет Вольфа достигли к этому моменту своего апогея, но, тем не менее, это событие не стало событием в истории собственно философской мысли.

Причина тому заключалась не только в отсутствии оригинальных идей у позднего Вольфа, занятого в основном популярно-подробным латинским переложением своих прежних идей и передавшим творческую инициативу своим ученикам. Причины лежали значительно глубже и коренились прежде всего в самой сущности вольфианской метафизики, во внутренне присущей ей принципиальной ограниченности и противоречивости, что постепенно и привело к утрате ею теоретической и мировоззренческой значимости, а затем к общему кризису и разложению вольфовской школы как таковой. К различным аспектам и этапам этого кризиса нам еще придется неоднократно обращаться ниже, поскольку именно процесс его вызревания и осознания, а также попытки его преодоления, поиски путей выхода из противоречий и тупиков догматической метафизики вольфианства, по существу, и составляет основное содержание истории немецкой философской мысли вплоть до возникновения кантовского критицизма.

Предварительно же необходимо сказать, что заметные расслоения, дифференциации внутри вольфовской школы наметились уже с середины 20-х гг., а точнее, сразу после изгнания Вольфа из Галле. Последовавшая за этим событием идеологическая реакция со стороны властей и пиетистской церкви сделала Вольфа и многих его сторонников значительно более осторожными в своих выводах, особенно в обсуждении религиозных, естественно-правовых, об-

шественно-политических вопросов. Наиболее наглядно проявилось это в последнем из крупных и оригинальных трудов мыслителя „Подробное сообщение о своих собственных сочинениях, изданных на немецком языке“ (1726 г.), где наряду с апологетикой своего учения и защитой от нападок Вольф бесконечно оправдывается и трусливо заверяет противников в своей лояльности по отношению к религии и государству, признавая даже необходимость ограничения свободы философствования, дабы не принести им вреда [см.: 293, с. 136-137, 536, 610-610 и др.].

Тем не менее, объективное содержание и общая направленность вольфовской философии оставалась глубоко враждебной официальной пиетистской идеологии и потому она подвергалась нападкам со стороны последней вплоть до 40-х гг. В самом же вольфианстве с конца 20-х — начала 30 гг., наряду с умеренно-консервативным, начало выделяться более радикальное крыло. Молодые сторонники Вольфа, в первую очередь студенты университетов в Йене и Галле, обращались к наиболее прогрессивным, просветительски ориентированным сторонам его наследия и на их основе развивали идеи, которые служили задачам социально-экономического и политического развития Германии, утверждению светской науки и философии, образования и культуры и т.п.

Многие из наиболее радикальных сторонников Вольфа нашли прибежище в Англии, Франции, Нидерландах, где издавали труды, написанные в вольфианском духе, пропагандировали идеи учителя и опровергали нападки со стороны его противников. Среди этих сторонников следует отметить раннего И.Г.Дариеса, Х.Келлера, И.Р.Пенша, И.В.Ульрици, А.Буттштеда и особенно Я.Карпова (1699-1768), опубликовавшего в 1734 г. „Необходимый ответ на 130 вопросов Ланге из вольфовской философии, названной им механической“. И хотя, отвечая одному из основных обвинителей Вольфа, автор выступал под видом противника атеизма, тем не менее, он был обвинен в распространении

опасных идей Вольфа и изгнан из Йены. Переехав с частью радикально настроенных студентов в Веймар, Карпов стал одним из лидеров борьбы вольфианства с официальной церковью и положил начало активной духовной и культурной жизни, которую впоследствии продолжили в Веймаре Виланд, Гердер, Шиллер и Гете.

Мы не можем здесь подробно останавливаться на многосторонней просветительской деятельности вольфианцев, в частности, на их активном сотрудничестве в многочисленных популярных журналах и изданиях первой половины XVIII в., таких как „Патриот“, „Благоразумный“, „Честный человек“ и др., где они публиковали статьи и эссе о науках и искусстве, о правилах разумной и добродетельной жизни, выступали за развитие немецкого языка и литературы, пропагандировали идеи национального объединения Германии т.д. Их роль и значение для развития и утверждения просветительских идей в Германии трудно переоценить. Следует, однако, обратить внимание на изначально неоднозначный характер немецкого просветительского движения, на ходе которого негативно сказывалось замедленное социально-экономическое развитие Германии, ее национальная раздробленность и господство феодальных и полufeодальных форм политического устройства и власти.

Вольфианская философия с ее внешней доказательностью и систематичностью, рассудительным и всепримиряющим эклектизмом, осмотнительным консерватизмом и прекраснодушным дидактизмом на первых порах вполне соответствовала весьма умеренному, деполитизированному и нравственно-воспитательному характеру немецкого Просвещения. Вместе с тем, было бы глубоко ошибочно усматривать в вольфианской метафизике не более чем мировоззренческую основу немецкого Просвещения. Последнее имело под собой иные, не только вольфианские и не только философские источники и включало в себя самый широкий спектр различных идейных течений и направлений

— научных, художественных, педагогических, религиозных и т.п. С другой стороны, место и роль вольфианства в истории немецкого Просвещения отнюдь не совпадает с той ролью, которую оно сыграло в истории немецкой и даже европейской философской мысли. За фасадом относительно спокойного и благополучного существования вольфовской школы в качестве просветительской философии и мировоззрения скрывались весьма беспокойные и напряженные философские искания, мучительные попытки ее ведущих представителей преодолеть ту ограниченность, односторонность и противоречивость, которая все очевиднее обнаруживалась в самом фундаменте метафизической системы их учителя и становилась предметом все более ошутимой критики со стороны ее противников.

В силу этого поздний Вольф и его ученики постоянно сталкивались с необходимостью решения задачи, которая принципиально не могла быть решена и завершена, поскольку она касалась, с одной стороны, необходимости бесконечного формального улучшения и уточнения системы, а с другой — столь же бесконечного „пополнения” ее содержания, расширения состава „разумных мыслей о всех вещах”. Для решения первой задачи приходилось прилагать неимоверные усилия в поисках таких общих понятий и аргументов, которые могли создать хотя бы видимость непротиворечивости, строгой логической обоснованности системы, выводимости всех ее частей и понятий из „первых” и „высших” оснований бытия и познания. Это неизбежно вело к вырождению вольфовской метафизики в бесплодную схоластику, в крайне искусственное системотворчество, в бессодержательную игру дефинициями и абстрактными формулировками, особенно относящихся к первой и основополагающей части метафизики — онтологии.

Не меньшие трудности возникали при решении второй задачи, поскольку для охвата всех сфер сущего приходилось создавать все новые и новые тома „разумных мыслей”, писать длинные и скучные компендиумы, где обсу-ж-

дались всевозможные мелкие и даже мелочные темы и вопросы обыденной жизни и повседневного обихода. Эта бесконечная погоня за „мыслями”, за данными наук и обыденного опыта, общеизвестными и банальными истинами, которым придавалась многозначительная форма рациональной обоснованности и систематизированности и т.п., на первых порах, возможно, и имела некоторое просветительское значение, познавательно-образовательную пользу. Однако, то обстоятельство, что, с одной стороны, все эти „мысли” и „истины” имели вторичный характер, т.е. всего лишь заимствовались из обыденного опыта и практики, а с другой — вырывались из их реального жизненного контекста и переводились в некий искусственный, формализованный контекст, все это оборачивалось неизбежным отставанием от реальности, а в конце концов и глубоким отрывом от нее, от потребностей и практических интересов людей, запросов просветительского движения.

Поэтому одной из линий эволюции вольфианства становился отказ от жесткого рационализма учителя, постепенный переход от рассмотрения „первых оснований” бытия и познания к конкретным вопросам человеческой жизнедеятельности, к полноте и многообразию внутреннего мира личности, ее способностей, потребностей и желаний. Все это приводило к тому, что у многих вольфианцев на первый план выдвигалась проблематика эмпирической психологии, а сама вольфовская школа все более сближалась с традицией Томазия и последователей английского сенсуализма и шотландской школы здравого смысла, а также той разновидности естественнонаучного материализма, которая опиралась на данные медицины, физиологии и т.п.

И хотя на этом пути вольфианцам удалось довольно долго продержаться в роли лидеров философской и просветительской мысли в Германии, а некоторым из них удалось даже добиться определенных результатов в области эмпирической психологии и теории чувственного по-

знания (эстетики), тем не менее, историю вольфовской школы в целом можно охарактеризовать как историю ее постепенного внутреннего разложения и распада, приведшего к закономерному вырождению в так называемую популярно-эклектическую философию позднего немецкого Просвещения.

За исключением А.Г.Баумгартена и Г.Ф.Мейера, вошедших в историю немецкой и европейской философии как создатели эстетической теории, в составе вольфовской школы не было сколько-нибудь заметной и оригинальной фигуры, хотя многие из них пользовались широкой известностью не только в Германии, но и за ее пределами, как например, *Г.Б.Бильфингер* (Bielfinger 1693-1750), работавший в 1725-1731 гг. в Петербургской Академии наук. Ему принадлежит заслуга введения в научный оборот самого термина „лейбнице-вольфовская философия“, против чего, однако, возражал сам Вольф и что было в значительной мере неверно и по существу, поскольку между обоими мыслителями существовали весьма глубокие и принципиальные различия.

Как и большинство других вольфианцев Бильфингер в основном разрабатывал формальную сторону вольфовской систематики, стремясь к наиболее точной и осторожной формулировке тех ее понятий, которые вызывали критику со стороны противников (например, понятие о предустановленной гармонии, свободе воли и др.). Определенная заслуга с этой точки зрения принадлежит *Л.Ф.Тюммигу* (Thümmig 1697-1728), потерявшим вместе со своим учителем профессию в Галле. Именно у него онтология была выделена в самостоятельную и основную часть метафизики, став своеобразным логико-методологическим фундаментом для всей ее системы. После Тюммига этот раздел стал неперменным звеном в метафизических построениях всех вольфианцев, в том числе и у позднего Вольфа, который признавал его приоритет в данном вопросе.

Из других ближайших учеников Вольфа необходимо назвать И.Хр.Готтшеда (Gottsched 1700-1776) и Ф.Хр.Баумейстера (Baumeister 1708-1785). Первый был крупнейшим поэтом-классицистом и одним из ведущих организаторов литературных и научных сил раннего немецкого Просвещения, внес значительный вклад в борьбу за чистоту, „естественность” и ясность немецкого языка. Он был первым историком вольфовской философии в Германии, а также первым переводчиком на немецкий язык „Исторического и критического словаря” Бейля в 1741-1744 гг. Баумейстер известен прежде всего как автор наиболее доступных и популярных учебников по метафизике и логике. Не случайно именно они были переведены на русский язык уже в середине XVIII века [см.: 8-10] и именно по ним в 1757 и 1758 гг. Кант читал лекции по метафизике [см.: 47, т. 1, с. 374, 388]. Не исключено поэтому, что у Баумейстера Кант заимствовал ту характеристику состояния метафизики, которую он дал впоследствии в Предисловии к первому изданию „Критики чистого разума”. правда адресатом „насмешек и презрения” у Канта стала та самая вольфианская метафизика, которую защищал Баумейстер [ср. 9, § 1; 47, т. 3, с. 73-75].

Переходя к анализу основных идей *А.Г.Баумгартена* (Baumgarten 1714-1762), следует отметить, что уже Готтшед и Бильфингер обратили внимание на необходимость изучения специфики и форм чувственного познания, на создание особой логики этой „низшей”, темной и спутанной ступени познания. Сама постановка такого вопроса была инициирована явной недооценкой роли и значения чувственности в общей структуре человеческого познания у Вольфа, а главное, непониманием его специфического, качественного отличия от понятийного рассудочного познания.

В своих собственно философских воззрениях, изложенных, главным образом, в „Метафизике” (1739 г.), Баумгартен, в основном, воспроизводит идеи Вольфа, стремясь, как и большинство правоверных вольфианцев, к

уточнению отдельных принципов и общей структуры системы метафизики. Так, помимо различения эстетики и логики как самостоятельных наук о законах двух видов познания – чувственного и рассудочного, Баумгартен первым в немецкой философии ввел термин „гносеология” для обозначения особого учения о познании в целом.

Определяя метафизику как науку о первых основаниях познания, Баумгартен выделяет в ней естественную и искусственную части, подразумевая под первой познание вещей, а под второй – развитие понятий, учение об их определениях, об отчетливости первых принципов познания, о достоверности доказательств и т.д.. [119, § 1-3]. Тем самым он различает предметную, содержательную и логико-методологическую или гносеологическую сторону метафизики. И хотя у Баумгартена, как и у Вольфа и других вольфианцев, первые основания познания в равной мере относятся как к бытию вещей, так и к их познанию, тем не менее, само это сближение или даже отождествление бытийного и логического, натурфилософского и гносеологического, лишается у него характера синкретически-неопределенного смешения неразличенных сторон, но обретает значение единства относительно самостоятельных и даже противоположных моментов или определений. Именно это обстоятельство позволило Баумгартену и другим вольфианцам более четко определить основное содержание онтологии и ее место в общей системе метафизики.

Онтологию (или универсальную метафизику, первую философию, архитектонику) Баумгартен определяет как науку об общих или абстрактных предикатах вещей [119, § 4], среди которых он различает внутренние и внешние предикаты [там же, § 6]. К первым относится закон противоречия: ни одному субъекту не могут быть одновременно присущи предикаты, противоречащие друг другу. Если противоречие имеет место, то понятие субъекта есть ничто, невозможное, абсурд. Если же понятие субъекта не содержит в себе противоречия, то оно есть нечто возможное, внутрен-



нее и простое, абсолютное и существенное, подтверждаемое в своем бытии самим собой (von sich selbst) без связи с внешним и т.п. Все эти чисто логические определения понятия, касающиеся его непротиворечивости, мыслимости, логической возможности, Баумгартен отождествляет с сущностью или внутренней возможностью вещи, с ее определением как вещи в себе и даже как вещи существующей для себя или субстанцией (an sich, Vorsichbestehen) [там же, § 7-11, 15, 32-35, 127-130].

Легко убедиться, что перед нами вполне сознательно и последовательно проведенная точка зрения вольфианского рационалистического идеализма, в котором логические определения понятий и, прежде всего логическая связка „есть” (ist) между субъектом и предикатом суждения наделяется онтологическим значением или статусом бытия (Sein) в себе, самого по себе или для себя. Таким образом, логическая форма понятия, его непротиворечивая мыслимость или возможность превращается в условие или основание, из которого аналитически, т.е. по закону противоречия может быть выведено или „познано”, почему нечто „есть” [119, § 14]. При этом реальность понимается как „истинно утверждающее определение” [119, § 31], а действительность не как противоположность логической возможности или сущности понятия, а как реальность, которая возможна вместе и одновременно с ее сущностью [119, § 51]. Таким образом, закон достаточного основания оказывается в полном подчинении у закона противоречия, логическим продолжением или следствием из него, как источника не только возможного или мыслимого, но и как причины действительного или существующего [119, § 216].

Продолжая свои усилия, направленные на онтологизацию понятий и выведения из мыслимого и возможного реального и действительно как „истинно утверждающего определения” [119, § 31], Баумгартен добавляет к этому, что „вещь” (Ding), есть возможное, „определенное в отношении к действительному”, в противоположность к бес-

смысле или логически противоречивому понятию (Uding), которая оказывается не только иллюзорной или выдуманной „вещью”, но и, естественно, не может быть определена к действительности [119, § 46-47].

Единственным недостатком такого рода „логически правильного” и по видимости непротиворечивого перехода к действительности, да и просто к какому-либо познавательному содержанию исходных понятий онтологии оказывается... их абсолютная бессодержательность, полная познавательная пустота. Поэтому следующий этап якобы дедуктивного вывода этого одержания всегда связан с „незаметным” введением, „подсоединением” таких определений и предикатов, которые якобы уже содержались в понятиях мыслимого, возможного или имели в них свое необходимое или достаточное основание, но до поры до времени оставались как бы скрытыми, не обнаруженными, не проявленными.

Именно этот прием Баумгартен и использует, различая в общих или абстрактных предикатах вещей, составивших, как мы видели, общее содержание онтологии, предикаты внутренние и внешние, равно как и абсолютные, простые и относительные, сложные определения [119, § 4-6, 15, 32]. Первые из них определяются как существенные (essentialia), а их совокупность как сущность, природа, форма, субстанция и т.п. (essentia, natura, forma, substantia), совокупность вторых — как аффекции (Affectionen) [119, § 34-35], которые имеют свое основание в сущности [119, § 38]. Совокупность всех аффекций как обнаружений или осуществлений (Erfüllung) сущности или внутренней возможности вещи и есть, согласно Баумгартену, действительность [119, § 41]\*.

---

\* Следует обратить внимание на то, что у Баумгартена в этих рассуждениях понятие вещи в себе связывается с понятием аффекции, т.е. сущность или внутренняя возможность вещи рассматривается как основание ее обнаружения, проявления ее внешних определений. Любопытно,

Вместе с тем, рассматривая аффекции как осуществление сущности, как результат или следствие имеющие свое основание во внутренней возможности и т.п., он одновременно утверждает наличие между ними взаимосвязи и даже взаимозависимости, причем такой, при которой с устранением одного устраняется и другое [119, § 36]. Утверждая, что действительность не противоположна, точнее, не противоречит сущности (*nicht zuwider*) и возможна одновременно с сущностью [119, § 51], Баумгартен опять же „незаметно” переводит логику своих рассуждений в такой контекст или русло, в котором аффекции и все относящееся к действительному и реальному представляются как уже несомненно данное, как уже существующее или нечто уже „осуществленное”. Это позволяет ему как бы переключить внимание с загадочного и противоречивого акта „возникновения” действительного из возможного или перехода от мыслимого к реальному к анализу отношений между этими противоположными категориями как отношений внутри некоего единого образования. Последнее и допускает возможность двоякого рассмотрения или подхода в зависимости от того, какой аспект внутри этого якобы несомненно существующего единства или тождества противоположностей интересует в данный момент исследователя (формальный или содержательный), а главное — предоставляет в его распоряжение недостающие дополнительные аргументы и понятия, которых ему просто негде было взять при последовательном логико-дедуктивном развертывании исходного „первого основания”.

Так, утверждая взаимосвязь между сущностью и аффекциями, Баумгартен считает, что любое возможное нечто, всякая вещь может быть рассмотрена и определена

---

что у Канта понятие вещи в себе также связывается с понятием „аффицирования” и это совпадение показательно: оно свидетельствует о влиянии Баумгартена на Канта, а точнее об отрицательной зависимости второго от первого.

двояким образом: с точки зрения основания или сущности и с точки зрения следствия или аффекций: первое познается априори или с точки зрения предшествующего, второе — апостериори или с точки зрения последующего (a parte ante, a parte post) [119, § 22, 36, 41].

Единственным „недостатком” такого рода построенный является, как мы уже отмечали, отсутствие в них решения собственно метафизических проблем, ответа на ее „высшие” вопросы: каково же основание самой возможности, мыслимости и их неперемного условия — закона противоречия. Каково основание всего сущего или действительного: имеет ли оно свой источник в мыслимости как своем необходимом и достаточном основании или оно „самодостаточно”, „просто есть”, существует? В первом случае остается нерешенным вопрос о „переходе” от возможного к действительному и приходится в конечном итоге прибегать к совершенному божественному рассудку, его воле и всемогуществу как источнику чудесного творения действительного мира — лучшего из всех возможных. Во втором случае — к признанию дуалистического сосуществования двух миров, предустановленной гармонии между мыслимым и сущим, возможным и действительным, а основание или источник самой этой гармонии — опять же искать в бже. Последний, таким образом, и оказывается единственным мыслителем-метафизиком, знающим ответы на все вопросы метафизики, однако, решающим их с помощью недоступных для нашего рассудка способностей и деяний. К этому результату, собственно, и приходят все вольфианцы вслед за своим учителем. Причем результат этот оказывается не только ничтожным с познавательной и никчемным с научной точки зрения, он в конечном итоге оказывается в противоречии с рационалистическими и просветительскими установками вольфианства, поскольку понятие бже выступает у них не только как воплощенный идеал совершенного и всесильного разума, но и как нечто сверхразумное и даже противоразумное или свидетельст-

вующее об ограниченности и недостаточности разума и научного познания вообще.

Следует отметить, что Баумгартен относится к числу тех вольфианцев, с которых начался процесс не только осмысления этой внутренней противоречивости рационалистической метафизики, но и поиск путей ее преодоления, новых способов ее разрешения. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что в противоположность крайнему логицизму Вольфа, да и собственным логицистским тенденциям, он возвращается к лейбницианскому понятию монады. Как и Лейбниц, он значительно большее внимание уделяет бессознательному, смутному состоянию монад, связывая это состояние прежде всего с чувственными представлениями души, которые возникают в ней в результате воздействия на нее внешних вещей [119 § 375-381].

Баумгартен, таким образом, восстанавливает в правах понятие живой силы, активной самостоятельности субстанции, которое имело место у Лейбница, причем связывает этот момент с возможностью пассивного чувственного познания, с источником темных и спутанных представлений души и что особенно важно, с обоюдным „общением” между телом и душой и способностью последней оказывать влияние на тело, приводить в движение собственное тело и вещи внешнего мира [119, § 535-543]. Тем самым Баумгартен в известной мере преодолевает предельно логизированное и упрощенное понимание предустановленной гармонии у Вольфа, не достигая, однако, и того образа живой, развивающейся вселенной, который имел место у Лейбница. Последнее объясняется во многом тем обстоятельством, что для Баумгартена вопросы натурфилософии не имели первостепенного значения, отступали на задний план по сравнению с проблемами деятельности человеческой души как предмета эмпирической психологии и, прежде всего, с проблемами чувственного познания как относительно самостоятельной ступени познания, обладающего спе-

цифическими закономерностями и потому нуждающегося в создании особой логики „низшего” познания — эстетики.

Опосредуя способность пассивного чувственного познания деятельностью внутренней и активной силы души, Баумгартен вовсе не считает темные и спутанные представления лишь слабым отблеском этой внутренней силы, а тем более „неразвитым” проявлением деятельности рассудка, его ясных и отчетливых понятий. Напротив, он, во-первых, в возникновении чувственных представлений признает непосредственное „участие” внешних вещей, воздействующих на органы чувств и воспринимаемых последними, причем важную роль при этом играет их состояние и даже положение или место, занимаемое моим телом в мире [119, § 294, 298, 376]. Во-вторых, он считает, что темные и спутанные представления не только содержат больше признаков и больше говорят об отдельных воспринимаемых вещах и их свойствах, но и сильнее отвлеченных и содержащих только общие признаки понятий рассудка. Более того, именно они служат основой всей деятельности души [119, § 289-290, 375-381].

Баумгартен в данном случае не отказывается от понятия внутренней силы души, но в известном смысле возвращается к лейбницианскому понятию столкновения или „касания” монад как повода или толчка, „пробуждающего” деятельность внутренней способности души, направленной на превращение смутного и темного чувственного познания в ясные и отчетливые понятия рассудка. И собственно говоря, эстетика Баумгартена выступает не только как наука о специфических законах чувственного познания и о принципах его совершенства или о красоте, которая и обозначает это совершенство, но и о правилах его „улучшения”, т.е. перехода от низшей к высшей ступени познания [119, § 395; 120, т. 1, § 14].

К собственно эстетической проблематике Баумгартен переходит, однако, тогда, когда обращается к анализу совершенства чувственного познания. В этой связи необхо-

димо напомнить, что у Вольфа понятие совершенства означало прежде всего наличие правильной связи между понятиями, их непротиворечивое единство согласно общим логическим законам. Вместе с тем, понятие совершенства Вольф относил и к единству многообразия восприятий в чувственном представлении, причем, что особенно важно, созерцание этого единства или совершенства он связывал с чувством удовольствия: способность вещи нравиться или вызывать чувство удовольствия и есть, согласно Вольфу, прекрасное [294, § 542 и сл.].

Проблематика эта займет, как мы увидим далее, весьма важное место в немецкой философии середины и второй половины XVIII в., причем не только в ее „чистом” эстетическом варианте. У Вольфа этого, однако, не произошло. Следуя своим рационалистическим установкам, он положил в основание чувства удовольствия очередное „достаточное основание”, а именно отчетливое или неотчетливое представление о благе, телеологически или целенаправленно определяющее нашу волю и желание в сторону наибольшего совершенствования наших способностей, достижения максимального логического совершенства знаний и нравственного совершенства желаний и поступков. Тем самым понятие красоты, эстетического вкуса и чувства удовольствия не обрели у него самостоятельного значения, но оказались опосредованными и даже обусловленными некими всеобщими и необходимыми рационалистическими и метафизическими представлениями о логикотеоретическом совершенстве знания и о нравственном идеале, о добре и благе, играя по отношению к последним служебную роль как средства их достижения.

В отличие от Вольфа Баумгартен саму способность представлять, воспринимать или „замечать” совершенство или несовершенство вещи выделяет в относительно самостоятельную способность суждения или оценки (*Beurtheilungsvermögen, dijudico*) [119 § 451]. В зависимости от степени отчетливости она носит чувственный или рассудочный ха-

ракти: первая связана с ощущениями и есть способность чувственной оценки или вкуса, вторая есть способность суждения или оценки по правилам, наука о которых называется критикой [199, § 452-453]. Весьма существенно при этом то обстоятельство, что хотя деятельность или применение способности суждения или оценки Баумгартен связывает с различного рода представлениями о совершенстве — чувственном и рассудочном, познавательном и нравственном, полезном и вредном и т.д. и т.п., тем не менее, в любом из этих случаев речь идет именно о субъективном отношении к этим представлениям, т.е. об оценке воспринимаемого или мыслимого нечто с точки зрения того, нравится оно или не нравится, вызывает удовольствие или неудовольствие или, наконец, оставляет безразличным или равнодушным [119, § 476-487].

Иначе говоря, способность суждения или оценки не растворяется им в принципах познавательной или нравственной деятельности, не подчиняется понятию логического совершенства знания или нравственного добра и блага, но сохраняет относительно самостоятельное значение, играет вспомогательную, но специфическую роль в составе этой деятельности. Что же касается чувственного познания, то его совершенство доставляет чистое удовольствие и замечается, переживается и оценивается вкусом как красота, как „явившееся совершенство” (*perfectio phaenomenon*) [119, § 487-488].

Вместе с тем, рассматривая воображение как некоторую промежуточную способность между чувственностью и рассудком, Баумгартен связывает с ней остроумие и „поэтическую способность”, умеющие создавать целостные и живые образы, некие синтетические представления, в которых в отличие от рассудочных понятий многообразие чувственных ощущений не является предметом отвлечения и обобщения в пользу общего, а напротив, объединяется в целостное представление. Именно эта способность



лежит в основе живописи и поэзии, умения сочинять или художественного творчества [119, § 426-442].

Здесь у Баумгартена имеет место непосредственная постановка собственно эстетической проблематики, подход к пониманию ее специфики и выделению в самостоятельную область философского знания, в отличие от гносеологии, онтологии, логики, этики и т.п. В „Метафизике” он ограничился общими вопросами и исходными основаниями эстетики, а детальную их разработку осуществил в фундаментальной двухтомной „Эстетике” (1750, 1758 гг.) [см.: 120], специально анализировать которую мы не имеем здесь возможности. Заметим лишь, что Баумгартену принадлежит огромная заслуга в исследовании вопросов эстетического вкуса и художественной деятельности, теории поэтики и искусства, классификации жанров и т.п. Многие из его идей оказали большое влияние на развитие немецкой эстетической мысли, в частности у таких ее представителей как Винкельман, Лессинг и др. Даже в „Критике способности суждения” Канта можно встретить немало прямых и косвенных заимствований, совпадений и перекличек с такими понятиями баумгартеновской эстетики как понятие эстетической способности суждения или вкуса, гения как субъекта художественного творчества, создающего свои произведения не по правилам, но свободно и оригинально, по аналогии с природой или „как бы” (als ob) создавая новую природу (см.: анализ этого вопроса у Асмуса) [5, с. 25-28].

Эти и другие философские и эстетические идеи Баумгартена отнюдь не были случайным эпизодом в истории вольфианской школы, но достаточно типичным, хотя и весьма ярким проявлением общей тенденции развития философской мысли в Германии середины XVIII века, тенденции, которая нашла свое продолжение в творчестве его ученика *Г.Ф.Мейера* (Meier 1718-1777).

Деятельность этого мыслителя приходится на период расцвета немецкого Просвещения, началом которого мож-

но считать коронацию Фридриха II в 1740 г. и триумфальное возвращение Вольфа в Галле. Вместе с тем, именно на эти годы приходится и заметное ускорение определенных процессов в немецкой философии, для которых были характерны два момента. С одной стороны, все более заметная ориентация традиционной метафизики на запросы и потребности просветительского движения и мировоззрения, на запросы социально-экономического, политического и культурного развития общества. Отсюда — стремление вольфианцев к преодолению метафизического догматизма, выдвигание на первый план идеалов свободного и самостоятельного мышления, научного исследования и использования их результатов и достижений для блага людей. С другой стороны, в этих процессах отражалась внутренняя потребность в преодолении крайностей и противоречий вольфианского рационализма с его жесткой систематикой, склонностью к схоластическим дефинициям и дистинкциям, к умозрительно-догматической манере обсуждения любых вопросов и обоснования любых понятий.

Все эти моменты нашли весьма наглядное проявление в философии Мейера: мыслитель отдает явное предпочтение конкретным понятиям с определенным эмпирическим содержанием и функциональным значением, некоторые разделы его философии читаются как прямые заимствования из конкретных эмпирических наук — психологии, педагогики и даже просветительской публицистики. Показательно также, что уже в 1741 г. он перевел на немецкий язык „Опыты о человеческом разумении” Локка, а с 1754 г. по указанию короля читал по ним университетский курс.

Влияние локковского эмпиризма и даже материализма обнаруживается у Мейера не только в том, что эмпирическую психологию он рассматривал в качестве основной науки для всей философии [212, § 471]. Утверждая, что о сущности души следует заключать исходя из ее проявлений и действий [212, § 480], он в одной из работ утверждал, что относительно бессмертия души „разум оставляет нас в пол-

ном неведении” [209а, § 25]. Душа, считает он, способна представлять мир лишь в соответствии с местом, занимаемым в нем телом и определяет ее как „вещь, которая является частью другой вещи и может мыслить” [212 § 480, 487-489].

Учение о разуме, о правилах мышления и способах достижения строгого и доказательного знания, Мейер считал лишь необходимым условием для их надежного применения в опыте и практической жизни, а для этого еще более важное значение имеет ясная, доступная и привлекательная форма изложения философских понятий. Основной же задачей философии он считал воспитание „породистого” или „благородного человека” (*artigen Menschen*), т.е. человека не только обладающего способностью к отчетливому и ясному мышлению и не только знанием общих принципов истины, добра и красоты, но и органически сочетающего их в себе, а главное, умеющего применять их в жизни, использовать для достижения индивидуального и всеобщего блага [209, с. 29]. Поэтому особую роль в деле воспитания „благородного человека” играет формирование в нем жизненной сноровки, здравого смысла, эстетического вкуса, глубины и тонкости чувств и т.п.

В этом понятии „благородного человека” Мейер опирался на понятие „головы” (*Kopf*), разработанное его учителем Баумгартеном. У последнего это понятие обозначало определенный способ соединения различных способностей души, обуславливающий тип темперамента человека (живой, замедленный и т.д.), а также его „интерес” или предрасположенность к тому или иному типу деятельности – философской, математической, исторической и др. [см.: 119, § 475-476]. В отличие от Баумгартена Мейер основной акцент делал не на внутренние силы души, а на возможность их развития и воспитания под влиянием индивидуального и общего, исторического опыта. Кроме того, как в опыте, эмпирических наблюдениях, так и в общих и необходимых принципах рассудка Мейер видел два взаимодополняющих и взаимно друг друга корректирую-

ших способа деятельности души, преодолевающих одно-сторонность, возможные иллюзии и заблуждения каждого в отдельности.

Понятие предустановленной гармонии он фактически оставляет в стороне, а вопрос об истине ставит как проблему достижения соответствия между вещами и знанием, между чувственно воспринимаемым и мыслимым, эмпирическими наблюдениями и отвлеченными понятиями рассудка [210 § 119, 127, 234]. Более того, у Мейера иногда проскальзывают даже мотивы сенсуалистического феноменализма и субъективизма: рассматривая ощущения в качестве простейших элементов познания, он считает, что предметом даже внешнего чувства служит не вещь, а изменения в теле, в органах чувств, от которых мы с помощью рассудка лишь заключаем о существовании действительной причины [212 § 545-547].

С меньшей силой отход Мейера от ортодоксального вольфианства выразился в его эстетических воззрениях, в которых он не только воспроизвел идеи Баумгартена, но и в ряде моментов пошел дальше. Так, он был решительным противником дидактической поэзии Готтшеда и принципов классицистской эстетики, отдавая явное предпочтение поэтике Фр.Г.Клопштока и Бодмара, усматривавшим задачу поэзии в лирическом самовыражении личности. В аналогичном направлении разрабатывал Мейер и учение о поэтическом воображении, способности к эстетической оценке или суждению вкуса (*Dichtungsvermögen*, *Geschmacksurtheil*), причем в отличие от своих предшественников источник такого рода деятельности души он связывает с наличием в душе особой и самостоятельной способности, которую он вслед за И.Г.Зульцером обозначает термином „*Empfindung*“, „*Gefühl*“ и рассматривает как способность души к рефлексивному самонаблюдению, к субъективной оценке своих внутренних состояний, переживания чувства удовольствия, приятного, нравящегося и т.п.

Характерный для многих вольфианцев отход от буквы и духа ортодоксальной рационалистической метафизики получил у Мейера не только наиболее радикальный характер, но и по существу означал начало ее постепенной трансформации в эмпирико-психологическую гносеологию и в популярную философию позднего Просвещения. Более того, именно Мейер оказал непосредственное влияние на формирование таких представителей обоих из указанных направлений, как Федер, Мейнерс, Изелин, Крюгер, Лоссий, Тетенс и др. Вместе с тем, учение Мейера о „благородном человеке“, его подчеркнутый интерес к внутренней и эмоциональной жизни личности, к воспитанию в ней глубокой и сильной впечатлительности, тонкого художественного вкуса и т.п. оказало известное влияние и на тех мыслителей, чьи идеи означали отказ не только от традиционного метафизического рационализма, но и от рассудочного просвещения, например, на Лессинга, Гамана, Гердера, Мозера, на представителей „Бури и натиска“ и др.

## **2. Первые критики и противники вольфианства (ранние эклектики, пиетисты, М.Кнутцен, А.Рюдигер)**

У противников вольфианства не было единой философской платформы, последовательного и четко выраженного мировоззрения, которое могло бы служить предпосылкой для их объединения в определенную школу или направление. Исследователи весьма условно связывают оппонентов рационалистической метафизики с так называемой „линией Томазия“, а внутри последней столь же условно выделяют те или иные направления в зависимости от их содержательной ориентации: естественно-правовое, теоретико-познавательное, популярно-просветительское, нравственно-религиозное, педагогическое и т.д.. [см.: 138, с. 49]. По большей же части критика Вольфа носила довольно эклектический и поверхностный характер, в которой не затрагивались исходные и собственно фило-

софские основания вольфианской метафизики; ее крайности и односторонности воспринимались и отвергались на уровне обыденного сознания и здравого смысла, эмпирической психологии и т.д..

Все более важное значение у критиков вольфианства, да и у самих вольфианцев, приобретала, как мы уже отмечали, проблема человека, его реальной жизни, практической деятельности и внутреннего мира или „души”. Интерес к волевой, чувственно-эмоциональной, нравственной и практической жизни человека, к его неповторимой и сложной личности высвечивали действительную ограниченность плоско-рационалистического понимания души как безличной совокупности способностей, руководимой рассудком и некими абстрактными принципами совершенства мира и человека, находящимся в предустановленной гармонии друг с другом. Именно эти вопросы оказывались в центре внимания противников вольфианства и именно они зачастую становились той точкой, в которой сближались или пересекались позиции представителей весьма разных мировоззренческих установок, например, пиетистов и так называемых „ранних эклектиков”. К числу последних относят Н.Х.Гундлинга, С.Х.Хольмана, И.Г.Дарие-са, А.Ф.Хоффмана, А.Ф.Мюллера и других, многие из которых развивали идеи Томазия, а некоторые были учениками А.Рюдигера — одного из самых первых и значительных противников Вольфа.

Соответственно, философскую позицию „ранних эклектиков” с достаточной степенью условности можно определить как эмпирико-психологическую, поскольку она в наибольшей мере отвечала их общим просветительским установкам на здравый смысл, научное знание как средства освоения мира, достижения пользы, чувственных благ, в том числе хозяйственно-экономических успехов и выгоды. Эти установки требовали решительной борьбы с религиозной ортодоксией и нетерпимостью, с пиетистским отказом от чувственных благ и противопоставлением внут-

ренной благочестивости внешней, земной и „греховной” жизни. Однако в критике вольфианского рационализма и, прежде всего, учения о предустановленной гармонии между телом и душой, миром и человеком позиции „ранних эклектиков” и пиетистов оказывались во многом сходными. Правда первые критиковали вольфианство за неспособность решить вопрос о путях и способах познания человеком реального чувственного мира и практического использования этого знания в непосредственной жизнедеятельности, вторые — по религиозно-нравственным соображениям, за неспособность решить вопрос о свободе воли человека, его нравственной ответственности. Для первых постулат об изначальном совпадении мыслимого и действительного, всеобщего и индивидуального либо не имел никакого объяснительного смысла, практического и познавательного значения, либо трактовался в качестве некоторой аналогии между связями вещей и логическими отношениями (Дариес). Вторые усматривали в этом постулате источник безнравственного, всеоправдывающего фатализма, но те и другие критиковали рационалистическую метафизику Вольфа за отрыв от реальной жизни и ее запросов, считали ее бесполезной и чуждой для простого человека, для его обыденного опыта и практики, для его свободы и ответственности.

Такого рода критика вольфианства, да и традиционного рационализма вообще имела место, в частности, в пиетистском „Учебнике эклектической философии” (1723 г.), одним из авторов которого был Будде. Гундлинг же усматривал в вольфовском рационализме „возрождение папства”, желание построить жизнь по силлогизму, вместо того, чтобы изучать реальную жизнь и действительные отношения между человеком и миром.

Эта индивидуально-личностная, нравственно-религиозная и шире — гуманистически-нравственная проблематика, имевшая свои истоки как в традиционной немецкой мистике и протестантской этике ранней Реформации, так

и в запросах набиравшего силу просветительского движения, стала одной из основных предпосылок общего критического отношения к вольфианской метафизике и догматическому рационализму вообще. Именно она во многом предопределила характер, направление и содержание последующей истории немецкой мысли в XVIII веке, причем как просветительской, так и собственно философской. Из этого не следует, однако, делать вывод о ее преимущественно религиозном характере, а тем более давать данному обстоятельству однозначно негативную оценку. Напротив (как мы постараемся показать ниже), интерес к нравственно-гуманистическим вопросам, к внутреннему миру человека, к проблеме свободы воли и самодеятельности личности и т.п. — все это зачастую позволяло с большей глубиной, остротой и объемностью ставить и решать традиционные проблемы гносеологии и методологии, вопросы о сущности человеческого разума и души, не говоря уже о всем комплексе проблем, связанных с просветительским движением и формированием его мировоззренческих установок.

Сказанное в немалой степени относится и к **пиетистскому движению**, которое сыграло значительную роль в процессе становления немецкого Просвещения, а также занимало заметное, хотя и не однозначное место в его последующей истории. Конечно, говоря об этой истории в целом, приходится признать, что начиная с 20-х гг. XVIII в. пиетистское движение оказывалось все в большей конфронтации с просветительским движением и на первых порах возглавлявшим это движение вольфианством. К этому моменту пиетизм структурировался в самостоятельную церковь и все определеннее обретал черты официальной религиозной идеологии, которая пользовалась поддержкой властей и со своей стороны поддерживала феодальные режимы и формы правления в раздробленных немецких государствах, прежде всего в Прусском королевстве.

Этот внешний расцвет пиетизма, рост его влияния не только в системе образования, но и во многих других сфе-



рах жизни, сопровождался отказом от многих позитивных идей его раннего периода. В отличие от основателей и лидеров раннего пиетизма (Ф.Я.Шпенера, А.Г.Франке, Г.Арнольда) ортодоксальные пиетисты занимали все более консервативные и догматические позиции, а их ведущие идеологи Ф.Будде и И.Ланге организовали кампанию по осуждению вольфианской философии и изгнанию мыслителя из Галле. С этого момента оппозиция пиетизма к прогрессивным явлениям и процессам в научной, философской и культурной жизни приобрела не только очевидную, но и институтизированную и политически окрашенную форму. Наряду с этим внутри пиетизма заметно усилились мистические мотивы, тенденция к суровому аскетизму и риористически-негативному отношению к земной жизни, к светской культуре, образованию, науке.

Впрочем, и в этот период пиетистское движение имело далеко не однородный характер и было бы неверно сводить его оценку к однозначному противостоянию консервативного и прогрессивного. Сам Вольф и некоторые его последователи не только весьма трусливо относились к нападкам пиетистов, но и были склонны идти на компромиссы в вопросах отношения между наукой и религией, разумом и верой и т.п. Пиетисты же вынуждены были считаться с ростом влияния и популярности вольфианства, а главное — с общими изменениями социально-политической ситуации в Германии, с набирающим силу просветительским движением и усилением оппозиции к церкви и ее ортодоксальной идеологии.

Следует отметить, что многие идеи и установки пиетизма, особенно в его, так сказать, ранней модификации, оставались довольно близкой или наиболее удобной формой религиозного умонстроения для значительной части прогрессивных и просветительски ориентированных деятелей науки и культуры, искусства и образования, в том числе и философов различных направлений, включая и вольфианцев. Среди левого крыла пиетистов было немало

ученых, публицистов, общественных деятелей, поэтов и т.д.. (например, И.И.Мозер, А.Галлер, Л.Эйлер и др.), которые не только далеко отстояли от ортодоксального крыла пиетизма, но и развивая его ранние традиции, видели в нем прежде всего средство нравственного воспитания личности, которое они, наряду с научным знанием и светским образованием, рассматривали как необходимую предпосылку для ее активного включения в реальную практическую жизнь, полезную трудовую и общественную деятельность. И было бы упрощением усматривать в этом всего лишь попытку адаптации пиетизма к позитивным процессам, происходившим в культурной и духовной жизни.

Конечно, некоторые попытки сближения пиетизма с вольфианством имели характер исторических курьезов. Так, целый ряд представителей пиетизма, такие как С.И.Баумгартен (старший брат А.Г.Баумгартена), И.Л.Шмидт, И.А.Эрнест, С.Земмлер, Ф.А.Шульц, М.Кнутцен и другие, пытались чисто внешним, эклектическим образом соединить позитивную, историческую религию с естественной теологией Вольфа, изложить систему лютеранского вероисповедания на языке вольфовской философии и Просвещения. По поводу такого рода попыток современники шутили, что их авторы хотели убедить, что Христос и апостолы учились у Вольфа в Галле. Тем не менее в 1735 г. И.Л.Шмидт был осужден ортодоксальными пиетистами и подвергнут изгнанию за попытку изложить Библию и христианское вероучение как „мыслящую веру” и представить теологические догмы в силлогической форме вольфовского рационализма.

Следует однако отметить, что попытки совмещения рациональной теологии Вольфа с религией откровения способствовало проникновению и распространению в Германии идей деизма; в частности несомненной заслугой того же Шмидта был осуществленный им перевод на немецкий язык запрещенной „Этики” Спинозы и „библии деизма” „Естественной религии” М.Тиндаля. Вместе с тем

эти попытки сыграли важную роль для процесса формирования так называемой „естественной религии” или „религии в пределах разума”, которая занимала заметное место в истории немецкой философской и просветительской мысли. К анализу этого феномена мы вернемся ниже, но сразу следует отметить, что предпринимаемые в нем попытки интерпретации исторического христианства как исключительно нравственного учения, сведения и даже выведения религии из морали было достаточно позитивным явлением и обладало рядом преимуществ по сравнению с традиционным деизмом и воинственным атеизмом французских просветителей. Во всяком случае ведущие представители теории естественной религии, включая Канта, отказывались от каких-либо теоретических аргументов против или за существование бога и вместе с тем пытались найти реальные причины возникновения религии, связать ее генезис с потребностями нравственного сознания и историей человеческого общества.

Однако содержание полемики между пиетистами и вольфианцами отнюдь не сводилось и к чисто религиозно-идеологической борьбе: в центре дискуссии между ними находились и вполне реальные и содержательные вопросы философского познания. Пиетизм внес свою лепту в обнаружение слабостей и односторонностей не только вольфовской метафизики, но и традиционного рационализма вообще. Исследователи справедливо отмечают, что начатая пиетистами полемика о соотношении веры и знания, о свободе воли и ответственности, о границах рационального познания, о предустановленной гармонии и т.п., оказала значительное воздействие на все последующее развитие философии немецкого Просвещения и в каком-то смысле предопределило ее основную тематику, сохранившуюся в ней вплоть до кантовского критицизма [см.: 155, с. 21; 131, с. 312; 138, с. 93; 86, с. 17-19; 79, с. 32, 38].

Из числа пиетистов, внесших сколько-нибудь заметный вклад в последующее развитие просветительской и

философской мысли, следует выделить *Ф.А.Шульца* (Schulz 1692-1763) и *Мартина Кнутцена* (Knutzen 1713-1751). Оба они были непосредственными учителями Канта: первый в качестве директора „Коллегии Фридриха“, где учился юный Кант, с горечью вспоминая в последствии царившую там суровую аскетическую атмосферу пиетистского воспитания; второй — в качестве университетского преподавателя, впервые познакомившего Канта с учением Вольфа и прививший ему интерес к математике, физике и другим естественным наукам.

Известной заслугой Шульца было то, что он ввел в систему религиозного воспитания и образования изучение философии и математики и оказал определенное влияние на прусского короля Фридриха-Вильгельма в плане более либерального отношения к вольфианству. Тем не менее, с приходом на престол Фридриха II, Шульц был отстранен от должности и вся система религиозно-догматического образования была заменена новой — просветительской. С этого момента влияние пиетизма в системе образования, так и в духовной жизни в целом было значительно подорвано.

Кнутцен, как уже отмечалось, был в числе тех пиетистов, которые пытались совместить вольфианство с пиетизмом, а будучи образованным ученым, автором работ по математике, логике, астрономии, он делал попытки связать теологию с естественными науками, механикой Ньютона и даже доказывать истины откровения с помощью математических дефиниций и теорем. Однако наследие Кнутцена представляет интерес прежде всего с точки зрения критики односторонней рационалистической метафизики Вольфа и учения о предустановленной гармонии между душой и телом. В этом отношении он был, пожалуй, наиболее ярким, но вместе с тем и типичным представителем той тенденции в пиетизме, которая усматривала в вольфианстве не столько опасные для веры противоречия с религиозной догматикой, сколько склонность к чрезмерному рационализму, стремление заниматься во-

просами преимущественно умозрительными, выходящими за пределы опыта, а главное, далекими от непосредственных потребностей человеческой жизни и деятельности.

Эту линию критики вольфианства Кнутцен продолжал в своей „Логике” (1747 г.), где, не без влияния Локка, развивал идеи эмпирической гносеологии и психологии, считая чувственное познание источником всякого знания и в то же время его границей. Однако основная заслуга Кнутцена — его попытка противопоставить вольфовскому учению о предустановленной гармонии иное понимание соотношения души и тела.

Как уже отмечалось, проблема предустановленной гармонии была одним из центральных пунктов полемики вокруг вольфовской философии, причем над ней ломали головы как ее сторонники, так и противники. Пиетисты усматривали в этом понятии угрозу свободе воли и отрицание ответственности человека за свои поступки: в жалобах на Вольфа королю пиетисты утверждали, что его философия оправдывает дезертирство, поскольку такой поступок солдата изначально предопределен предустановленной гармонией. Вместе с тем вольфианское понимание предустановленной гармонии усугубляло имевший место уже у Лейбница дуалистический разрыв между нематериальной субстанцией, монадами и протяженными телами, а главное, устанавливая некое полное и безусловное, однозначно заданное соответствие души и тела, оно не только исключало самостоятельность индивидуальной воли и поведения человека, но и вело к недооценке как чувственного познания, способности непосредственного восприятия внешних тел, воздействующих на органы чувств, так и способности человека влиять на собственное тело и на естественный ход вещей физического мира, т.е. его способности к предметно-чувственной деятельности.

Кнутцен считает, что как физическое взаимодействие или влияние протяженных тел не сводится к механическим связям между ними, так и их чувственное, физиче-

ское бытие не сводится к существованию пространственно-временного мира и его вещей. Основу того и другого составляет некая имматериальная субстанция или сущность, а также присущая ей способность к внутренним изменениям, определенная форма и характер которых обуславливают, согласно Кнутцену, специфику как внутренней, психической жизни души, ее способности к восприятиям, так и специфику физических тел, их движения и взаимодействия. То и другое оказывается лишь разными способами проявления или обнаружения (*kund geben*) этой общей и единой субстанции и потому между телом и душой нет каких-либо качественных различий или принципиальной противоположности, а их соотношение и соответствие друг другу можно рассматривать как в качестве физического взаимодействия, так и в качестве психической, идеальной связи. В силу этого, считает Кнутцен, становится понятным и возможным как переход или превращение физического влияния, внешнего воздействия во внутренние представления души и движения воли, так и наоборот, способность человека посредством своих представителей и волевых, даже свободно выбранных желаний оказывать прямое влияние на собственное тело и на внешний физический мир. Причем эта непосредственная взаимозависимость и прямое взаимодействие между внутренними представлениями души и внешними движениями тела, между психическими образами и нервными возбуждениями осуществляется в некоем центральном органе чувствующего человеческого тела (*sensorium corporis, primum corporis mobile*).

Нетрудно видеть, что здесь имеет место псевдорешение проблемы или ее чисто словесное объяснение с помощью изначально постулированного понятия единой субстанции. Кнутцен не только не преодолел учения о предустановленной гармонии с помощью теории физического влияния, но лишь воспроизвел их внутренние противоречия. И как раз в этом, пожалуй, и состояла его основная заслуга, ибо по сути дела он всего лишь показал, каковым

должно быть решение этого вопроса, и что условия, каким оно должно удовлетворять, не выполняются ни одной из существующих гносеологических концепций. И этот возврат к истокам, к основополагающим проблемам философского познания в период внешнего расцвета вольфовской школы и кажущегося торжества рационалистической метафизики был крайне важен, способствовал осознанию ее глубокого внутреннего кризиса и имел стимулирующее значение для поиска новых путей и способов решения этих проблем. Достаточно сказать, что вопрос о соотношении физического или внешнего взаимодействия между душой и телом и идеальным соответствием между представлениями и вещами стал одной из центральных тем раннего творчества Канта и даже вошел, хотя и в сильно видоизмененной форме, в состав его критической гносеологии. И уже в своей первой работе „Мысли об истинной оценке живых сил” (1746 г.) Кант обращается к поставленной Кнутцею проблематике и говорит о своем учителе как „проницательном писателе”, правда не называя его по имени [см.: 47, т. 1, с. 66-69, 305-308; т. 2, с. 412, 417-418].

*Андреас Рюдигер* (Rüdiger 1673-1731) был первым из числа крупных и оригинальных мыслителей, выступивших противниками Вольфа. В известном смысле его можно считать представителем линии Томазия, у которого он учился и у которого заимствовал понимание философии как средства наставления человечества на путь здравого рассудка (*gesunden Vernunft*). С этим понятием, ставшим одним из самых распространенных не только в немецком, но и европейском Просвещении, Рюдигер связывал возможность решения всех философских проблем, усматривал в нем руководящую нить для познания и поведения, а также для исправления заблуждений и избавления от невежества и предрассудков, прежде всего — от церковно-религиозной догматики, которую он называл „путем бестий” (*Weg der Bestialität*) [235, § 1-7].

Однако основная заслуга Рюдигера заключилась в глубокой постановке вопроса о возможности и границах применения в философии математических методов, в серьезной критике чрезмерных упований на их всеисие, а также в осознании внутренней противоречивости рационалистически-метафизического понимания соотношения мышления и бытия, догматического отождествления логического закона противоречия с отношениями и связями действительного мира. Никакое понятие, считает он, не может включать в себя предикат существования; последнее может быть дано познанию только посредством чувственных впечатлений, которые свидетельствуют о бытии вещей, хотя и не доказывают факта их существования (последнее внушается нам богом, зависит от его воли).

Исходя из этого, Рюдигер считает неправомерным наделение закона противоречия значением первого основания познания и бытия, равно как и применение в философии и метафизике методов математики и формальной логики. Последние имеют дело исключительно с логически возможным, мыслимым аналитически-непротиворечиво, т.е. по правилам дедуктивно-необходимого знания; философия же имеет дело с познанием действительного, т.е. того, что связано с чувственным опытом и дается знанию извне, достигается путем синтетического присоединения понятий. В этих установках Рюдигер по сути дела выступил против фундаментальных принципов традиционного рационализма и прежде всего той его линии, которая связана с именами Вейгеля, Лейбница и Вольфа.

Критике вольфовской философии Рюдигер посвятил специальную работу „Мнение господина Хр.Вольфа о сущности души и противоположное мнение А.Рюдигера” 1727 г. [см.: 236], где наряду с развернутой критикой теории врожденных идей Лейбница, решительно выступил против принципа предустановленной гармонии. По его мнению, нелепо считать, будто душа, с одной стороны, следует в своих изменяющихся представлениях за физиче-



скими изменениями в органах чувств, вызываемыми внешними вещами, и во всех деталях воспроизводит их, а с другой — „совершенно не затрагивается ими” (nicht afficirt werde) [236, с. 46]. Такая точка зрения не только устраняет свободу воли и нравственную ответственность, считает Рюдигер, повторяя аргумент пиетистов против Вольфа, она не позволяет объяснить, каким образом душа способна представлять себе мир из одной лишь внутренней силы, без реальной взаимосвязи с телом, без их совместных изменений и взаимоопределений.

Заслугой Рюдигера является то, что он не только попытался опровергнуть основные логико-рационалистические предпосылки традиционной метафизики, но и противопоставить им принципиально иную концепцию соотношения бытия и познания. Эта тенденция обнаруживается прежде всего в его понимании субстанции, которую он в отличие от названных мыслителей, не только считает основанием для теории познания, но и отрицает возможность образования понятия о ней посредством отвлечения и индуктивного обобщения сходных признаков и свойств чувственно воспринимаемых вещей. Субстанция, согласно Рюдигеру, есть физическая основа всех вещей, их первая причина и сила, которая проявляется в своих действиях или акциденциях, причем как источник всякой причинности и активности она остается причиной самой себя или субъектом самим по себе и в себе, в порождаемых же ею действиях или воспринимаемых акциденциях, она выступает в качестве объекта, т.е. причины другого или действия для нас [235, гл. 8 § 8].

В этом понимании субстанции можно усмотреть влияние Спинозовского понятия субстанции как причины самой себя, а также „живой субстанции” Лейбница, однако, в отличие от первого, Рюдигер указывает на бога как конечную причину или творца субстанции, а в само понятие субстанции он вносит целый ряд моментов, заимствованных у немецких мистиков, пантеистов и у Томазия.

Отдавая значительную дань мифологизированной и, по верному замечанию Лейбница, „дикой” натурфилософии своего учителя, Рюдигер рассматривает субстанцию как нечто состоящее из материальных, но не телесных элементов эфира и воздуха, эластичных, деятельных, обладающих центробежной и центростремительной силой, способных сжиматься и разжиматься, определенным способом соединяться, проникать друг в друга и таким образом создавать не только протяженные тела, но даже душу и мышление человека. Вместе с тем, конкретная форма и конфигурация тел, равно как и способность души воспринимать и представлять вещи зависит от духа, который наряду с эфиром и воздухом также входит в состав субстанции и служит основой души как самостоятельной и бессмертной сущности.

Собственно говоря, основной целью или задачей всех этих скорее образно-поэтических, нежели научных рассуждений Рюдигера было, с одной стороны, преодоление представления о протяженном телесном мире как однородной и пассивной массе, а с другой — представления о душе как сугубо идеальной мыслящей сущности, лишенной протяженности и материальности и не имеющей никакого взаимодействия как с собственным телом, так и с вещами внешнего мира. В постановке первой задачи Рюдигер во многом был близок идее Лейбница о необходимости преодоления ограниченности механицистской картины мира; во втором же случае он выступал против принципа предустановленной гармонии, ведущего к неустрашимому дуализму между душой и телом, мыслящей и протяженной субстанцией. В попытках преодоления этого дуализма Рюдигер прибегает не только к метафизическим, но даже спиритуалистическим аргументам, наделяя материальную субстанцию, состоящую из эфира и воздуха свойством одушевленности, а протяженные тела способностью к представлению. В конечном же итоге Рюдигер

апеллирует к бытию бога, рассматривая его как творца субстанции и конечную причину всего сущего.

Однако своеобразие позиции Рюдигера, отличающей ее как от рационалистического понимания субстанции как бестелесной монады или „простой вещи”, так и от сенсуалистического понимания субстанции в качестве неизвестного носителя или „подпорки” чувственно данных вещей состоит в следующем. Бог является творцом, конечной причиной субстанции, источником ее силы и, вместе с тем, обладает непосредственным и совершенным знанием ее сущности как некоей высшей и объективной истиной. Но при этом сам бог и его знание остаются недоступными познанию, чем-то потусторонним или трансцендентным, а следовательно, сущность субстанции оказывается для человеческого разума скрытой, непознаваемой; он может знать только ее акциденции или воспринимаемые чувствами проявления. В свою очередь и эти чувственные проявления отнюдь не выражают сущности субстанции, не являются ее адекватными образами, но всего лишь ее условными знаками, т.е. некоторым специфическим, субъективно присущим человеку способом познавательного отношения к субстанции, не имеющим с ней непосредственного сходства и потому не позволяющего претендовать на какое-либо подобие с божественным знанием или с совершенным рассудком бога.

Тем не менее, считает Рюдигер, эти знаки обладают не только некоторой очевидностью и постоянством, но и объективностью, поскольку в саму субстанцию, в бытие вещей бог вложил возможность их ощущений, своего рода диспозицию для их чувственного познания человеком. Бог, таким образом, не только обладает совершенным знанием сущности субстанции, т.е. некими вечными и объективными истинами, которые для человека, однако, остаются недоступными истинами в себе, но и установил между субстанцией и акциденциями, между вещами и их субъективными чувственными восприятиями некоторую однозначную кау-

зальную связь или зависимость. Последнее и служит достаточным основанием обретения человеком чувственного знания, источником его объективной, связанной с природой вещей, истинности [235, гл. 1, § 4-7, 11-12].

Опосредуя возможность чувственного познания, его способность получать ощущения от внешних вещей каузальной связью между субстанцией и акциденцией, некоторой онтологической предрасположенностью субстанции к ее чувственному восприятию, способностью доставлять познанию „знаки” о себе, Рюдигер пытается избежать присущего сенсуализму феноменализма и субъективистского отождествления восприятия с бытием (на манер берклианского „*esse est percipi*”). Вместе с тем, утверждая знаковый, условный характер чувственных восприятий и объявляя сущность субстанций непознаваемой, скрытой в некоем недоступном человеку непосредственном знании бога, Рюдигер, с одной стороны, пытается избежать психологически-натуралистического понимания чувственного познания как источника всего лишь случайных, эмпирических знаний или фактических истин. Но одновременно и наряду с этим, он перекрывает дорогу рационалистической метафизике вольфианства, по существу делает невозможной ее логицистскую онтологию: ведь объявляя сущность субстанции и божественное знание о ней недоступными человеку, Рюдигер отвергает исходную методологическую установку, согласно которой именно категория логически возможного, непротиворечиво мыслимого играла роль первого основания познания и всего сущего.

Рюдигер напрямую не отрицает все эти принципы и установки традиционной метафизики и даже признает за богом способность к совершенному знанию сущности субстанции, однако, объявляя эту сущность непознаваемой, а принципы — непостижимыми, он наделяет значением высшего принципа онтологии или первого основания метафизики не категорию сущности или возможности, а категорию существования или действительности. Тем самым

метафизика лишается своих притязаний на некое универсально-всеобщее знание, якобы наиболее полно и адекватно воспроизводящего действительный мир и в чем-то даже приближающегося к мыслимому богом понятию возможного и совершенного мира, этому воплощенному идеалу логического знания. Вместе с тем, лишаются всякого основания попытки метафизического конструирования „разумных мыслей” о мире, человеческой душе и „всех вещах вообще” посредством аналитического выведения их определений из категорий возможности и сущности, а человеческого знания — из совершенного божественного знания, соответствие или приближение к которому гарантируется принципом предустановленной гармонии.

Еще более важный шаг в направлении отказа от традиционных гносеологических установок состоит в том, что знаки, получаемые в результате воздействия вещей на чувственную способность, выступают у Рюдигера в качестве некоторых простых содержательных понятий, очевидных аксиом, неких не требующих доказательств фактических истин, реальных физических определений или „фундаментальных высказываний”. Причем под последними он имеет в виду не только некоторые констатации непосредственных данных, фиксации в форме знаков результатов полученных извне единичных и случайных впечатлений или наблюдений; эти „высказывания” или „естественные идеи” наделяются у Рюдегра значением высших метафизических истин или исходных онтологических оснований и принципов, образующих содержание „первой онтологии” (*entia ontologica*) как главной философской дисциплины.

Рюдигер не касается вопроса о том, каким образом внешние воздействия вещей и чувственные данные превращаются, в условные знаки, а последние — в простые понятия и аксиомы, „естественные идеи”, „фундаментальные высказывания” и т.д.. Не стремится он и к сколько-нибудь развернутым определениям конкретного содержания этих понятий; самым важным и существенным для

него является вопрос о „реальности”, предметной значимости или объективной истинности этих понятий вообще, а самым интересным и ценным – тот необычный способ, тот нетрадиционный и даже парадоксальный ход, посредством которого Рюдигер пытается решить этот основополагающий гносеологический вопрос. Этот ход, использованный и развитый впоследствии целым рядом немецких мыслителей – от Крузия до раннего Канта, заключается в следующем. Рюдигер, как мы видели, утверждает зависимость нашего познания от воздействия вещей на чувственность и даже опосредует эту зависимость отношением между субстанцией и ее акциденциями, некоторой однозначной онтологической связью между ними. Но хотя эта связь и зависимость устанавливается богом и мыслится им в форме вечных истин и совершенных понятий, тем не менее, относительно объективной значимости наших понятий, реальной истинности наших знаний мы обладаем всего лишь некоторой уверенностью или убежденностью. Последняя внушается нам богом, однако, этот акт или процесс внушения бог осуществляет не с помощью рассудка, а исключительно посредством своей воли, отнюдь не стремясь „поделиться” с человеком своим совершенным знанием. Сущность субстанции и мира не дается человеку ни в форме адекватных чувственных образов, ни в форме внедренных в нас врожденных идей или предустановленной гармонии между человеком и миром.

В этом и заключается сущность так называемой концепции „онтологии” или „теологии воли”, согласно которой воля бога предшествует его рассудку и знанию и рассматривается в качестве источника, внушающего человеку уверенность в существовании действительного мира и объективности познания и знания [см.: 240, с. 71-74; 174, с. 83-84]. Однако подлинный смысл этой концепции или во всяком случае ее внутренняя тенденция состоит в попытке обнаружения и включения в теорию познания специфического субъективного измерения, особого акта и со-

стояния сознания, обладающего не только характером психологического желания и воления, но имеющего активно-деятельную, целеполагающую направленность и ценностное значение (уверенности, убежденности и т.п.). Собственно говоря, апелляция к божественной воле как некоему внешнему, высшему и трансцендентному источнику внушаемой нам уверенности в объективности наших знаний есть ничто иное как попытка поиска какого-то предельного случая, надежного и инвариантного момента в этой нашей уверенности и убежденности, которые остаются ценностным, а главное — исключительно субъективным состоянием сознания и акта познания.

В самом деле. Если чувственность и рассудок не дают нам, согласно Рюдигеру, адекватного и достоверного, истинного и объективно-значимого знания о субстанции, то единственным основанием для решения вопроса об онтологической „обеспеченности” нашего познания, его предметной обусловленности или зависимости от объекта, его связи с действительным миром и внешними вещами служит нечто третье. Таковым и является тот особый акт или состояние нашего сознания, которое Рюдигер связывает с внушаемой нам волей бога уверенностью, т.е. навязанной извне убежденностью, а по сути, остается результатом субъективного волевого самовнушения или обожествления собственной уверенности или убежденности. Последнее же является, с одной стороны, субъективным актом оценки или ценностным отношением к данным нам посредством чувственности ощущениям и знакам, а с другой — основанием для их превращения в простые понятия, „естественные идеи” или „фундаментальные высказывания” о сущем, обладающих статусом объективно значимых знаний, „реальных истин” и т.п.

В свете сказанного становится более понятной та гносеологическая подоплека, которая позволила Рюдигеру рассматривать данные чувственного познания то в виде знаков, то в виде простых понятий или очевидных аксиом,

то в качестве „фундаментальных высказываний” или даже высших метафизических основоположений или первых принципов онтологии. Для него вопрос о чувственном или рассудочном, эмпирическом или теоретическом генезисе этих понятий или знаков, об их возникновении и их конкретном содержательном составе отступает на второй план по сравнению с вопросом об их объективной значимости, каким-то образом гарантированной или „санкционированной”, „внушенной” уверенностью или убежденностью в их истинности и достоверности. И происходит это потому, что гносеологическая ценность этих понятий, „реальных истин” или „естественных идей” определяется для Рюдигера отнюдь не тем, что дают адекватные чувственные образы вещей или что получено нами от божественного рассудка, от его совершенного знания в виде ли врожденных идей или предустановленного соответствия с ним. То и другое, как мы видели, Рюдигер принципиально отрицает. Но вместе с тем, он отрицает и то, что они могут быть использованы в качестве основания как для индуктивистско-обобщающего способа получения знания (т.е. в соответствии с принципом эмпирицистской или сенсуалистической гносеологии), так и для дедуктивно-аналитического способа обоснования знания (т.е. в соответствии с принципом рационалистической гносеологии).

Но тем самым Рюдигер, по сути дела, отказывается от традиционного понимания как источников познания, так и способов обоснования знания. Для него достаточно внутренней и субъективной убежденности или уверенности в объективной значимости чувственных данных и простых понятий, поскольку то и другое выступает у него в роли или функции всего лишь вспомогательного средства, подчиненного момента для познавательной деятельности, для процесса получения знания. Вызвано же это тем, что познание Рюдигер рассматривает прежде всего как субъективный процесс конструирования знания, как поиск путей решения познавательных задач, достижения постав-



ленных целей, обоснования желаемого результата и т.п. Функция же объективно-значимых понятий состоит в том, что для этого процесса они могут выполнять роль некоторого базиса, опоры, т.е. совокупности исходных постулатов или аксиом для построения системы научного знания, основания для конструктивного создания той или иной конкретной дисциплины или теории (Рюдигер считает, что для каждой научной дисциплины существует некий единый предмет и единственный способ его объективно-значимой дефиниции, соответствующей сущности этого предмета и потому способной служить онтологическим основанием этой дисциплины). С другой стороны, эти понятия выступают в функции подтверждения, способа проверки объективности или критерия истинности того или иного результата познавательной деятельности, испытания ее успешности или осуществимости ее продукта в качестве истинного и достоверного знания.

С наибольшей наглядностью такого рода гносеологические идеи Рюдигера проявляются в его учении о так называемых искусственных или производных идеях и способах их получения и обоснования. В отличие от естественных идей или реальных истин, связанных с чувствами и опытом, а главное, относительно которых мы обладаем „внушенной” нам богом уверенностью или убежденностью в их объективной значимости, искусственные идеи возникают из особых человеческих установлений или из представлений о „выдуманных” предметах (физических, моральных и т.п.). Эти идеи не навязываются нам чувствами и не внушаются богом; они предполагают всего лишь способность человека выдвигать гипотезы, строить предположения, формулировать вероятные результаты, искать и достигать желаемые цели, находить и создавать возможные каузальные и целевые связи и т.д., и т.п. Задача состоит в том, чтобы найти конструктивный способ обоснования и подтверждения этих гипотез, достижения и подтверждения искомых результатов и целей, их проверки с помощью опыта, экспери-

мента или на основе тех самых „фундаментальных высказываний” или реальных истин, „естественных идей”, относительно которых мы уже обладаем уверенностью или убежденностью в их объективной значимости.

В такого рода деятельности участвуют разные способности субъекта: чувственность и рассудок, воля и воображение и т.п., однако, в трактовке способов их применения, их деятельного проявления Рюдигер далеко отходит от традиционной точки зрения. Так (едва ли не первым в немецкой философии), проводя различия между рассудком и разумом, он усматривает сущность этого различия в том, что если первый является интеллектуальной способностью мыслить на основе правил „естественной” или обычной формальной логики, то второй (*recta ratio*) пользуется особой искусственной или прикладной логикой, правила которой не только возникают и развиваются в процессе специального обучения и упражнений, но и наделяют разум способностью самостоятельно достигать и даже изобретать истину.

В этой связи следует отметить, что Рюдигер совершенно определенно ставит вопрос о необходимости реформирования традиционной формальной логики, а точнее — о создании наряду с ней новой — содержательной логики, включающей в себя синтетические и ассилогические формы выводов [235, гл. 5, § 1). Более того, одним из первых он поставил и вопрос о различии и связи между логической формой и содержанием или материей мышления, а также о соотношении логических и реальных оснований, ставших одним из центральных пунктов в логико-гносеологических дискуссиях в немецкой философии вплоть до Канта. К его историческим заслугам, хотя и не оцененной современниками (как, впрочем и многое другое в его наследии), следует отнести и разработанную им теорию вероятности как части логики.

В составе своей теории познания Рюдигер выделяет даже особую часть — науку о предвидении (*Prudentia*), в которой человеческая деятельность рассматривается с точ-

ки зрения преследуемых в ней целей, их различного содержания и способов достижения. Так, предметом и целью познания служит истина, объективно-значимое знание, в нравственности — добродетель, в практическом поведении — польза, в медицине — здоровье и т.п. Особую роль в такого рода деятельности Рюдигер отводит способности воображения (*ingenium*) и внутреннего чувства (*sensio interna*) [235, гл. 3, § 12, 35]. Причем деятельность первого отнюдь не сводится к умению находить сходство между различными восприятиями и понятиями, или к их воспроизведению, но и отличается фантазией, остроумием, а также продуктивной способностью к свободному целеполаганию, выдвижению гипотез, выдумке искусственных идей и т.д.. Внутреннее же чувство Рюдигер рассматривает не просто как способность к самопознанию, но как способность к активному и рефлексивному, по существу ценностному чувству или самосознанию, которое сопровождает деятельность всех других способностей, приводит их в некоторое единство и оценивает результаты их применения с точки зрения преследуемых ими целей [см.: 235, гл. 3, § 35, 67; гл. 6 § 33].

Конечно, в учении Рюдигера о способностях человека и их применении можно найти немало заимствований из традиционных гносеологических установок, его анализу недостает определенности, последовательности, точности дефиниций, понятийной строгости и т.д.. Мы уже не говорим о том, что его рассуждения весьма обременены, а точнее, закрыты плотным туманом теолого-метафизических спекуляций и построений и т.д.. Тем не менее у него совершенно определенно прослеживается тенденция к пониманию активности человеческого сознания и познания, причем активности трактуемой совершенно иначе, нежели это имело место в традиционном сенсуализме и рационализме, сводивших ее либо к ассоцианистски-индуктивистскому обобщению чувственных данных, либо к аналитической дедукции эмпирического содержания знания из

категории возможного и мыслимого. Вопреки своему учению об онтологической „диспозиции“, о субстанционально-акцидентальной обусловленности познания и объективности знания как „внушенной“ богом уверенности и т.д. и т.п. Рюдигер начинает нащупывать пути к пониманию познания как целеполагающей, конструктивно-синтетической деятельности субъекта, как способности выдвигать гипотезы, ставить задачи, искать пути и находить способы их достижения, решения, подтверждения и т.п.

Эти догадки Рюдигера, его подходы к пониманию познания как активной и самостоятельной деятельности субъекта оказались наиболее перспективными с точки зрения последующего развития немецкой философской мысли. Только в этом контексте их можно по достоинству оценить, а главное понять их роль в процессе преодоления как психологизма и натурализма эмпирической гносеологии, так и логицизма и догматизма рационалистической метафизики.

### **3. Основные философские направления периода зрелого Просвещения (спинозизм, материализм, „естественная религия“, атеизм, эмпирико-психологическая гносеология)**

К началу второй половины XVIII в. развитие философской мысли в Германии все более заметно определялось запросами и задачами набравшего силу просветительского движения. Просветительская практика и мировоззрение обусловили значительное расширение философской тематики, обращение философской мысли к целому ряду новых проблем и сюжетов, стимулировали более конкретную и углубленную разработку традиционных вопросов и идей. Эти процессы, как правило, проходили под знаком прямой или косвенной оппозиции традиционной вольфианской метафизике, прямой или скрытой полемики с ее основными постулатами и принципами.

Для развития просветительской идеологии в Германии были показательны два момента: во-первых, несо-

мненное углубление и усиление критическо-оппозиционных настроений по отношению к религии, порой принимавших форму последовательного атеизма и материализма. Во-вторых, возникновение многообразных концепций, в которых критика церкви, ортодоксальной религиозной идеологии и принципов так называемой позитивной, исторической религии или религии откровения совмещалась с весьма серьезным и глубоким анализом ее истоков и корней, предпосылок и условий ее возникновения, а также ее реального содержания, связанного с особенностями нравственно-духовного сознания и т.п. Это относится и к одной из наиболее ярких и традиционных для немецкой философии, линии Спинозизма и пантеизма, берущей начало от Штоша и Лау и получившей дальнейшее развитие в творчестве Эдельмана, Кноблауха, Форстера и др.

Ядром воззрений *И.Х.Эдельмана* (Edelmann 1698-1767) была пантеистически окрашенная идентификация бога и мира: бог понимался как вечная и бесконечная сущность всех вещей, движущая сила природы, неотделимая от своих творений, т.е. мира, который поэтому и есть сам бог — посюстороннее действительное бытие, исключаящее все трансцендентное, потустороннее, хотя и не сводимое к чувственным и протяженным телам, но наделенное некоторыми религиозными „шифрами”. Будучи тождественным миру, бог, тем не менее, не совпадает с ним: они рассматриваются как „принадлежащие” друг другу: материя есть материал для производства многообразия мира, который относится к богу как тень к предмету, „отбрасываемому” богом на созданный им мир. С этой точки зрения образ Христа трактуется им не как ипостась триединого бога и мессия, а как обычный человек, призвавший людей к взаимной любви, свободе мысли и деятельности, направленной на достижение земного счастья, к прекращению войн и насилия. В этом смысле бог есть „внутренний свет” всякого человека, который не нуждается ни в какой стоящей над ним потусторонней религии,

утверждающей греховность человека и обрекающей его на пессимистическое отрицание земной жизни, неверие в разум и т.п. Разум с этой точки зрения оказывается не только тождественным вере и совести, но и в своей божественной сущности рассматривается как высшее выражение человечности в человеке, как источник исследования истины.

Главным достижением *Г. С. Реймаруса* (Reimarus 1704-1768), выдвинувшим его в число одних из самых значительных мыслителей немецкого Просвещения, была его посмертно опубликованная в 1774-1778 гг. Лессингом (причем во фрагментах и анонимно) работа „Апология или оправдание разумного почитателя бога” (подлинное имя автора стало известно только в 1814 г.) [243, т. 2, с. 111].

Основной эффект, произведенный этой работой, был вызван бескомпромиссным, до предела обнаженным указанием на непримиримые противоречия между исторической, богооткровенной религией и религией разума. Это противоречие он переводит в историческую плоскость, указывая, что оно касается самих библейских текстов, а не только последующих интерпретаций и толкований в различных вероисповеданиях, церковных установлениях, теологических школах и традициях.

Сближаясь в этом пункте с идеями французских просветителей и атеистов, Реймарус, однако, делает из этого несколько иной вывод: а именно — историческая религия не только должна быть устранена, но и заменена естественной религией, полностью согласующейся с разумом и его способами познания реального мира. Вопреки своему отрицательному отношению к Спинозовскому пантеизму, Реймарус считает единственным и подлинным доказательством бытия бога — существование самой природы, ее чувственно данных вещей во всем многообразии их свойств и отношений, причинных и целесообразных связей и закономерностей. Исходя из факта несомненного наличия в мире целесообразности, он считает, что в этом и состоит

„основанное на опыте” и „наиболее достоверное” доказательство правоты естественной религии.

На этих принципах основывается и общепросветительская концепция Реймаруса, которая исходит из признания приоритета разума, здравомыслия, стремления человека к самосовершенствованию, оптимистической уверенности в его способности постигать истину, добро, красоту в реальной жизнедеятельности и тем самым достигать чувственного счастья и всеобщего блага на земле. Задача просвещения — развивать, воспитывать эти природные способности и склонности человека, причем основу просветительской программы должны составлять принципы естественной религии в противоположность к религии исторической.

*И.Х.Шульц* (Schulz 1739-1823), получивший известность как автор знаменитого „Разъясняющего изложения „Критики чистого разума” Канта (1784 г.) и которого последний называл „лучшим философским умом в нашей округе” [48, с. 538], относился к числу наиболее радикальных немецких мыслителей. В своих воззрениях он вышел далеко за рамки господствующего умеренно-консервативного мировоззрения немецкого Просвещения (основными представителями которого были Мендельсон и Николаи), примыкая к левому крылу просветительского движения.

В понимании природы Шульц придерживался пантеистических традиций Штоша и Лау, дополняя их идеями своеобразного естественно-научного деизма: не отказываясь от понятия бога, он стремился устранить из него всякое теологическое содержание, в том числе и его понимание как некоей сверхприродной духовной сущности, якобы существующей до и вне природы и природу порождающей. По мнению Шульца, это пустое понятие, выдумка, химера, возникающая из нашей неспособности проникнуть внутрь вещей. Бог, согласно Шульцу, есть условное обозначение достаточного основания, „источника мира” (Weltquelle) или „причины” (Ursache) мира, как воплощения вечных законов самой природы, которые и есть

подлинное условие всех процессов и изменений действительности, а сама материя и является достаточным основанием существования всех вещей [258а, с. 124].

Человек, согласно Шульцу, также есть часть природы, состоящая в тесном родстве со всеми вещами, звено „вечной и бесконечной цепи всех причин и следствий” [258а, с. 127, 106]. Его отношение к другим людям, к обществу и себе также основывается на естественных и разумных законах, его моральные принципы и нормы вытекают из его природы, соответствуют его естественным склонностям и служат достижению реальной пользы, земного счастья и т.п. Вместе с тем, Шульц решительно выступал против отождествления естественной религии с моралью, считая, что они противоречат друг другу, как религия противоречит человеческой природе вообще, являясь не только ее фантастическим и ложным изображением, но и вредным, ведущим к закабалению человека, его угнетению со стороны властей. Мало того, Шульц не только отрицал обвинения атеистов в аморализме (выдвинутые, в частности Мендельсоном), но и считал, что именно атеизм может служить единственным основанием нравственности и условием создания общества, в котором будут господствовать естественные законы морали.

Наиболее значительной и глубокой, приобретшей европейскую известность, фигурой немецкого Просвещения был, безусловно, *Г.Э.Лессинг* (1729-1781). Своей многосторонней деятельностью он внес существенный вклад в развитие самых разных аспектов просветительской мысли: политической, философской, эстетической, педагогической, литературной, нравственно-религиозной.

В своих собственно философских работах Лессинг выходил за рамки метафизического рационализма вольфианской школы, а также поверхностного эмпиризма, эклектического здравого смысла, просветительской философии вообще. Их основную ограниченность он усматривал в принципиальном антиисторизме, в неспособности как ра-



ционалистических, так и эмпирико-психологических и сенсуалистических подходов объяснить и выразить индивидуальные, неповторимые особенности вещей и их развития. В этих установках Лессинг в немалой степени опирался на ряд существенных и забытых идей Лейбницева монадологии, придав им вместе с тем новое, более конкретное теоретическое содержание и мировоззренческую значимость.

В работе „О действительности вещей вне бога” он развивал своеобразный пантеистически-спинозистский принцип, противопоставляя его как деистическому, так и рационалистически-метафизическому „удвоению вещей”: понятие о вещи, считает Лессинг, которое имеет бог, совпадает с самой вещью, они есть одно и то же: в действительности нет ничего, что существовало бы вне бога, а в боге — ничего такого, чего нет в действительности.

В своих эстетических трактатах и работах, посвященных истории греческого искусства Лессинг подверг резкой критике принципы вольфианской рационалистической эстетики классицизма, основным теоретиком которого в Германии был Готтшед. В качестве основного эстетического принципа Лессинг выдвинул идею единства подражающего и типизирующего, т.е. индивидуального, чувственно-образного и обобщающего, понятийно-всеобщего способов воспроизведения и выражения действительности в художественных произведениях. Причем, считал он, в каждом отдельном виде искусства (в поэзии, живописи и т.п.) способ сочетания этих подходов должен иметь свою специфику.

В этих идеях Лессинг развивал аналогичные идеи Баумгартена, Мейера и других представителей вольфовской школы (и ее противников) о необходимости различения двух типов познания: чувственного и рационального, причем такого, при котором первое отнюдь не сводится к низшему уровню второго, но имеет самостоятельные особенности и даже известные преимущества перед ним (в плане богатства конкретного содержания, непосредственной очевидности, а также наличия в нем момента чувственного

удовольствия и т.п.). Развивая этот эстетический, ценностный аспект чувственного познания, Лессинг вносит в него момент активно-творческого отношения к действительности: не только пассивно-образного отражения индивидуальных особенностей воспринимаемого предмета, но и активного его освоения и воссоздания в художественном образе, содержащего в себе момент оценки, т.е. субъективного отношения творца к предмету художественного произведения.

Особой заслугой Лессинга является то, что в этот принцип субъективной эстетической оценки он, помимо индивидуального и чувственного момента удовольствия, вносит идею историзма, развития, касающегося становления и формирования не только чувства удовольствия, но и связанного с ним разума, мышления, да и всех других способностей человека и типов их деятельного применения. Правда этим идеям Лессинг не придал сколько-нибудь теоретически строгого и философски-обобщенного оформления и обоснования, однако, само направление его мысли шло в русле наиболее перспективных исканий современной ему немецкой философии, прежде всего вызревания идеи активно-деятельной сущности человека как субъекта культуры и практического освоения и преобразования действительности, сформулированной во всей ее теоретической и мировоззренческой масштабности у Канта.

Важная роль принадлежит Лессингу в разработке вопроса об историческом характере соотношения позитивной или богооткровенной и естественной религии, что оказало сильное влияние на рассмотрение этого вопроса другими мыслителями (в том числе, по-видимому, и на Шульца, о котором говорилось выше). Принципы естественной религии, считал Лессинг, основываются на некоторых, заложенных в человеческом разуме, вечных истинах религии или веры (*regula fidei*), т.е. существовавших до появления Писания и других богооткровенных памятников. Последние лишь способствовали их осознанию и потому сыграли некоторую положительную роль в историче-

ском процессе осмысления и закрепления этих вечных истин, хотя на определенном этапе исторического развития человечества они превратились в тормоз для их адекватного осмысления и встала задача критического переосмысления и преодоления догм позитивной религии. Иначе говоря, согласно Лессингу, между исторической или позитивной и естественной религией следует иметь в виду не отношение абстрактной гармонии (Лейбниц), нейтрального дуалистического сосуществования (Вольф) или отрицания (Реймарус, позднее Шульц), а сложное, исторически изменяющееся взаимоотношение, которое следует понимать в форме процесса постоянного превращения исторического христианства в христианство разума, т.е. в основанные на принципах истины и добра принципы естественной религии и морали.

Однако главным в этих рассуждениях была мысль о том, что вся предшествующая история должна рассматриваться как необходимая стадия на пути к настоящему и не может быть отброшена как простое заблуждение, бессмысленная и бесполезная работа ушедших поколений. В этом и состояла основная особенность историзма Лессинга, как принципа динамичного, прогрессирующего развития, включающего и сохраняющего в себе достижения прошлого.

Применяя этот принцип к истории Просвещения, Лессинг считал, что в середине XVIII в. Германия и другие страны находятся еще не на стадии Просвещения, а лишь в процессе движения к нему, постепенного осознания его принципов, требующих свободной, самостоятельной и активной мыслительной работы, самовоспитания, деятельного применения разума. Нетрудно видеть, что Лессинг развивает здесь идеи, вошедшие затем в кантовскую концепцию Просвещения, этого наиболее зрелого и самокритичного выражения принципов просветительского мировоззрения.

М. Мендельсон (Mendelsohn 1729-1786) по праву считается типичным представителем умеренно-либерального и даже консервативного крыла немецкого Просвещения. В

своих философских воззрениях он придерживался весьма эклектичных установок, пытаясь совместить и примирить друг с другом различные философские идеи. Основные мировоззренческие принципы Мендельсона сводились к благодушно-морализаторски понимаемому здравому смыслу, „основную истину” которого составляет признание бытия бога и бессмертия души с ее прирожденной моральной способностью.

Мендельсон в целом солидаризировался с распространенной критикой ортодоксально-церковной веры и стоял на позициях естественной религии, понимая под ней главным образом моральное учение, а целью добродетельного поведения — совершенствование души и достижение счастья. Высшим принципом морали он считал требование: поступай насколько ты можешь так, чтобы способствовать внутреннему и внешнему совершенству и счастью других и самого себя. В этом стремлении, считал он, совпадают все способности человека, в основе которой лежит особая способность — одобрения (*Billigungsvermögen*), проявляющаяся в чувстве симпатии и антипатии.

Популярность Мендельсона была связана с его яркой и образной манерой изложения мыслей, тонкостью вкуса и стиля. Наибольший интерес современников привлекла его полемика с Якоби по поводу обнародованного последним признания Лессинга в своем тайном спинозизме. Мендельсон выступил с решительным опровержением этого, указывая, что Лессинг не мог согласиться с отрицанием бессмертия души, человекоподобных свойств божества, а также отрицанием в мире целевых причин и т.п. После этой полемики имя Спинозы перестало быть запретным в Германии, хотя сам спор вызвал раскол в Просвещении и был одним из симптомов его близкого заката.

Как уже отмечалось с особой остротой ушербность рационалистической метафизики обнаруживалась в ее трактовке проблемы человека, в ее явной недооценке и даже

пренебрежении к внутреннему миру личности и интересам и потребностям ее конкретной жизнедеятельности и т.п.

Последнее обстоятельство лишь сильнее оттеняло необходимость обращения к человеку как природно-чувственному и социально-обусловленному и действующему существу, к непосредственному способу его существования, к его реальным потребностям, обыденному сознанию и поведению и т.д.. В самом общем плане эта тенденция проявлялась в форме процесса все более тесного сближения и взаимопроникновения философской и просветительской мысли и литературы (общеобразовательной и назидательной публицистики, педагогики, правил „хорошего тона“, полезных советов и т.п.), что в конечном итоге привело к возникновению так называемой популярной философии — весьма поверхностного и крайне эклектичного, но вместе с тем едва ли не самого заметного течения в составе немецкого просветительского движения. Несмотря на свое в целом упрощенное, а порой и негативное отношение к традиционной и новейшей философии, представители этого течения внесли существенный вклад в процесс общекультурного, научного и даже философского образования соотечественников. В этой связи следует отметить деятельность известного книгоиздателя, инициатора „Всеобщей немецкой библиотеки“ (своеобразного варианта „Французской энциклопедии“) Х.Ф.Николаи (1733-1811), его многочисленных соратников и сотрудников, чье прозвище „николаиты“ было синонимом „просветители“.

Важной заслугой немецких просветителей середины — второй половины XVIII века было то, что они активно изучали и пропагандировали новые данные и открытия в области естественных наук, особенно медицины, анатомии, физиологии, психологии, антропологии и т.д.. Не менее активно переводились и реферировались идеи английских сенсуалистов и эмпириков — представителей шотландской школы „здорового смысла“, французских материалистов и атеистов. Все это способствовало внедре-

нию и распространению в немецкой философии традиций сенсуалистической и эмпирико-психологической гносеологии, заметному оживлению и дальнейшему развитию так называемой линии Томазия.

Среди наиболее заметных и типичных представителей этой линии в немецкой философии века Просвещения следует назвать таких мыслителей как И.Г.Крюгер (Krüger 1715-1759), К.Ф.фон Ирвинг (Irwing 1728-1801), М.А.Вейкард (Weickard 1742-1803), И.Хр.Лоссий (Lossius 1743-1813), Э.Платнер (Platner 1744-1818), Хр.Майнерс (Meiners 1747-1810), М.Герц (Herz 1747-1803), Д.Тидеманн (Tiedemann 1748-1803), М.Хисманн (Hissmann 1752-1784), И.А.Ейнзидель (Einsidel 1754-1837), К.Шпацир (Spazier 1761-1805) и др. Наиболее ярким и значительным представителем этой линии был И.Н.Тетенс (Tetens 1736-1805), однако, в целом его творчество далеко выходит за рамки традиционного сенсуализма и будет рассмотрено в следующей главе.

Исходным принципом многих из этих мыслителей было убеждение в том, что человек есть естественный продукт природы, душевная жизнь которого может и должна быть понята на основе физиологических процессов, происходящих в его организме — в чувствах, нервной системе, в мозгу. Традиционный рационалистически-метафизический подход к проблеме человека они считали в целом ошибочным, ведущим к искусственному конструированию понятия души и ее способностей, вместо того, чтобы решать эти вопросы на основе естественнонаучных данных, прежде всего медицинских, физиологических, анатомических и т.п. Правда соотношение философского и естественнонаучного понимания человека трактовалось по-разному: Ирвинг считал рационально-метафизическую психологию „лишней” дисциплиной; согласно Платнеру — одного из самых значительных представителей эмпирической психологии — физиология должна предшествовать метафизике и логике, служить их фундаментом; Крюгер провозглашал идею „сестринского” союза медицины и

философии, а по Хисманну, „философ должен стать врачом, а врач — философом“; Вейкард же вообще отождествлял философию с естествознанием. Немаловажная деталь: многие из названных мыслителей имели медицинское образование и были профессиональными врачами (например, ученик и друг Канта М.Герц, а М.А.Вейкард служил придворным врачом у Екатерины II).

В соответствии с этими установками вся деятельность человеческой души, в том числе познавательная и нравственная, рассматривалась названными мыслителями как результат воздействия внешних вещей, окружающей среды на органы чувств. Именно это воздействие и служит единственным источником не только ощущений и восприятий, но даже и мышления, научных понятий. Согласно Ирвингу, „интеллектуальное повсюду базируется на чувственном“, а истинность и достоверность познания находятся в зависимости от состояния организма, физического здоровья и развития естественных способностей человека.

Впрочем, в понимании природы или сущности души мнения названных мыслителей также существенно различались между собой, их диапазон колебался между вульгарно-материалистическим утверждением ее материальности и лишь количественных отличий от „души“ животных (Вейкард же вообще разделял тезис Ламетри — „человек-машина“), с одной стороны, и признанием особой, отличной от тела сущности души или внутреннего чувства, с другой. Во втором случае особенно подчеркивалась самостоятельная и активная способность души производить идеи, преобразовывать ощущения в понятия (Тидеманн, Ирвинг), оказывать влияние на тело и деятельность человека, в том числе и нравственное поведение, в основе которого лежат врожденные моральные понятия (Плантер).

Против трактовки души как особой имматериальной сущности активно выступал М.Хисманн, известный своими переводами и рефератами работ английских сенсуалистов и французских материалистов. По его убеждению та-

кая точка зрения есть следствия незнания и непонимания физиологических процессов, происходящих в мозгу и нервах. Последние не только возникают в результате воздействия внешних вещей, но и в качестве внутренних процессов ощущения и мышления представляют собой нечто телесное, зависящее от организма человека, состояния здоровья, возраста [179, с. 248-249].

При этом Хисманн считал, что все различные способности человека, чувственность, рассудок, воображение, воля и т.п., есть лишь формы проявления некой единой силы души (*Kraft*), сущность которой состоит в свойстве или способности мозга устанавливать ассоциации и производить те или иные изменения в организме человека, что, в свою очередь, обусловлено теми возбуждениями и напряжениями, которые мы получаем посредством чувств и нервных окончаний [179, с. 189-190]. Значительное место занимает у Хисманна анатомо-физиологический анализ работы различных органов чувств, без которого, по его мнению, ничего невозможно понять во внутренней деятельности души. Такой подход он вполне сознательно и последовательно противопоставлял теории врожденных идей и трактовке души как замкнутой в себе монады у Лейбница или „простой вещи” у Вольфа, и особенно учению о бессмертии души, называя такого рода подходы „романами о душе” [179, с. 15]. Аналогичный подход к пониманию души развивал К.Шпацир, однако, в отличие от Хисманна и, видимо, не без влияния ранних немецких Спинозистов, он пытался обосновать тезис о бессмертии души, исходя из признания ее материальной природы и телесной сущности.

Натуралистическое понимание человека определяло весьма резкое и негативное отношение названных мыслителей не только к традиционной идеалистической метафизике, но и к религии; наиболее близким к атеистическим были воззрения Вейкарда, посветившего немало сил разоблачению реакционной социально-политической роли



церкви и называвшим молитву „опиумом для души“. С другой стороны, такое понимание обуславливало эвдемонический и утилитаристский характер их этических учений (особенно у Ейнзиделя и Гарве), что в свою очередь, делало их активными проводниками прогрессивных, буржуазно-просветительских идей в вопросах экономики, политики, права и, особенно, педагогики. Целью воспитания и образования они считали развитие природных способностей человека и их полезное применение, направленное на достижение земного счастья и успеха в различных сферах человеческой деятельности. Различия между людьми, их положением в обществе и родом их занятий должно зависеть исключительно от развития природных задатков, а не от каких-либо искусственных или наследственных привилегий. Исходя из этого, Майенерс, Ирвинг, Плантер и другие представители эмпирической гносеологии и психологии разработали целую программу социально-исторического преобразования общества: их основу должна составлять выработка истинных представлений и определений природы человека, которые позволят сформулировать и обосновать всеобщие права и полномочия каждого человека и всего человечества, определить их конечную цель и пути ее достижения. Цель эта связывалась с достижением всеобщего блага как единства чувственного счастья, физического здоровья, умственного и нравственного совершенства, а роль основного средства отводилась при этом всемерному просвещению всех людей, их воспитанию и образованию.

В творчестве ряда немецких эмпириков второй половины века заметно влияние юмовского скептицизма. Так, Плантер высказывал серьезные сомнения в возможности обоснования и доказательства субстанциональности как телесного мира, так и человеческой души. В том же духе высказывался и И.Г.Федер (1740-1820), подчеркивая, что вопрос о существовании вещей вне нас и соответствии их реальных качеств воспринимаемым, остается спорным.

Реальность же, которая может быть нам дана, есть лишь „устойчивая видимость“. Аналогичную мысль проводил и Майнерс, отождествляя истину с „всеобщей видимостью“. Хорошо сознавая опасность субъективного идеализма и скептицизма, угрозу превращения понятия объективного мира в субъективную иллюзию, если его доказательство будет строиться только на основе показания чувств, сквозь призму специфического устройства чувственных органов человека, Тидеманн считал необходимым постулировать существование внешнего мира, равно как и существование самостоятельной, независимой от тела и внутренне активной души человека.

Указывая на сильное влияние немецкой мысли эпохи Просвещения сенсуализма Локка, Кондильяка и Юма, многие исследователи подчеркивают опосредованность этого влияния лейбнизианскими представлениями об активном, спонтанно-деятельном характере человеческой души, а также ее вольфианским пониманием как простой, неделимой сущности, не только пассивно-воспринимающей способности (*Vermögen*), но и силы (*Kraft*), служащей источником и „праоснованием“ созерцаний и идей [см.: 136, с. 123, 160-161]. Важным событием в этом плане явилось опубликование в 1765 г. „Новых опытов“ Лейбница, остававшихся досель неизвестными публике и заставивших многих по-новому, более глубоко взглянуть на проблему соотношения сенсуализма и рационализма, на вопрос о природе и специфике душевных процессов и т.д..

Данная линия в составе немецкой сенсуалистической и эмпирико-психологической гносеологии XVIII века оказывалась в прямой конфронтации с представителями физиологического направления или так называемой „физиики души“, приравнивавшей и даже сводящей душевные процессы к телесным и материальным процессам возбуждения и движения в нервах и мозгу. Вместе с тем, что еще более важно, эти мотивы в эмпирико-психологической философии способствовали нарастанию критического от-

ношения к рационалистически-метафизическим представлениям о человеческой душе, о ее способностях и формах деятельности.

В этом отношении особенно велики заслуги *Н. Г. Зульцера* (Sulzer 1720-1779), который наиболее четко и последовательно разработал понятие „чувствительности” или „чувства” (Empfindsamkeit, Gefühl) как особой и самостоятельной способности, отличной не только от рассудка и воли, но и от чувственности как „низшей” пассивно-воспринимающей способности познания. Специфика деятельности этой способности состоит в том, что она направлена не на доставляемые нам чувствами ощущения как таковые, а на вызываемые ими внутренние состояния души, на испытываемые ею чувства удовольствия или неудовольствия, ощущения приятного или неприятного и т.п. Указанная способность привлекает к этим состояниям наше внимание, фиксирует и использует в качестве основания для эстетической оценки, для определения прекрасного или суждения вкуса. Прекрасное, таким образом, рассматривается не только как совершенство чувственного познания, как единство многообразного, но как доставляемое им удовольствие, стимулирующее естественную деятельность души и всех других ее способностей, в том числе рассудок и волю, их интеллектуально-познавательное и моральное применение, направленное на достижение добра и счастья [см.: 91, 92].

Развивая некоторые догадки и идеи Вольфа и вольфианцев, Зульцер дал им более развернутое теоретическое обоснование, что сыграло важную роль для последующего развития эстетической теории, а также новых подходов к пониманию природы и сущности души, ее способности к активной деятельности и творчеству (в частности, на становление теории гения у Канта и ряда других мыслителей, причем не только просветителей, но и представителей „Бури и натиска”, раннего романтизма и т.п.). Именно Зульцер был первым переводчиком „Исследования” Юма

на немецкий язык, что стало важным событием для философской жизни Германии.

Одна из наиболее оригинальных, глубоких, хотя и внутренне противоречивых концепций эмпирической гносеологии в Германии принадлежит *И.Хр.Лоссию*. В его учении прослеживается влияние не только Локка, Битти, Юма, Кондильяка и Гельвеция, но что особенно важно, Рюдигера, Крузия и Зульцера, однако, идеи этих предшественников послужили для него материалом не для их эклектического синтеза, а для серьезных и самостоятельных размышлений.

В своей основной работе „Физические причины истинного” (1775 г.) Лоссий сознательно и последовательно выступил против вольфианской метафизики и прежде всего ее рационалистического метода. Этому методу, считает он, необходимо противопоставить эмпирический метод, основанный на непосредственных наблюдениях, экспериментах или правильно и целенаправленно построенных опытах, а также на данных наук [204, с. 9]. Следует подчеркнуть, что Лоссий отнюдь не ограничивается апелляцией к этим традиционным составляющим эмпирического метода, он ставит задачу всесторонней теоретической разработки и обоснования этого метода как важнейшей гносеологической проблемы, от решения которой зависит определение „физической природы мышления”, понимание механизма и способа возникновения понятий.

Все познание человека, считает он, „есть результат связи вещей с нами”, т.е. возникает из воздействия внешнего мира на органы чувств; все состояния души, ее идеи есть результат колебаний нервных волокон и мозговых возбуждений (*Hirnfibern*) [204, с. 17]. Гносеологическая проблематика увязывается, таким образом, с необходимостью исследования телесного механизма, посредством которого внешние вещи производят изменения в органах чувств и порождают ощущения как первую и элементарную, объективную и необходимую причинную связь между

человеком и миром и как условие или основание познания мира и мыслимости всех его вещей [204, с. 18-21].

Однако тут же Лоссий делает существенную оговорку, утверждая, что ощущения всего лишь „сопричастны” или „сопричинны” (*Mitursachen*) к органам чувств, к протекаемым в них нервно-физиологическим процессам, которые порождаются физическим взаимодействием между внешними телами и человеческим телом. Иначе говоря, ощущения, хотя и связаны с физическим воздействием и физиологическими процессами в организме человека, однако, не сводятся к последним, имеют иную природу. Более того, не имеют они, согласно Лоссию, и непосредственного сходства с объектом, с порождающими их внешними телами и могут быть названы их образами лишь в метафорическом смысле [там же]. Впрочем точку зрения Лоссия нельзя считать последовательно агностической, поскольку, следуя в данном случае идеям Рюдигера и Крузия, он исходит из того, что действие однородных вещей на одни и те же органы чувств приводят к одному и тому же результату, т.е. необходимо порождают ощущения с одним и тем же содержанием и однозначно указывают на один и тот же или одинаковый, сходный предмет [204, с. 17-21]. В этом, согласно Лоссию, состоит „первое основоположение истины”, понимаемой не как подобие или сходство предмета и ощущения, действительного и мыслимого, но как наличие одно-однозначной связи между ними, не просто параллельного совпадения ряда физических вещей и „замещающих” их ощущений [см.: 234, с. 220], но соответствия, обусловленного реальным взаимодействием между ними, наличием постоянной связи и зависимости между физическим и психическим, объективным и субъективным.

Возникновение мыслей или конкретных идей о вещах Лоссий связывает не только и не столько с повторяемостью впечатлений, но прежде всего с активным и дополняющим друг друга взаимодействием различных способностей человеческой души: чувственности, рассудка и во-

ображения. Причем наиболее важная и активная роль в этом процессе отводится деятельности воображения, которое не только связывает впечатления, полученные на периферии нервной системы или органами чувств — с мозгом, но и осуществляет процедуру сравнения и сопоставления, обобщения и синтеза ощущений в суждения, подведения чувственных данных под общие понятия рассудка и т.п.

Вместе с тем, в свое понимание активно-деятельной сущности души Лоссий включает ряд новых моментов, выходящих за пределы ее трактовок в традиционных гносеологических концепциях, причем связно это было с его поисками новых подходов к пониманию истины. Последняя, считает он, отнюдь не сводится к непосредственной связи между внешним миром и человеческой душой и не состоит в адекватном соответствии или подобии как между ощущениями и вещами, так и между мыслями и ощущениями. Истина, согласно Лоссию, есть единство или взаимное соответствие нескольких ощущений в понятии или суждении, связанное с согласованной или гармонической игрой возбуждений в мозгу, а главное — с возникающим при этом в душе чувством удовольствия или одобрения (*Beifall*) [204, с. 58]. Таким образом, условием и содержанием истины оказываются не вещи и их свойства, не их адекватный образ или отражение в ощущениях и мыслях, а некоторое единство последних, их взаимное соответствие или согласие в душе. Критерием же истины (или ее признаком, симптомом) выступает некоторое особое чувство, относящееся к этому согласию как внутреннему состоянию души и косвенно или опосредованно — к вызвавшим это состояние вещам внешнего мира. Спецификой этого чувства является то, что оно имеет ценностной или рефлексивно-оценочный характер, особую — субъективно-значимую природу, связанную не только с познавательными восприятиями или ощущениями, а с особым переживанием или состоянием удовольствия, испытываемым субъектом по поводу определенной согласованности ощущения и мыслей друг с другом.

Нетрудно увидеть, что Лоссий в данном случае экстраполирует на область теории познания и истины то специфическое чувство удовольствия, которое Баумгартен и Мейер, и особенно Зульцер, связывали с эстетическим отношением, понятием красоты и художественной деятельности субъекта. В этой связи особенно важно подчеркнуть то обстоятельство, что чувство удовольствия у Лоссия не сводится к состоянию, целиком обусловленному уже имеющейся в душе согласованности или „игре” ощущений и мыслей и способного лишь к пассивной или сопровождающей оценке этого уже свершившегося факта. Это чувство способно не только к „одобрению” как констатации указанного факта, т.е. к суждению или заключению об истинности уже существующих в душе отношений и связей между ощущениями, понятиями и суждениями и т.п. Оно способно оказывать обратное воздействие на последние, активно и самостоятельно влиять на чувственность и рассудок, возбуждать в них нервные и физиологические процессы, а главное — направлять работу мозга и органов чувств в желаемую сторону [204, с. 195]. Иначе говоря, чувство удовольствия или одобрения не сводится Лоссием к пассивной оценке некоторого познавательного состояния субъекта как истинного; оно превращает истину в ценность, в значимый и искомый идеал, способного играть роль регулятива и ориентира, активно влияющего на процесс постижения истины.

Именно этот момент активной, самостоятельной деятельности субъекта в процессе познания, освоения внешнего мира и возможности „обратного” — осознанного, целенаправленного и вместе с тем, вполне реального, физического воздействия на него, представлял для Лоссия наибольшее значение или, во всяком случае, не меньшее, чем признание „физических причин истинного”, „телесного механизма”, лежащего в основе познания.

С другой стороны, признание обусловленности познания, его зависимости от физического взаимодействия между внешними телами и телом или организмом человека, позволяет Лоссию

говорить об объективности и относительности истины в смысле ее зависимости от состояний органов чувств и организма человека, которые, в свою очередь, связаны с внешними условиями его существования и развития — климатом, питанием, здоровьем и т.д. Тем самым он стремится преодолеть догматически-рационалистическую трактовку истины, т.е. ее понимание как абстрактного, неизменного, заранее предустановленного соответствия между возможным и действительным, логически мыслимым и чувственно-данным, никак не связанного с физическими или природными и историческими, социальными условиями существования человека.

Связывая истину с актом одобрения или субъективной оценки ощущений, соотносящихся друг с другом в суждении или согласующихся в понятии, Лоссий подчеркивает, что этот акт не сводится к индивидуально-психологическому процессу. В нем необходимо присутствуют моменты, сходные или общие для всех людей, зависящие не только от совпадения или сходства их физической и психической природы, но от сходства социально-исторических условий их жизни, форм экономического и политического устройства общества, от принятых и господствующих в нем установок и принципов, норм и правил, определяющих систему воспитания, образования т.п. Основу последних составляют некоторые присущие всем людям от природы принципы здравого смысла или обыденного, „нормального” рассудка, обладающего характером и значением своеобразного природного и социального инстинкта, который позволяет людям мыслить и действовать в согласии друг с другом, приходить к совместному „одобрению” и признанию истины и т.п. Кроме того, эти правила и принципы здравого смысла могут и должны быть выделены из истории человеческого духа, сравнены, различены и объединены друг с другом, а также выражены и сформулированы в некоторых общих правилах, что, согласно Лоссию, и составляет предмет и задачу метафизики [204, с. 9]. Таким образом в свое понимание истины, ее достоверности и объективности он вносит элемент интересубъективности как



некоего регулятивного принципа, позволяющего объяснить и совместить ее логическую всеобщность и необходимость и эмпирическую конкретность, относительность и т.п. По сути дела в этих своих рассуждениях Лоссий нащупывает новые подходы к пониманию природы и сущности человеческого сознания, мышления и деятельности. Во всяком случае, в его гносеологии заметно обнаруживается тенденция к преодолению традиционной для предшествующей философии дилеммы логицизма и психологизма, абстрактного рационализма и натуралистического эмпиризма и сенсуализма.

## Глава II

### Попытки „реформирования” метафизики и нового обоснования знания и морали

#### 1. Конструктивно-полагающая природа познания и понятие нравственного закона у Хр.А.Крузия

Ученик А.Рюдигера и А.Фр.Хоффмана, *Хр.А.Крузий* [Crusius 1712 (или 1717) — 1775] действительно стал одним из самых решительных, влиятельных и глубоких противников вольфовской философии, которую он определял как „иллюзорную систематику”. В своих работах он подверг обстоятельному критическому разбору большинство основных принципов метафизики Вольфа: учение о предустановленной гармонии и связанную с ним жесткую предопределенность всех физических и душевных процессов, ведущую к отрицанию свободы воли и нравственной ответственности человека, нерешенность вопроса о соотношении закона достаточного основания и реальной причинной зависимости, логически мыслимого и эмпирически данного, возможного и действительного и т.п.

Вслед за своим учителем Рюдигером, Крузий в критике Вольфа исходил из принципиального различия философского и математического методов познания: предмет первого служит данная в опыте действительность, предметом же второго — возможное, мыслимое или произведенные воображением конструкции, к примеру, геометрические фигуры. Оба противника Вольфа таким образом на первый план ставили проблему существования, понятие действительного мира.

Своеобразие онтологической концепции Крузия состоит в том, что в ней синонимом всякого существования, включая даже бытие бога, выступают пространство и вре-

мя: все, что не представляется как находящееся в пространстве и времени – не существует. Действительный мир есть совокупность взаимосвязанных и движущихся в пространстве протяженных тел, чувственно воспринимаемых и эмпирически наблюдаемых предметов, которые свидетельствуют о реальном существовании мира, косвенно подтверждают его бытие [145, § 8, 57-59, 423]. Этот данный в опыте, представляемый в пространстве и времени мир, составляет, согласно Крузию, содержание, служит основой не только всех понятий естественных наук, но и первых понятий метафизики и онтологии [там же].

Однако, обращаясь к категориям пространства и времени, Крузий выступал против механистической картины мира и особенно той ее трактовки, которую она получила в так называемой рациональной космологии в вольфианской метафизике с ее крайним логицизмом и доведенным до фатализма детерминизмом телеологизмом. Отказывается он и от большинства искусственных и даже полумифологических понятий онтологии Рюдигера.

Вместе с тем куда более решительно и последовательно, нежели Рюдигер, Крузий подчеркивает непознаваемую природу субстанции, ее непостижимую человеческим разумом сущность, наделяя последнюю значением силы, активно-деятельного начала или спонтанно-действующего основания или причины [144, § 33-47, 88; 145, § 81-87, 455; 146, § 143].

Исходя из такого понимания субстанции, он считал, что чувственные ощущения являются не адекватными образами, но всего лишь знаками или „характеристиками” свойств внешнего мира и потому понятие субстанции и ее необходимого существования не могут быть доказаны и обоснованы с помощью одних лишь данных чувств и опыта. Более того, считая пространство и время необходимыми признаками и даже синонимами существования, Крузий отнюдь не отождествляет их с существованием, бытием как таковым. Последнее не может быть ни доказано, ни построено с помощью категорий пространства и времени

(равно как и обосновано с помощью понятия бога или выведено из понятия сущности, возможного или мыслимого). Понятие существования, считает он, есть „простая положенность” (*schlechthin Gesetztheit*), основанное на некоем простом и ни к чему не сводимом полагании (*Setzung*) [145, § 57-59, 423].

Относительно субстанциальной природы этого существования, равно как и его „полагающего” источника, причины его „положенности”, Крузий оставляет вопрос открытым. Впрочем, номинально он признает как бытие бога, так и творение им мира, однако, следуя своим апофатически-агностическим установкам, он избегает каких-либо доказательств на этот счет, как избегает и каких-либо определений недоступной нашему разуму субстанции. На этом основании ряд западных исследователей относят Крузия (наряду с Рюдигером) к представителям иррационалистической онтологии или волюнтаристской метафизики [см.: 300, с. 243-245; 175, с. 129; 174, с. 84 и др.]. Такая трактовка справедлива в том отношении, что указывает на принципиальный отказ Крузия от исходных установок как рационалистической метафизики, с ее доказательствами бытия бога и творения им действительного мира, так и эмпиризма с его субъективно-психологическим способом определения субстанции. Однако этот отказ, как мы увидим далее, вовсе не означал отказа от принципов теоретического или эмпирического познания, а тем более отрицания возможности научного знания. Напротив, его усилия были направлены на поиск новых путей обоснования познания.

Именно поэтому, отказываясь от отождествления сущности непознаваемой субстанции с пространством и временем, он допускает или „полагает”, наряду с материальной субстанцией, существование имматериальных субстанций или духов, обладающих сознанием и волей или способностью мышления и желания [144, § 441]. Существование этих „субстанций” или душ также остается „простой положенностью”, т.е. недоказуемым утверждением

или постулатом, относительно которых, остается открытым вопрос об их субстанциальной сущности и природе. Крузию важно в данном случае утвердить, признать существование внешнего, пространственно-временного и внутреннего, духовно-психического мира и по-новому поставить вопрос об их отношении, избегая при этом как рационалистического, так и эмпирико-психологического понимания души, а также принципа предустановленной гармонии между нею и телом.

В решении этой проблемы Крузий в значительной мере следует Рюдигеру и другим противникам теории предустановленной гармонии. Однако, он с куда большей определенностью и решительностью признавал, с одной стороны, наличие реального воздействия или физического влияния внешних предметов и собственного тела человека на познавательную и волевою деятельность его души, а с другой – способность сознания и воли активно влиять на тело и окружающий предметный мир, возможность начинать некоторое внешнее, физическое движение посредством внутренней деятельности души [144 § 6, 94; 145, § 63-77]. Крузий при этом отнюдь не становится на точку зрения теории „физического влияния”, но пытается найти некую промежуточную позицию или, по выражению Канта, „средний путь” между нею и точкой зрения „идеального” или „сверхфизического влияния”, опосредуя обе понятием непознаваемой субстанциональной силы. И именно в этом пункте своих исследований Крузий высказывает наиболее интересные и перспективные догадки и соображения относительно активно-деятельной природы человеческой души, о сущности познавательного процесса, во многом позволившие ему выйти за рамки традиционных гносеологических установок.

В учении о душе Крузий выделяет две части: ноологию или учение о познании и высших законах мышления и телематологию или учение о воле и ее свободе. В самом этом различии он остается в русле традиции, однако, в понимании

этих способностей и их применения он выходит далеко за пределы как эмпирической, так и рациональной психологии, подчеркивая при этом, что сущность души не исчерпывается чувственностью и рассудком, а ее деятельность более богата, нежели способность к ощущениям и мышлению согласно законам логики [144, § 23, 93; 145, § 63, 82].

Высшим принципом рассудка, первым основанием мыслимости или познания является тезис: истинно то, что мыслится только или не иначе как истинное и не может мыслиться как ложное. Ложное есть то, что не может мыслиться как истинное [146 § 246]. Из этого исходного тезиса он выводит три „закона мышления”: противоречия, неразрывного (Nichtzutrennenden) и несвязуемого (Nichtzuverbindenden), причем два последних он считает составными частями первого [146, § 256-257]. Закон противоречия Крузий формулирует следующим образом: „Невозможно, чтобы нечто одновременно существовало как неразрывное или несвязуемое и не существовало как неразрывное или несвязуемое”. Второй закон гласит: „То, что нельзя мыслить друг без друга, то не может друг без друга и существовать”; согласно же закону несвязуемого „то, что нельзя мыслить вместе или наряду с другим, то не может вместе или наряду с другим и существовать” [там же].

Следует подчеркнуть, что в двух последних законах речь идет не просто о наличии или отсутствии связи в чем-то мыслимом или существующем, речь в них идет о нечто связанном или раздельном, которое **нельзя мыслить** иначе или противоположным образом, т.е. несвязным в первом случае и соединенным во втором. Причем в обоих случаях мысль о нечто определяет способ его существования, служит основанием типа или формы его связанного или раздельного существования. Иначе говоря, речь идет не о констатации связи или различия в чем-то существующем, а об их полагании некоторой внутренней, принудительной силой мышления, которая и определяет, обуславливает соответствующий (связный или раздельный) способ суще-

ствования этого „нечто” как помысленного существования. И именно относительно такого и только такого существования — положенного силой мышления, утвержденного его деятельным актом и зафиксированном в понятии, в утвердительном или отрицательном суждении, Крузий и отрицает возможность одновременного существования и не существования как нарушающего закон противоречия.

Казалось бы, в этих рассуждениях Крузий лишь повторяет исходную установку вольфианского рационализма, согласно которому мысль определяет „вещь”, понятие — существование и т.д.. Однако радикальное отличие позиции Крузия состоит в том, что источником, „первым основанием” или условием возможности всякого понятия (а не только существования) выступает не логическая форма мысли (понятие, суждение или умозаключение), а мысль как некая полагающая активность, способ деятельности. Причем активность эта носит изначальный или первоначальный характер или, во всяком случае, имеет под собой какие-то иные основания (о которых речь пойдет ниже), но не запрет противоречия.

Не случайно Крузий дает новую формулировку закона противоречия и помещает его между „высшим принципом мыслимости”, где истинность ставится в зависимость от необходимой убежденности или абсолютной уверенности мысли в своей истинности, с одной стороны, и законами „неразрывного” и „несвязуемого” — с другой, где способ существования „нечто” ставится в зависимость от внутренней принудительности мыслительного акта.

Иначе говоря, закон противоречия, согласно Крузию, является необходимым, но недостаточным и всего лишь негативным условием, формальным требованием, запрещающим мыслить „нечто” как противоречивое, т.е. одновременно и в одном и том же смысле и отношении существующее и так и иначе (как связанное и несвязанное и т.п.). Однако он ничего не говорит — как возникает сама эта мысль о „нечто” и как его нужно мыслить, т.е. какое из взаимо-

исключающих определений является истинным (в данное время, в данных условиях и отношениях). Все эти вопросы Крузий изымает из сферы компетенции формальной логики, выступая, однако, не против ее законов и принципов правильного мышления как таковых, а против их неправомерного использования в качестве принципов собственно познавательной деятельности, способов достижения истинного знания.

Более того, по существу Крузий выступает и против экстраполяции логической структуры знания, его непротиворечиво-правильной формы на структуру бытия, сущего, на „все вещи вообще”, против выведения действительно-существующего из логически возможного, т.е. той процедуры онтологизации логики, которая и составляла основу рационалистической метафизики. С другой же стороны, сама гармония, соответствие, сообразование мыслимого и действительного, понятия и предмета, идей и вещей и т.п. перестает быть предзаданным постулатом и даже очевидным фактом, но переводится в разряд гносеологической проблемы или факта, который, однако, еще требует своего объяснения и обоснования, выяснения реальных условий его возможности, действительных оснований возникновения истинного знания.

Именно таковы были глубинные интенции и импликации его рассуждений, подтверждением чему может служить его трактовка закона достаточного основания, где он, наряду с критикой вольфианского его понимания, пытается дать ответ относительно источников „основных убеждений рассудка”, его уверенности в истинности определения способа существования и т.п. Закон достаточного основания он связывает с законом неразрывного или совместного, согласно которому, как мы видели, „то, что нельзя мыслить друг без друга, не может друг без друга и существовать” [146 § 256-257]. Казалось бы, Крузий в данном случае движется в направлении той вольфианской традиции, которая пыталась выводить закон достаточного осно-



вания из закона противоречия. Однако его замысел состоял прямо в противоположном, а именно, в уяснении нелегической природы закона достаточного основания и поэтому он принципиально различает и даже противопоставляет закон достаточной или действующей причины и закон определяющего основания. В первом из них утверждается: „все, что возникает, имеет свою достаточную действующую причину”; второй же гласит: „все, что не является свободной деятельностью или не имеет свободного основания деятельности, имеет определяющее основание” [146, § 290-291].

Только закон определяющего основания имеет чисто логическую природу: в нем речь идет о получении дедуктивных, аналитически-необходимых выводов из исходного понятия основания по закону противоречия, т.е. о раскрытии или обнаружении логического тождества между субъектом и предикатом в понятии или суждении, между основанием и следствием. Поэтому-то, считает Крузий, указанный закон содержит в себе „безусловно неизменную необходимость всех вещей”, полностью исключающую возможность противоположного, т.е. каких-либо случайных предикатов или гипотетических выводов, поскольку они не содержатся в понятии субъекта или основания и были бы следствиями без причины, что невозможно согласно закону противоречия [145, § 85-86, 127-129; 146, § 143; 144, § 47]. Тем более этот закон исключает какое-либо „свободное основание деятельности”, т.е. возможность полагания каких-либо определений или предикатов, за исключением тех, которые уже содержались в понятии субъекта или основания, поскольку это противоречило бы логической необходимости вывода.

Именно последнее обстоятельство было для Крузия главной причиной того, почему он, по словам Канта, стал „предводителем противников” принципа определяющего основания [см.: 47, т. 1, с. 284]. Хотя по сути дела речь шла не об отказе от этого принципа как необходимой формы

выводного знания или способа логического анализа понятий и суждений с точки зрения их формы, а об отказе от превращения логики в способ познания, приобретения знания, а ее законов — в принципы познавательной деятельности субъекта, его свободной полагающей активности. Проблема свободы, ее „спасения” от фаталистических выводов вольфианского логицистского рационализма, действительно была одним из главных импульсов для критического отношения Крузия к закону определяющего основания [см.: 205, с. 22-23], однако, в результате этой критики был нанесен сильнейший удар по основным методологическим и гносеологическим установкам традиционной метафизики вообще.

В отличие от сугубо логического и содержащего в себе все признаки абсолютной метафизической необходимости закона определяющего основания, закон достаточной действующей причины содержит такое основание, которое „производит (hervorbringt) целиком или частично нечто другое”, т.е. нечто такое, что „возникает”, а не содержится изначально в исходном понятии основания и не выводится аналитически как его предикат по закону противоречия. Такого рода достаточную причину Крузий называет **реальным основанием**, различая в нем три способа или типа производимого им действия: 1) основание **действительных** вещей, их порождения какой-либо реально действующей причиной, т.е. собственно реальная причинно-следственная связь или зависимость; 2) основание **познания** вещей, причина возникновения знаний; 3) основание **нравственности** или принцип поведения, моральных поступков [146, § 139-140; 145, § 24-35; 144, § 164]. Два последних вида действующей причины или основания Крузий называет **идеальным** основанием, в отличие от первого как собственно реального, правда, как мы увидим далее, такого рода различие он проводит не вполне точно, да и придерживается не очень строго. Главным для него во всех трех видах действующей причины является синтетический

характер производимой ею связи, будь то реальная, физическая связь вещей, осуществляемая без участия субъекта, или познавательная и нравственная деятельность человека.

В реальном или причинно-действующем основании Крузий различает предшествующее основание или основание становления (*fiendi*) и основание существования (*essendi*). В первом речь идет о каузальной связи, протекающей во времени, где действие возникает после порождающей или вызывающей его причины (например, огонь порождающий тепло). Во втором речь идет об одновременном сосуществовании причины и действия, где первое фактом своего бытия делает возможным существование второго (например, три стороны как условие возможности треугольника) [146, § 140; 145, § 32-35]. Различие этих оснований и приводимые для их иллюстрации примеры — далеко не корректны, тем более, что в первом случае в порождающей или вызывающей причине Крузий усматривает проявление некоторой активной или деятельной силы, производящей действие, во втором же случае следствие возникает без этой действующей вонне силы. Однако в обоих этих случаях главным для Крузия является указание на внелогический характер этих причинных связей и отношений, для него важно лишь то, что ни из предшествующего основания, ни из основания существования следствия не вытекают по закону противоречия, не носят характера аналитического вывода.

Характерно также, что к обоим этим видам реальных оснований Крузий относит не только причинные отношения между вещами как таковыми, но и реальные, физические причины идеальной, познавательной и нравственной деятельности человека. С другой стороны, как мы видели выше, он признает и способность сознания и воли влиять на тело, оказывать реальное воздействие на внешний мир [144, § 6, 94; 145, § 63-77]. Это сближение реальных и идеальных оснований было отнюдь не результатом их некорректного смешения, но и своеобразной попыткой преодо-

ления дилеммы предустановленной гармонии или идеального влияния и теории физического влияния, поиском нового или „среднего” пути между этими двумя взаимоисключающими установками рационалистической и сенсуалистической гносеологии. Правда, различая априорное и апостериорное познание, Крузий возможность второго связывает с чувственными восприятиями и наблюдениями фактов и подчеркивает, что реальные принципы познания происходят из ощущений [146, § 140-142, 166; 145, § 86-87]. Данное обстоятельство дало повод Кассиреру усмотреть у Крузия „недооценку” роли мышления и логических законов и „излишний крен” в сторону сенсуалистической гносеологии [134, т. 1, с. 530-534]. Однако тот же Кассирер верно отмечает, что фактически у Крузия речь идет не просто об апелляции к впечатлениям и ощущениям, к воспринимаемым чувствами качествам и характеристикам предметов, а к той ясности, очевидности и достоверности познания, которое обладает непосредственностью чувственного созерцания, наглядного представления, и в то же время необходимостью и точностью интеллектуального познания. По сути дела, Крузий возвращается к тому критерию истинности, который был сформулирован Декартом в принципах интеллектуальной интуиции и основу которых составлял не логический закон противоречия и правила аналитически-необходимого вывода и доказательства, а способы геометрического построения, математического конструирования предметов с помощью их непосредственно созерцаемых форм, фигур и достоверных, самоочевидных аксиоматических определений их свойств, отношений и т.д..

Это возвращение к долейбницеvскому типу рационализма или способу понимания достоверности и истинности познания, имевшее место, как мы видели, и у Рюдигера, было вызвано прежде всего тем, что он позволял по-новому решать вопрос об отношении бытия и мышления и иначе трактовать природу последнего. Непосредственно созерцаемые, ясные и достоверные определения геометри-

ческих фигур, их пространственных отношений и свойств, допускали возможность их онтологической интерпретации как очевидных и адекватно-тождественных признаков существования, действительного, чувственно данного мира. Но тем самым как бы снималась проблема соответствия или совпадения между действительными вещами, их связями, отношениями и зависимостями и их мысленными образами, истинным знанием о них. Между ними обнаруживалась некоторая однозначная взаимозависимость или взаимопринудительность, доставляющая познающему субъекту, его мышлению непосредственную убежденность или уверенность в истинности своих понятий и представлений, мысленных образов, совмещающих в себе признаки и критерии как чувственного, так и рассудочного познания.

Именно здесь следует искать истоки той категоричности, с какой Крузий утверждает истинность мыслимого как „только истинного“, а способ существования „нечто“ ставит в однозначную зависимость от необходимости, с какой оно мыслится, утверждается как истинное (или, напротив, запрещается или отрицается в качестве ложного). Вслед за Рюдигером Крузий здесь фактически вплотную подходит к интуитивистски-конструктивистскому пониманию природы математического знания и познания вообще, в котором критерием истинности теории служит не столько ее логическая правильность или непосредственная ясность и очевидность чувственного образа, а способ построения или конструирования предмета. В этом смысле действительность или пространственное существование предмета и в самом деле оказывается синонимом его осуществимости, геометрической построенности или „положенности“.

Крузий, правда, как мы видели, выступал против применения математического метода в философии, однако, под математикой он имел в виду дедуктивно-аналитические методы доказательства, основанные на логическом законе противоречия, т.е. то логицистское понимание математики, которое имело место у Лейбница и Вольфа.

Этим обстоятельством в значительной мере объясняется и не до конца преодоленный сенсуализм в учении Крузия, его эмпирицистская трактовка пространства и времени как атрибутов или проявлений субстанции, пассивно воспринимаемых в чувственном познании. И тем не менее, у него явно просматривается тенденция и к их трактовке как идеальных форм и способов познавательной деятельности субъекта, методов построения предмета в созерцании, как условий возможности всякого эмпирического познания или опыта.

Показательно, однако, что ранний Кант критиковал Крузия именно за то, что тот считал пространство и время (признаки „где-нибудь” и „когда-нибудь”) „несомненными определениями существования”, а в опровержение этого приводил пример Агасфера, никогда в действительности не существовавшего, но в жизнеописаниях которого указаны страны, которые он будто исходил, и времена, которые он будто пережил [47, т. I, с. 407]. Правда этот пример Канта не вполне корректен, поскольку речь в нем идет не о реальном применении категорий пространства и времени для познания, а о „жизнеописании”, т.е. о субъективных и недостоверных сообщениях. Тем не менее, Кант верно подметил субъективно-феноменалистическую тенденцию в Крузиевом понимании пространства и времени и их использовании для определения понятия существования.

Парадокс заключается, однако, в том, что если ранний, докритический Кант усматривал в этом недостаток, неспособность обоснования действительного мира и объективного знания о нем, то в поздний, критический период он сам рассматривает пространство и время как субъективные условия возможности опыта, чистые формы априорного конструирования предметов эмпирического созерцания, чувственно данного мира явлений. Более того, по видимому, благодаря полемике с Крузием, с этим „проницательнейшим” и „споспешествующим развитию философии” мыслителем, Кант в конце концов пришел к основ-

ной идее своего коперниканского переворота в способе мышления, согласно которой не „знания должны образовываться с предметами“, а „предметы должны образовываться с нашим познанием“ [47, т. 1, с. 284, т. 3, с. 87]. В этом смысле поздний Кант во многом развивал идеи ранее критикуемого им Крузия, несогласие же с последним сохранялось по поводу того, что у него пространство и время объявлялись синонимом существования вообще и не было проведено достаточно четкого различия между непознаваемой субстанцией и данного в чувствах пространственно-временного мира явлений [см.: 47, т. 1, с. 280-285, 407-408; т. 3, с. 215; т. 3, с. 215; т. 4, ч. 1, с. 140; 48, с. 528-529].

Не вдаваясь здесь в острый для обоих мыслителей вопрос о том, каким образом субъективная конструктивно-полагающая активность познания может соотноситься с его объективной значимостью, рассмотрим ту аргументацию, посредством которой Крузий пытается обосновать возможность свободы или активной самостоятельной причинности воли. Как мы видели, эту проблему он поставил уже в своем основополагающем различении закона достаточной причины и определяющего основания, где специфику последнего он усматривал в логической необходимости, исключающей свободное основание деятельности [146 § 290-291]. Более же конкретно этот вопрос Крузий рассматривает в своем анализе основания нравственности, которое и образует содержание его практической философии. В составе последней он рассматривает вопросы морали, естественного права, теоретической теологии, понятие долга человека по отношению к себе, другим и богу, а также обязанностей по отношению к государству и власти. Но главной проблемой практической философии Крузия выступает проблема свободы воли, которую он выделяет даже в предмет особой науки — телематологии.

Воля для Крузия является совершенно специфичной, особой способностью, не только отличной от способности познания, но и стоящей над рассудком и разумом и обла-

дающей непостижимой для них „**основной силой**” (Grundkraft). В качестве силы она выступает как способность порождать желания и цели, быть их действующей причиной, причем такой, которая сама себя детерминирует как в выборе или полагании желаемых целей, так и в выборе общего направления достижения этих целей, путей их осуществления или превращения в действительность [144 § 2-6].

Главной характеристикой воли является свобода — „высшая степень деятельности воли, в силу которой она сама начинает свое влияние, может направлять и прерывать его” [144, § 41]. Свобода есть чистое и автономное начало активности, спонтанно действующая причина или истинная причина действия (wahre causa), возникающая из свойственной субстанции деятельной силы и выражающая ее [144, § 38-47, 88, 164; 145, § 81-87, 455; 146, § 143]. В этом понятии субстанции Крузий исходил из идеи Рюдигера о субстанции как непознаваемой основы всего сущего и, прежде всего, человеческой души, ее воли или способности желания. Развивая лейбницианские мотивы, Крузий делает еще больший акцент на активное, „силовое” начало субстанции, причем, усматривая наиболее полное или адекватное проявление ее силы в человеческой воле, он именно с волей и ее свободой связывает основание всякой в том числе и познавательной деятельности человека, самой его способности к „полаганию”. Именно эти идеи Крузия стали поводом для трактовки его философии как иррационалистской и волюнтаристской, утверждающей не только непознаваемую, но и иррациональную природу воли и ее свободы как глубинного основания личности, да и всего сущего вообще, в том числе эмпирически данного мира, его случайных или гипотетически-необходимых вещей, событий и процессов [см.: 302, с. 239; 300, с. 243-245].

Однако заслуга Крузия состоит в том, что, объявив волю самостоятельной способностью, наделив ее свободой как спонтанной активностью, а последней придав даже статус некоей субстанциональной силы, он отнюдь не ог-



раничивается всего лишь догматическим постулированием свободы, но предпринимает развернутый и оригинальный анализ этого понятия. Принципиальное значение имеет здесь то обстоятельство, что Крузий по существу „изымает” понятие свободы из сферы действия не только закона определяющего основания, но и закона достаточной причины. Более того, он считает невозможным найти основание свободы в понятии гипотетической необходимости, допускающей возможность случайных событий и действий как в мире протяженных тел, так и во внутренней деятельности души. Такого рода процессы внешнего и внутреннего опыта он относит к так называемой физикальной необходимости, противопоставляя ей необходимость моральную, как особый тип человеческой деятельности, отличный не только от познавательной деятельности чувственности и рассудка, но и от эмпирически обусловленной деятельности воли и способности желания. Именно в сфере нравственного применения воли, в специфике морального сознания и поведения, связанного с понятиями совести, долга и ответственности, Крузий усматривает возможность обнаружения и обоснования свободы как абсолютной спонтанности, не обусловленной никакими необходимыми или случайными, физикальными или психологическими причинами, реальными или идеальными основаниями.

Свобода воли, согласно Крузию, отнюдь не состоит в ее способности руководствоваться случайными причинами или основаниями, склонностями или потребностями, выбирать в качестве мотива те или иные представления о благе и счастье, совершенстве или добре, заимствованным из опыта или каких-либо теологических или метафизических принципов. Правда, понятие бога играет важную роль в концепции Крузия: в конечном итоге именно бог оказывается творцом субстанции и источником как свободы, так и нравственного закона или добродетели: свобода состоит в послушании богу, в добровольном подчинении

божественному моральному закону и требовании поступать в соответствии с этим законом или с данным нам богом понятием совершенства [144, § 39, 49-51, 132, 166-167, 173, 236-238; 145, § 450-456].

Эти высказывания Крузия звучат в духе традиционных теологических и метафизических концепций обоснования моральности и решения вопроса о свободе воли, что вызвало критику со стороны Канта, усмотревшего здесь попытку обоснования нравственности посредством объективных и внешних оснований, т.е. божьей воли [47, т. 4, ч. 1, с. 359]. Тем не менее, определение Кантом Крузия как „теологического моралиста” представляется не вполне точным, поскольку при ближайшем рассмотрении этих его высказываний обнаруживается целый ряд весьма показательных моментов. Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что нравственный закон, согласно Крузию, носит категорически-повелевающий, но сугубо формальный характер. Под послушанием богу он имеет в виду ничто иное как принцип морального долга, следование в поступке голосу совести и добровольному желанию добра, а отнюдь не ожидание божественной милости или страх наказания. Нравственное долженствование есть особый вид необходимости или причинности, единственным мотивом которых служит исключительно свободная воля каждого человека как всеобщая и высшая ценность, как сущность добра и безусловная цель нравственного поведения, которая не может быть подменена никакими иными целями или основаниями поступка [144, § 177, 238].

Именно поэтому, выбор добра в качестве мотива воления, сознание обязанности или долга следовать такому выбору возможно, согласно Крузию, только благодаря свободе и является подлинным, самым надежным и убедительным доказательством действительности свободы, способом ее обнаружения и подтверждения. Иначе говоря, без свободы, как основания нравственного долженствования и поведения, все желания и поступки человека превраща-

ются в разновидность физикальной причинности и необходимости, т.е. в некий процесс, не имеющий морального содержания и по отношению к которому понятия добра и зла остаются безразличными и индифферентными. И наоборот: без различения добра и зла, уяснения нравственной мотивации желания и поведения человека любые его поступки, всякая его деятельность перестает быть адекватным выражением свободы и неизбежно оказывается подчиненной каким-либо необходимым или случайным, реальным или идеальным, определяющим или достаточным, но ни в коем случае не свободным основаниям, т.е. становится неким обусловленным процессом, а не выражением свободы или субстанциональной спонтанности воли [144, § 26-30, 42-47, 132-133, 162-164, 173; 145, § 405-865; 146, § 148 и др.].

По сути дела, в этих построениях Крузий использует тот же самый способ аргументации, который впоследствии применил Кант в своей „Критике практического разума“, где свобода выступает в качестве „основания существования“ морального закона, а последний — в качестве „основания познания“ свободы, доказательства ее объективной реальности [см.: 47, т. 4, ч. 1, с. 314]. Вопреки приведенной выше кантовской оценке Крузия как „теологического моралиста“, у последнего свобода и моральная необходимость также выступают в качестве самодостаточных предпосылок друг для друга. Именно человек и его свобода оказываются высшей ценностью и критерием нравственности, конечной и безусловной целью нравственного поведения, которая имеет самодовлеющее значение, т.е. остается целью самой по себе и не может быть использована в качестве средства ни для чего иного, но напротив, по отношению к которой все выступает как средство или как ею обусловленные и опосредованные цели (в том числе счастье, благо, телесное совершенство и т.п.) [144, § 208, 372; ср. 47, т. 4, ч. 1, с. 270].

В контексте такого понимания и обоснования свободы как способности воли к „первоначальному движению“, само собой начинать действие или быть „свободно действующей причиной“ и т.п., апелляция к ее особой сверхчеловеческой потусторонней основе оказывается по существу излишней. Ее же „увязка“ с волей бога, как „реальным основанием“ существования свободы, ее познания и нравственного применения [см.: 144, § 166-173], фактически оборачивается угрозой ограничения свободы, устранения ее спонтанности, превращения в пассивно-послушную способность, подчиненную внешней и потусторонней силе. Равным образом и нравственная необходимость утрачивает свою моральную „чистоту“ и превращается в разновидность теологической необходимости, в нечто данное или заданное богом, снимающего с человека ответственность, „смягчающего“ его вину и т.п.

Однако Крузий не только хорошо знал, но и решительно выступал против всех этих неизбежных следствий рационалистически-метафизического понимания бога и потому в его учении понятие бога и его воли в значительной мере служит условным или символическим обозначением непознаваемой субстанциональной силы, активно-полагающей способности субъекта как автономного основания или источника его познавательной и нравственной деятельности.

Оставляя по существу нерешенным или открытым вопрос об источнике и происхождении этой деятельной силы или активной способности человека, Крузий основное внимание уделяет выяснению и определению условий и форм ее обнаружения и проявления, анализу целей ее применения, а также критериев и норм их достижения и реализации. Показательно, что признавая творение мира богом, Крузий усматривает конечную цель этого творения в увеличении совершенства, а необходимой частью последнего считает развитие способности человека к свободному и само-

стоятельному развертыванию своей сущности, к реализации своей воли [144, § 211; 145, § 311-313, 452-454, 524-525].

Более того, говоря о послушании воле бога и исполнении нравственного закона, Крузий имеет в виду отнюдь не аскетически-ригористическую мораль традиционной религии с ее отказом от жизненных благ и ценностей и даже не лютеранский дуализм внутренней веры и внешних дел. Предвосхищая будущие идеи кантовской этики, он считает, что чувственные желания и склонности, потребность в счастье и земном благе не могут служить собственным основанием нравственности, добродетели и долга, однако, он не усматривает между ними и никакого противоречия. Напротив, как и Кант в своем учении о высшем благе, Крузий во весь рост ставит проблему единства добродетели и счастья: исполнение нравственного закона, следование долгу не гарантирует достижения земных благ, но оно делает человека достойным счастья, без которого нравственное воление и поведение, в свою очередь, остаются иллюзорными и формальными, не выходящими за рамки внутреннего умонастроения и субъективных переживаний. Мало того, без возможности претворяться в реальные и конкретные поступки, вносить изменения в действительную жизнь, в естественный ход вещей и событий или в так называемую физикальную причинность природы и т.п., иллюзорной и беспредметной оказывается сама свободная воля человека [144, § 2, 28-36; 145, § 92-93].

Именно поэтому, как мы видели, Крузий связывает закон достаточной или действующей причины со свободным основанием деятельности, а человеческую волю относит не только к идеальным основаниям нравственности, но и к реальным основаниям вообще или к „производящей” причине всякой человеческой деятельности [146, § 139-140, 290-291; 144, § 164; 145, § 34-35]. Познание и нравственность, рассудок и воля, необходимость и свобода, склонности и долг, считает он, должны рассматриваться в качестве условий и предпосылок, способов и средств достиже-

ния человеком некоего духовно-телесного и морально-физического единства, охватывающего его жизнь или способ существования в целом. Это единство, приводящее все стороны человеческого существования и деятельности в гармоническую и обладающую нравственным характером систему, Крузий называет „реальным совершенством”, а в его достижении и бесконечном увеличении видит конечную цель бога и человека [144, § 46, 157, 176, 2984; 145, § 93-94, 180-186, 362, 450, 930; 146, § 67-69].

При всей утопичности понятия „реального совершенства” как некоей гармонии или единства между душой и телом, мыслимым и реальным, возможным и действительным, познаваемым и желаемым, физикальным и моральным и т.д.. Крузий отнюдь не считал, что их соответствие предустановливается богом и гарантируется его волей. Оно остается идеалом, своего рода регулятивной идеей, бесконечной целью или задачей, которые должны подчинять себе деятельность всех человеческих способностей и в достижение и решение которых каждая из них вносит свой особый, самостоятельный вклад. В этой связи особое значение имеют идеи Крузия о соотношении воли, рассудка и разума, о возможности их соответствия и связи, в чем он усматривает даже один из „высших законов природы” [144, § 60, 111-120].

Свободная и добрая воля направляет деятельность познавательных способностей, основанных на чувственных данных или понятиях рассудка, в сторону добродетели и морального совершенства, подчиняет ее себе и стремится привести в нравственную систему. Рассудок играет роль „способствующего основания” (*ermöglichende Grund*) для доброй воли и нравственного поведения, придавая представлениям о добре и нравственном совершенстве характер отчетливого знания и понимания. Разум же выступает у Крузия не как высшая ступень совершенства рассудка или способности мышления к необходимому и отчетливому знанию, он является самостоятельной способностью,

создающей представление о желаемых вещах, а также модель или „образец дела” (*causa exemplaris*), которые определяют конкретную форму и направление нравственного воления и долженствования. Более того, разум создает особого рода упорядоченность или специфическую структуру всякой, в том числе и познавательной и практической деятельности, главной особенностью которой является момент целеполагания и установление соотношения или соответствия между целями и средствами, способами их достижения и осуществления [144, § 230-235, 239-240; 145 § 144]. Он также способствует воле осознать свою независимость от господства страстей и аффектов, от естественных желаний и склонностей, позволяет ей активно и сознательно формировать, воспитывать и культивировать свои представления о добре и нравственном совершенстве, приводить свои стремления и поступки в определенную, теоретически возможную и эмпирически действительную систему и т.д.. Тем самым и оказывается возможным достижение конкретного „реального совершенства”, причем не только как единства морального и физического, духовного и телесного и т.д., но и как состояния, связанного с понятиями или переживаниями „сознательного чувства”, „разумного удовольствия”, „морального вкуса” и т.п. [145, § 154, 926-927; 144, § 13, 137-138].

Нетрудно заметить, что в этих рассуждениях Крузий вносит существенные изменения в традиционное понимание воли и рассудка и их соотношения, а в учении о разуме конкретизирует свое учение о познании и даже пытается найти своеобразный синтез ноологии и телематологии или учения о воле. Собственно говоря, именно здесь проясняется смысл и уточняется значение „высшего принципа познания”, законов неразрывного и несвязуемого и прежде всего его понимания существования как „полагания” или „положенности”. Во всех этих понятиях вполне определенно просматривается тенденция к пониманию предмета познания и содержания знания как нечто опо-

средованного или обусловленного человеческой деятельностью, активным проявлением воли и разума, способности желания и познания. Показательно, что Крузий вполне определенно указывает на эвристически-поисковой характер такой деятельности, на негарантированность и непредсказуемость ее результата, что особенно наглядно проявляется в его понимании познания как способа достижения истины. Если раньше, как мы видели, речь шла о некоей необходимой убежденности или уверенности рассудка в истинности своего мышления и его активной, но весьма абстрактной способности полагать нечто в качестве „истинно-существующего”, то теперь процесс обретения необходимого и объективного знания связывается Крузием с разработкой соответствующих способов его теоретического обоснования, эмпирического подтверждения и экспериментальной проверки [144, § 41, 174, 238; 145, § 87; 146, § 140-142].

Вряд ли стоит говорить, что все эти идеи Крузия имплицитно содержали в себе подходы к принципиально новому пониманию человека и его деятельности как свободно-целеполагающего, конструктивно-полагающего и творчески-продуктивного, „производящего” процесса. Собственно, в обнаружении и обосновании именно такого измерения человеческой деятельности и состоял исходный пафос его учения о субстанции как силе и непознаваемой основе свободы, о способности воли и души к автономной и спонтанной причинности, равно как и о полагаяще-порождающей сущности мышления и т.п. В этих идеях Крузий вышел далеко за пределы традиционных гносеологических концепций, с их натуралистически-психологическим или рационалистически-метафизическим пониманием души и ее отношения к миру и т.д., проложив путь философско-гносеологическим разработкам ряда немецких мыслителей второй половины XVIII века, в том числе и кантовскому критицизму. Правда идеи эти были выражены им в весьма неадекватной форме, обремененной не только традиционной терминологией, но и некоторыми постулатами и



принципами традиционной метафизики, что породило немало сложностей и недоразумений в восприятии и понимании существа его учения современниками, в том числе и Кантом. К сожалению, сам Крузий после написания рассмотренных здесь работ, целиком переключился на теологические вопросы, отошел от философии и не включался ни в какую полемику по поводу своих сочинений и идей. Тем не менее, они сыграли важную роль в философских исканиях немецких мыслителей 50-70-х гг. XVIII века, во многом определив творчество раннего Канта и предвосхитив ряд достижений его критической философии.

## **2 Проблема необходимости познания и свободы воли у И.Н.Тетенса**

*И.Н.Тетенс* (Tetens 1736-1805) является наиболее ярким и значительным представителем эмпирико-психологической линии в немецкой философии XVIII столетия. Многие исследователи именуют его не иначе как „немецкий Локк” [см.: 12, т. 1, с. 446; 148, с. 355], хотя становление его идей происходило в период четко обозначившегося кризиса традиционного эмпиризма, связанного с юмовским скептицизмом. Поэтому более точной представляется точка зрения тех исследователей, которые, отмечают тесную проблемно-содержательную связь философии Тетенса, с одной стороны, с наследием Юма, а с другой, Канта [234, с. 237; 131, с. 105; 279, с. 84-85; 262, с. 46-46 и др.]. Работы первого, получившие широкую известность в Германии, он не только хорошо знал, но и написал серию рецензий на переведенное на немецкий язык в 1755 г. юмовское „Исследование о человеческом познании”. Называя Юма живым и остроумным мыслителем, который, однако, использует свой гений во вред истине и религии, Тетенс посвятил полемике с шотландским скептиком немало страниц своих трудов и именно эта полемика во многом предопределила содержание, характер и направление его философских исканий.

Тетенс не имел личных контактов и не переписывался с другим своим великим современником — Кантом, тем не менее, внутренние, проблемные связи творчества обоих мыслителей настолько близки и очевидны, что исследователи называют первого не только предшественником, но даже двойником второго [см.: 136, с. 169-174, 557-558, 570-571; 234, с. 231-240; 304, с. 169-170; 279, с. 134, 211, 238; 262, с. 9-13]. В основных работах Тетенса, в том числе его основном двухтомном труде 1777 г. „Философские опыты о человеческой природе и ее развитии „ [см.: 266], чувствуется заметное влияние кантовской Диссертации 1770 г. Вместе с тем, многие идеи Тетенса оказали серьезное влияние на критические воззрения Канта, который в письме к Герцу от 5 апреля 1778 г. писал, что „Опыты” Тетенса постоянно лежат на его столе и составляют фон его размышлений над будущей „Критикой чистого разума” [186, т. X, с. 214]. Хорошо отзывался о Тетенсе он и после завершения „Критики...”, в частности, в письмах к Гарве и Мендельсону в 1783 г., правда оценки эти носили весьма абстрактный характер [см.: 48, с. 547, 552-553]. В одной же из рукописных заметок Кант указывает на принципиальное отличие своего трансцендентализма от субъективно-эмпирического метода Тетенса и заявляет, что не находится с ним ни в каком „соперничестве” (Mitbewerbung) [186, т. XVI, Refl. 230-231]. Впрочем и сам Тетенс после выхода в свет „Критики чистого разума” был явно шокирован содержащейся в ней резкой критикой традиционной метафизики, однако, ни в какую прямую полемику с Кантом он не вступил, ограничившись лишь косвенной поддержкой его противников из лагеря поздних вольфианцев, а вскоре и вовсе отошел от серьезных занятий философией.

В своих философских трудах, составляющих лишь четвертую часть его обширного наследия и написанных преимущественно в 60-70-е гг., Тетенс говорит о необходимости осуществления радикальной реформы в метафизике и преодолении царящего в ней разброда и противоре-

чий. Показательно в этой связи название одной из ранних его работ: „Мысли о некоторых причинах, почему в метафизике существует мало общепризнанных истин” (1760) [см.: 264], созвучное с будущим критическим вопросом Канта „как возможна метафизика в качестве науки”. В работе „Рассуждение о всеобщей спекулятивной философии” (1775 г.) [см.: 265], ставшей своего рода пропедевтикой к его „Философским опытам...”, он определяет метафизику как „всеобщую теорию разума, которая относится к знанию действительного мира” [265, с. 38], следуя в данном случае идеям Рюдигера и Крузия, а также „наблюдающему методу” Локка, в котором усматривал средство „расчистки почвы” для построения подлинной метафизики [265, с. 76]. Правда Тетенс считает при этом, что ни Локк, ни Юм не смогли устранить из своего метода анализа обыденного опыта спорные и темные моменты и оставили гипотетически-неопределенным решение вопроса о генезисе основных понятий метафизики [265, с. V, IX-X, XXV-XXX].

Показательно в этой связи и то, что, оценивая решение проблемы объективности знания в сенсуализме и эмпиризме как „полуистинное”, Тетенс решительно отказывался и от способа ее решения в рационализме или традиционной метафизической гносеологии. Последняя, по его мнению, пыталась решить эту проблему, опираясь исключительно на законы и принципы формальной логики, сводя сущность мышления и познавательной деятельности рассудка вообще к анализу логических отношений и связей, функциональных зависимостей между понятиями и к различного рода операциям, производимым с ними согласно законам тождества, недопущения противоречия, исключенного третьего и т.д.. Однако, считает Тетенс, законы формальной логики имеют преимущественно аналитический характер, касаются внешней, формальной связи между мыслями и понятиями и способны обеспечить всего лишь логически правильную форму мышления или рассуждения, от которой нельзя заключать к бытию или не-

бытию самих предметов, а также использовать в качестве основания для познания и понимания реальных отношений и зависимостей вещей друг от друга [266, т. 1, с. 328-329, 450-480, 514-516]. Поэтому попытки традиционной метафизики выстроить „чистые ряды идей” на основе законов формальной логики и оторванных от чувственности и данных опыта „высших понятий рассудка” Тетенс называет „мечтательством” или „умствованием” (*Schwärmerey, Vernünftley*), польза от которых сводится лишь к удовольствию от спекуляции [там же, с. 571-573, 584-589]. Любопытно, что в этих утверждениях Тетенс почти дословно повторяет аналогичные высказывания Канта в работах середины 60-х гг., особенно в „Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики” [см.: 47, т. 2, с. 320-321, 349-351].

Свой гносеологический анализ в „Опытах” Тетенс начинает с рассмотрения чувственности, как пассивной способности души получать ощущения, воспринимать изменения, возникающие в ней под воздействием внешних вещей. Состояния души, связанные с этими наличными вещами и их причинными воздействиями, Тетенс называет перцепциями или „первоначальными ощущениями-представлениями” (*ursprüngliche Empfindungsvorstellungen*) [266, т. 1, с. 13, 22, 105]. Они представляют собой простые реакции души, ее абсолютно страдательные изменения, связанные с непосредственными возбуждениями чувственной способности и сходные с реакцией тела на внешние воздействия [там же, с. 170-171, 602-606]. Порядок этих перцепций целиком зависит от порядка, в каком чувства получают воздействия от внешних объектов и именно они доставляют основной материал нашего познания [там же, с. 105-106].

Как Локк и большинство эмпириков, Тетенс различает внешние и внутренние ощущения или перцепции: вторые возникают не от воздействия внешних предметов, а благодаря воздействию души на саму себя, они есть ее самочувствие или восприятие своих собственных внутренних состояний [там же, с. 3, 190]. Показательно, однако,

что источники как внешних, так и внутренних ощущений, их причины, находящиеся как вне нас, так и внутри нас, как во внешнем мире, так и в душе Тетенс обозначает общим понятием „вещи в себе“ (Dinge an sich) или „абсолютные предметы“ (absolute Gegenstände) [там же, с. 190, 194].

Считая, что источником ощущений могут быть только эти абсолютные предметы, или „абсолютное в вещах вне нас и в нас“, Тетенс вместе с тем подчеркивает, что посредством чувств мы вовсе не познаем это абсолютное. Мы способны чувствовать лишь изменения, возникающие благодаря воздействию объекта на нас, т.е. впечатления или ощущения, которые доставляют нам „чистый и прочный“ материал для познания, но сами объекты или вещи в себе остаются при этом непознаваемыми [там же, с. 168-170, 194].

Понятие „вещи в себе“ нельзя считать изобретением Тетенса; оно встречалось у некоторых его предшественников, в том числе у Баумгартена. Точно также и агностические мотивы, звучащие в приведенных высказываниях, имели место у многих представителей классического сенсуализма. Однако, следуя своим непосредственным предшественникам — Рюдигеру, Крузию и Лоссию, Тетенс не только усиливает эти мотивы традиционного сенсуализма, но и превращает в средство критики последнего и даже в способ принципиально новой постановки проблемы познания и его активной природы, во многом прямо противоположной эмпирико-психологической и натуралистической их трактовке.

Следует заметить, что Тетенс не только решительно выступает против берклианского отрицания существования материи, но и в отличие от юмовского скептицизма не допускает никаких сомнений относительно действительного существования внешнего мира и человеческой души [266, т. 2. с. 159, 494; т. 1, с. VIII, XI, 731, 735 и др.]. Однако идеализму Беркли и феноменализму Юма он противопоставляет отнюдь не материализм Локка, а своеобразный агностический вариант дуализма, при котором материаль-

ное и психическое, тело и душа выступают хотя и в качестве непознаваемых, но безусловно существующих и самостоятельных субстанций. Причем сущность души, согласно Тетенсу, ни в коем случае не может быть сведена не только к материальным процессам, нервным вибрациям или возбуждениям в мозгу, но и к совокупности или „пучку впечатлений“, а между нею и телесной или материальной субстанцией существует такое же качественное различие как между животным и человеком.

Говоря о качественном различии между душой и телом, он усматривает специфику первой в том, что она обладает некоей простой и неделимой сущностью, является нетелесной субстанцией или имматериальным Я, которому присуща особая деятельная способность или „основная сила“ (Grund-Kraft). Следуя в данном случае Крузию, Тетенс, как и последний, считает основной ошибкой метафизики претензии на познание сущности души, попытки сформулировать о ней определенное понятие. Для Тетенса же вопрос о сущности души, ее природе и происхождении оказывается недоступным для определения и решения; душа остается непознаваемой вещью в себе, „абсолютным предметом“ и мы можем знать только различные формы проявления или способы ее обнаружения, каковыми являются, в частности, чувственность и рассудок и различные виды их применения. Все эти многообразные, качественно различные и в то же время взаимосвязанные друг с другом формы деятельности души есть, согласно Тетенсу, ничто иное как результаты развития или следствия проявления (Äusserung) ее „основной силы“ или „прасилы“ (Urkraft) как некоего имеющегося в ней „зародыша“ (Keim), предрасположенности или задатка (Anlage), которые сами по себе или в себе, без своего деятельного обнаружения остаются неизвестными и непознаваемыми [266, т. 1, с. V, IX-XIV, XXV-XXX, 262, 730-731, 737, 760; т. 2, с. 150].

Ощущения или „первоначальные представления“ Тетенс, как мы видели, рассматривает в качестве пассивных

и субъективных состояний души, ее „простых реакций” или „страдательных” изменений, связанных с объективными вещами в себе, которые одни только и способны вызывать эти ощущения и быть их непосредственным источником. Вместе с тем, считает Тетенс, кроме „абсолютного” в предметах имеет место „относительное” (Relatives) в вещах, т.е. некоторые отношения между вещами — сходства и различия, положения и следования, связи и зависимости и т.д. и т.п. Эти отношения объективны, присущи самим вещам, однако, они не могут быть непосредственным источником ощущений или причиной восприятия; последние возникают в нас в результате возбуждения нашей чувственной способности только со стороны „абсолютного” предмета или вещи в себе. Вызванные ими ощущения не являются познанием „абсолютного”, но они дают повод для деятельности нашей чувственности и доставляют материал для ее способности „обнаруживать”, „замечать” или „схватывать” (Gewahrnehmen, Gewahrwerden) отношения между ощущениями и восприятиями и тем самым познавать „относительное” в вещах [266, т. I, с. 169, 190-191, 262, 275-280, 598-606].

“Обнаружение” или „схватывание” отношений и является, согласно Тетенсу, познанием в собственном смысле, правда, познанием не вещей в себе или „абсолютного” в вещах, а познанием „относительного”, хотя и связанного с „абсолютным” и вызванными его воздействием ощущениями, но возникающего в результате собственной и самостоятельной деятельности нашей чувственной способности или „чувства отношения”. Последнее, в отличие от преимущественно пассивно-страдательных ощущений и представлений, способно замечать различия и сходства между данными ощущений, сравнивать их друг с другом, обнаруживать их связи и отношения, изменения и переходы от одного к другому и т.п. Благодаря активному характеру деятельности этой способности мы можем не только сохранять и воспроизводить результаты и следы прошлых

воздействий абсолютного в предметах или пассивно следовать порядку изменении в ощущениях. „Схватывание, — подчеркивает Тетенс, — с одной стороны, есть ничто иное как чувство, а с другой — деятельное применение способности представления, которая не только вновь вызывает в нас некоторые представления и сохраняет их в нас в наличии, но также и разлагает их, отделяет друг от друга и представляет чувству одно или другое в отдельности” [там же, с. 292]. Кроме того, оно связано с чувством внимания, наблюдения, а главное — „предпочтительной обработкой впечатлений или представлений”, т.е. с активным процессом их сопоставления и упорядочивания, их сравнения друг с другом и другими операциями, касающимися „относительного” в предметах [там же, с. 289].

Иначе говоря, в отличие от пассивных ощущений, связанных с непосредственным воздействием вещей в себе на душу, „схватывание” или „обнаружение” является особым способом познания отношений в вещах и между вещами. Причем эти отношения не просто пассивно регистрируются в душе, но активно ею устанавливаются, есть результат деятельного перехода от одного представления к другому, согласования и синтеза разрозненных данных ощущений в ясные образы и представления, а также многообразных представлений в некое единство, обладающее предметным пространственно-временным характером [там же, с. 292].

Посредством понятия „обнаружения” или „схватывания” Тетенс пытался выявить самостоятельную активно-деятельную природу чувственного познания. И надо сказать, что в данном пункте он не только развивал аналогичные идеи Крузия и Ламберта, но и был одним из непосредственных предшественников критического Канта. Во всяком случае в трактовке схватывания (Apprehension) как синтеза многообразного в эмпирическом созерцании, которая дается в „Критике чистого разума”, особенно в ее первом издании, достаточно отчетливо чувствуется влияние идей Тетенса [см. 47, т. 3, с. 210-211, 701, 713].



Однако указание на активную природу чувственного познания сталкивает Тетенса с угрозой субъективизма и скептицизма, т.е. того самого сомнения относительно объективного и необходимого характера человеческого знания, да и реального существования внешнего мира и человеческого Я, которое высказывал Юм и против которого сам он решительно выступал в своих „Опытах...”. Для устранения этой угрозы Тетенс прибегает к ряду аргументов. Так он утверждает, что хотя способность схватывания есть проявление неизвестной нам „прасилы” души, тем не менее в ее деятельности имеет место некоторая **принудительность**, которая не позволяет ей соединять разрозненные ощущения произвольно, т.е. действовать, опираясь исключительно на субъективные связи, случайные ассоциации или психологически привычные отношения между впечатлениями [266, т. 1, с. 262-263]. Эта принудительность состоит в том, что заставляет относить отдельные и разрозненные ощущения к одному и тому же постоянному или непрерывному основанию, к некоторому общему и единому носителю воспринимаемых свойств. Ощушая изменения внутренних состояний чувственности, указывает Тетенс, мы сознаем, что в составе каждого ощущения доминирует некоторая его сторона или „выделяющаяся черта” (*hervorstehenden Zug*). Последняя существует или дается нам в контексте более широкого и сильного чувства, которое в других своих частях выступает с меньшей ясностью, как нечто темное. И именно этот, более широкий контекст, „задний план” или темный фон и есть то основание, которое мы относим к одной и той же вещи. И хотя восприятие склонно связывать с последней свои наиболее яркие или „выделяющиеся черты”, тем не менее, „ближе” к реальной вещи оказывается именно это темное основание, которое образует некий постоянный, остающийся всегда тем же самым (*immer eben derselbige*) базис, своего рода подножие выступающих горных вершин — ярких, но меняющих свою конфигурацию и окраску в зависимости

от многих привходящих и случайных обстоятельств — точки наблюдения, погоды и т.п. Именно таким путем — из сравнения ярких и темных, выступающих и опорных, случайно-изменчивых и постоянно-устойчивых ощущений и формируется, согласно Тетенсу, представление о вещах существующих вне нашего Я, так и о едином и самотождественном Я, т.е. об объекте или предметах, отличных от ощущений, и о субъекте или душе, не сводимой к случайному „пучку” впечатлений [там же, с. 393-395].

Вместе с тем, объект и субъект сами по себе, т.е. „абсолютное в вещах вне нас и в нас” остаются непознаваемыми, мы способны чувствовать только субъективные впечатления и внутренние изменения, довольствуясь лишь неясным и темным чувством относительно их источников и оснований, равно как и весьма неопределенным, гипотетическим знанием относительно действительного существования внешнего мира и нашего Я как таковых [там же, с. 168-170, 190-194, 395]. Кроме того Тетенс подчеркивает, что хотя ощущения и дают „чистый и прочный материал” для познания, а деятельности нашей чувственной способности присуща некоторая принудительность, тем не менее, знание, доставляемое чувственностью и получаемое в результате деятельности способности обнаружения или схватывания, нередко имеет случайный, односторонний и ошибочный характер, в котором отсутствует требуемая необходимость и общезначимость. Более того, та объективность, которая навязывается нам чувственностью и обусловлена воздействием на нее предметов не есть еще, согласно Тетенсу, познавательная объективность или объективность знания в собственном смысле слова [там же, с. 430].

Все эти параметры знания могут быть получены только в результате деятельности сознания и мышления, рассудка как самостоятельной способности познания или мыслительной силы (*Denkkraft*), причем рассудок и чувственность являются, согласно Тетенсу, двумя „отстоящими” (*abstehende*) друг от друга сторонами познания и пото-

му должны рассматриваться в отдельности [там же, с. 427]. В этом утверждении принципиального различия и даже противоположности между чувственностью и рассудком Тетенс следовал идеям кантовской Диссертации 1770 г., которые в „Критике чистого разума” приняли форму учения о двух „основных стволах человеческого познания”, вырастающих из „одного общего, но неизвестного нам корня” [см.: 47, т. 3, с. 123-124].

Вопрос о всеобщем и необходимом характере рассудочного познания, а главное — о его способности создавать общезначимые и объективные законы Тетенс рассматривает на примере понятия причинности, противопоставляя свою точку зрения юмовскому скептицизму. Он солидарен с Юмом в том, что понятие причинности не возникает из впечатлений, не дается нам непосредственно вместе с ощущениями, но есть результат субъективной деятельности души. Однако ошибка Юма состоит в том, что эту деятельность он рассматривает как пассивный процесс регистрации ощущений, а понятие причинной связи, зависимости действия от его причины сводит к их повторяющейся, запомнившейся и ставшей привычной последовательной смене, к случайному порядку их данности чувственности [там же, с. 312-314]. В этом случае, считает Тетенс, понятие причинности сводится к психологической и случайной связи и не может претендовать на всеобщее и необходимое значение, каковым обладает рассудочное знание, устанавливающее и выражающее необходимую связь между причиной и действием в форме понятий и суждений. Более того, в этом случае понятие причинности не может претендовать на объективную значимость, т.е. выражать действительную связь и зависимость предметов друг от друга, да и вообще доставлять нам знание, имеющее какое-либо отношение к действительному миру [там же, с. 313-317].

Признаки общезначимости и необходимости, присущие понятию причинности и другим общим понятиям,

Тетенс связывает с деятельностью рассудка, осуществляющего ту же операцию обнаружения или схватывания, которая оказывается формой проявления активности или способом деятельности не только чувственности, но и всех других способностей души. Однако в характере или форме осуществления этой операции существуют глубокие различия, которые, собственно, и определяют принципиальную противоположность между чувственностью и рассудком. Последний обладает самостоятельной и самодеятельной „мыслительной силой“, которой присуща не только внутренняя принудительность, но и необходимость, целенаправленность и „деятельная сила убеждения“ (tätigen Überlegungskraft). Эта мыслительная и деятельная сила не зависит от данных чувственности и опыта, не сводится к их пассивной регистрации, но присуща рассудку изначально и проявляется в форме целеполагающей активности по отношению к чувственному материалу, определяя способ и направление его мыслительной обработки, а также придавая осознанный характер процессу его схватывания, синтетического упорядочивания, объединения или антиципирования в нечто целое [там же, с. 295-296, 301-309, 336-337, 379, 393, 470-472, 540, 560].

Согласно Тетенсу, ощущения доставляют рассудку материал для мыслительной обработки, для обнаружения или схватывания связей и отношений между ними. Вместе с тем они играют роль толчка или повода (Gelegenheit) для понимания (Begreifen) их закономерной зависимости и создания на их основе „понятий отношений“ (Verhältnisbegriffe), выраженных в форме логических понятий и суждений и обладающих значением необходимых и всеобщих законов [там же, с. 318-320, 427-429]. В отличие от „чувства отношения“ „понятия отношения“ создаются исключительно мыслительной деятельностью рассудка, есть результат или продукт его внутренней и самостоятельной активности, которую Тетенс, вслед за Ламбертом, обобщенно

определяет как „мышление отношений“ (Verhältnisgedanken) [там же, с. 395-397].

Существенной особенностью мыслительной деятельности Тетенс считает ее **знаковый** характер, т.е. способность обозначения чувственных данных словами, искусственными терминами и т.д., благодаря чему они обретают необходимую форму логического мышления и знания, статус научных понятий и законов (причинности, постоянства субстанции, силы, движения, фигуры, пространства и т.п.). В силу своей знаковой природы и логической формы эти понятия и законы перестают быть привязанными к какому-либо конкретному чувственному представлению, отвлекаются от его непосредственного содержания и подвергают его специфической мыслительной, знаково-идеализирующей обработке, результат которой существенно отличается от исходного чувственного материала [там же, с. 27, 134, 270-282, 334-335, 339, 361-365, 460-461]. Именно поэтому в истинности всеобщих и необходимых понятий и суждений, законов и принципов мы убеждаемся сразу, как только понимаем их, осознаем их смысл, для чего нам не требуется постоянно обращаться к примерам, эмпирическим наблюдениям и чувственным данным [там же, с. 467-469]. Так, понимание необходимости движения шара как следствия или действия полученного им извне толчка (причины), возникает не из восприятия факта или процесса столкновения двух шаров, а благодаря понятиям движения, пространства, непроницаемости, невозможности двух тел одновременно занимать одно и то же место в пространстве и т.п., которые уже предварительно имелись в рассудке и являются продуктом его мыслительной деятельности. И именно эти понятия, считает Тетенс, значительно больше убеждают нас в реальной зависимости между толчком и движением, нежели любое непосредственное наблюдение или восприятие этих процессов [там же, с. 318-319]. Так, для познания и понимания форм и законов движения планет вокруг солнца, Кеплер опи-

рался на математические свойства эллипса, использовав их в качестве вспомогательных средств для построения гелиоцентрической системы [там же, с. 573].

В силу этого мир, представленный в чувствах (*mundus sensibilis*) отличается от мира, каким он дан рассудку или разуму (*mundus intellectualis*), как спутанные представления отличаются от отчетливых идей, которые мыслятся согласно всеобщим понятиям и принципам. В этом, согласно Тетенсу, заключается и отличие обыденного и научного познания: если первое ограничивается восприятиями вещей и знанием их непосредственно данных отношений, то второе способно создавать строгое и точное, доказательное и всестороннее научное знание о мире, соответствующее действительным вещам, их закономерным и необходимым связям и отношениям [там же, с. 570-573].

В этом различении двух миров Тетенс, несомненно, исходил из соответствующих идей кантовской Диссертации 1770 г. Парадокс, однако, состоит в том, что в понятие умопостигаемого мира и в трактовку „реального” или познавательного применения рассудка Тетенс вкладывал принципиально иной смысл, существенно отличный от кантовской точки зрения 1770 г., но зато куда более близкий к кантовской позиции 1772 г. и даже 1781 г., т.е. к собственно критической философии мыслителя. Как и поздний Кант, Тетенс усматривает в рассудке самостоятельную способность, хотя и независимую от чувственности и ее данных, но в своем применении направленную на обработку именно последних. Поэтому рассудок, согласно Тетенсу, служит условием опыта, возможности познания чувственного мира, тогда как в кантовской Диссертации „реальное” применение рассудка было направлено на сверхчувственный мир, на познание ноуменальных или умопостигаемых сущностей.

Вместе с тем, Тетенс решительно выступает против рационалистического логицизма, сводящего познавательную деятельность человека к „правильному” формально-

логическому мышлению, оторванному от опыта и способному, по его мнению, лишь к „умственному” построению „чистых рядов идей” [там же, с. 328-329, 571, 573, 584]. Под осуществляемым рассудком „мышлением отношения” (или „понятиями отношения”) Тетенс имеет в виду не только и не столько способность мыслить согласно законам формальной логики, уяснять непротиворечивые отношения между понятиями или аналитические связи между субъектом и предикатом суждения и т.п. Речь идет о способности, устанавливающей синтетические, содержательные связи между данными чувственного познания, формирующей или создающей с их помощью общие и необходимые понятия, обладающие реальным познавательным значением, т.е. отношением к действительному, эмпирически данному миру. В этих идеях Тетенс предвосхищает некоторые принципы трансцендентальной логики Канта и вряд ли можно считать случайностью, что некоторые формулировки „Трансцендентальной аналитики”, особенно главы о „дедукции категорий” в „Критике чистого разума” иногда дословно воспроизводят соответствующие утверждения „Опытов...” Тетенса [ср.: 266, т. 1, с. 375-376, 379, 393, 540, 560, 570-575; 47, т. 3, с. 157, 194-195, 308-319, 704-707].

Продолжая критику юмовского скептицизма, Тетенс предпринимает весьма интересную и продуктивную попытку обоснования всеобщего и необходимого характера знания посредством указания на его **интерсубъективную** природу и происхождение. Общезначимость как одно из условий истинности нашего знания заключается, согласно Тетенсу, в том, что к вещам вне нас мы относим лишь такие воспринимаемые и мыслимые свойства и отношения, которые присущи не только чувственным ощущениям и понятиям отдельного индивида, а человеческому мышлению вообще, всякому мыслящему существу, обладающему рассудком [266, т. 1, с. 531]. Тетенс считает, что во всяком нашем утверждении об объекте, в высказывании типа:

вещь существует так, а не иначе, является таковой, а не другой, да и вообще — вещь существует или не существует, на самом деле заложена, имманентно присутствует следующая мысль: вещь ошущается и воспринимается другими так же, как и мною или нами. Утверждение: „вещь обладает такими-то качествами“, означает, что она именно таким способом является или дается каждому, кто ее ошущает, и что всякое чувствующее, мыслящее существо не может ошущать и мыслить ее иначе как именно этим способом [там же, с. 536].

Такой подход по существу представляет собой попытку рассмотрения познавательного процесса в контексте общечеловеческого, обыденного или научного опыта, исторической практики в противоположность его психологически-натуралистическому или логицистско-рационалистическому пониманию. Вместе с тем, в трактовке всеобщности знания, как его интерсубъективности, Тетенс избегает тех элементов антиисторизма и абстрактного формализма, за которые не без оснований подвергался критике кантовский априоризм. Правда, Тетенсу явно недоставало точности и строгости кантовских определений, тем не менее, нельзя не видеть несомненного проблемно-содержательного сходства и даже сродства в подходах обоих мыслителей к вопросу о необходимости, всеобщности и общезначимости научного знания.

Говоря об этом сходстве, необходимо отметить еще один чрезвычайно важный момент, а именно вопрос о соотношении **общезначимости и объективности** знания, при решении которого оба мыслителя столкнулись с весьма значительными трудностями. Позиция Тетенса в данном вопросе отличается заметными колебаниями. Как мы видели, он решительно утверждает объективное, независимое от субъекта существование „абсолютных предметов“, вещей в себе или самих по себе и настойчиво подчеркивает их непознаваемый характер.



Однако, вопреки этим заимствованным у Рюдигера и Крузия агностическим установкам, Тетенс неожиданно утверждает, что постоянство и неизменность могут рассматриваться не только как признак объективной значимости ощущений, понятий и мыслей, но и как объективное само по себе, как свойство реальных вещей самих по себе. Следуя Лоссию, он считает, что реальность для нас, так же как и бытие или действительность сама по себе, есть „постоянная” видимость” (*beständiger Schein*), которую невозможно отличить от реального: „постоянная и одним и тем же способом являющаяся вещь есть реальная вещь, и сама по себе она создана такой, какой она кажется” (*so an sich beschaffen, wie sie scheint*) [там же, с. 536-537]. Это и есть, продолжает Тетенс, то понятие объективного, которого придерживаются в философии и вместо слов „объективное” и „субъективное” могут быть использованы выражения: „неизменное субъективное” и „изменчивое субъективное” (*unveränderlich oder veränderlich subjektivisch*) [там же, с. 537-540].

“Наши идеи теперь не являются более идеями в нас, они есть вещи вне нас. Свойства и отношения, которые мы обнаруживаем в первых, представляются нам как свойства и отношения самих вещей, которые присущи им также и без нашего мышления...” [там же, с. 531]. „Сравнение предметов с идеями не означает ничего другого, как сравнение одного представления, полученного из ощущения, с другим, которое я уже имею”. Различные свойства и отношения в объектах — те же самые, каковыми являются свойства и отношения в идеях, которые представляют нам отношения между вещами. Более того, развивает свою мысль Тетенс, впечатления красного цвета в отношении свойства таким образом окрашенного тела такое же, как отношение слова к мысли, которую оно обозначает, а выражение „вещь круга” или „содержит углы” не говорит ничего больше как то, что вещи присуще нечто, которое

является одинаковым с тем, что я называю круглым или угольным [там же, с. 533-534].

Упрекая Тетенса в „эмпирическом и субъективном подходе“ Кант был в известной степени прав, поскольку тот действительно не всегда последовательно различал понятия онтологической и гносеологической объективности, так называемые „внешние“ и „внутренние“ вопросы теории познания. Тетенс порой смешивает и даже подменяет анализ объект-субъектного отношения, вопрос о связи „абсолютного“ в предметах самих по себе с „относительным“ или идеальным образом предмета в нас, с отношениями между субъективными представлениями внутри нас или связью между субъектом и предикатом в суждении.

Вместе с тем в своих попытках обоснования объективности знания, его предметной значимости и, одновременно, устранения угрозы феноменализма, субъективизма и агностицизма, Тетенс иногда вопреки общей направленности своей гносеологии, признавал „правильной“ „аксиому старой метафизики“, согласно которой „истина есть нечто объективное“, т.е. существует в самом действительном мире. Ее творцом и носителем выступает „совершеннейший“ рассудок бога, который не только мыслит вещи такими, как они существуют в себе или сами по себе (*wie sie an sich sind*), но и обеспечивает или служит гарантом объективной значимости и истинности человеческих знаний о мире [там же, с. 532, 537].

Впрочем, в „Опытах...“ подобного рода рецидивы догматической метафизики имели эпизодический характер и далеко не случайно Тетенс прямо заявляет о том, что в учении о происхождении наших знаний нет более темного места, нежели вопрос о том — как, каким образом, с помощью каких средств и согласно каким законам рассудок переходит от ощущений и представлений к понятиям, от субъективного в нас к объективному вне нас, к мысли о реальном существовании вещей [там же, с. 373].

Даже само различие между чувственностью и рас-

судком он увязывает с необходимостью точного определения и формулировки понятий субъекта и объекта и четкого различения того, что имеет место в субъекте и вне него (*in ihm sein, ausser ihm sein*), без этого, считает он, невозможно никакое познание, равно как и решение вопроса об отношении души и тела [там же, с. 384-385]. Согласно Тетенсу, различие между образом и предметом, отношение между воспринимаемым (хотя и непознаваемым) объектом и воспринимающим субъектом может быть установлено только посредством мышления, поскольку „сознавать вещь” посредством рассудка означает нечто большее, нежели ощущать ее посредством чувств. В последних имеет место лишь принудительность, заставляющая относить ощущения к „темному основанию”, в первом же имеет место ясное и осознанное различие предмета, чувствуемой вещи и нас самих [там же, с. 263].

В этой связи весьма существенны те нюансы и дополнения, которые Тетенс вносит в приведенные выше высказывания о том, что „постоянная видимость” или „неизменное субъективное” и есть „объективное” или действительность „сама по себе”, что „идеи в нас” и есть „вещи вне нас” или что отношения между нашими представлениями и мыслями суть такие же как отношения между предметами и даже отношения последних к нашим идеям [там же, с. 530-540]. Наряду с такого рода утверждениями, звучащими в духе субъективно-психологического или рационалистического феноменализма и даже идеализма, у Тетенса встречаются и более „осторожные” высказывания, существенно уточняющие и проясняющие его позицию. Так он считает, что соответствие наших мыслей с вещами является ничем иным как „аналогией, согласно которой идея должна относиться к идее так же, как вещь к вещи” [там же, с. 533, выделено мною — *В.Ж.*]; присущую же рассудку „невозможность мыслить вещи иначе, мы прилагаем (*beilegen*) к вещам вне рассудка” [там же, с. 531], а объективность познания означает лишь, что отношения между объектами вне рассудка

должны быть теми же, что и отношения идей в рассудке [там же, с. 535-536, выделено мною — В.Ж.].

Следует напомнить, что согласно Тетенсу, посредством чувства или „мышления отношения” и осуществляемыми с их помощью операциями „обнаружения”, „схватывания” и т.п., мы познаем лишь „относительное” в вещах, но отнюдь не абсолютное или вещи в себе. Посредством понятий „аналогия”, „приложение” он утверждает возможность достижения или установления лишь **относительного** соответствия, единства или совпадения между нашими идеями и данными нам в ощущениях свойствами и отношениями вещей, между нашими субъективными чувствами или понятиями „отношения” и „относительным” в предметах, присущим им объективно.

Собственно говоря, с помощью понятий „отношения” и „относительное” Тетенс пытается выразить весьма специфическую, опосредованную связь или отношение между объективным и субъективным, предметным содержанием знания и его идеальной формой, которое существует в составе предметного знания и образует его особую двуединую гносеологическую структуру. Это отношение или структура не могут быть схвачены или выражены посредством понятий причинной зависимости, логической или психологически-привычной связи между понятиями или ощущениями. Термины же „аналогия”, „приложение” указывают на специфическую гносеологическую объективность, присущую знанию в той мере, в какой оно обусловлено воздействием „абсолютных предметов”, а последним — в той мере, в какой их объективные, но относительные, т.е. конкретные свойства и связи даны нам, т.е. „обнаружены” или „схвачены” деятельностью чувственности и рассудка.

При таком понимании объективности знания совершенно иной смысл приобретает „правильная” аксиома старой метафизики относительно „объективности истины”: в качестве свойства самого действительного мира или достояния совершенного божественного рассудка она

оказывается недоступной конечному и ограниченному человеческому рассудку. Он не может обрести ее с помощью врожденных идей или в силу предустановленной гармонии; она остается для него лишь желаемой целью, требуемым идеалом или бесконечной задачей познания. Объективность истины как относительное и конкретное соответствие или совпадение знания и его предмета играет роль идеальной установки, регулятивного принципа для конкретной и ограниченной познавательной деятельности несовершенного человеческого рассудка и чувственности, лишь определяющих направление и смысл их применения. Причем деятельность эта оказывается не только активным и целеполагающим процессом, основу которого составляет поиск истины, достижение максимально достоверного и полного, общезначимого и объективного знания, но и процессом, осуществляемым человеком исключительно самостоятельно, без какой-либо непосредственной поддержки со стороны божественного рассудка, без вмешательства каких-либо внешних и высших сил.

Тем самым Тетенс по существу отказывает традиционной метафизике, ее догматическим принципам и установкам в их притязаниях на познавательное значение, на роль источников или критериев, гарантирующих достижение абсолютной и объективной истины. Более того, Тетенс по сути дела вскрывает сущность и тайну старой метафизики, которая была ничем иным как попыткой „однообразного“ овладения и окончательного достижения абсолютного знания, полного и безусловного осуществления его логического идеала, представленного в виде вечной и неизменной системы метафизики как своего рода „слепок“ с всезнающего божественного рассудка.

По сути дела, понятие бога выступает здесь у Тетенса в той же функции, в какой оно выступило и у Канта в его учении о регулятивном значении психологической, космологической и теологической идей диалектического разума.

Вместе с тем, именно здесь обнаруживается та причина или подспудный мотив, в силу которого Тетенс с самого начала говорит о душе как непознаваемой вещи в себе. Это необходимо прежде всего для того, чтобы утвердить душу в качестве самостоятельной, активной способности, которая в своем свободном, целеполагающем и самодеятельном проявлении не предопределяется каким-либо физическим воздействием или идеальным влиянием и не оказывается в пассивно-покорной зависимости от каких-то внешних или высших причин или оснований.

Тетенс настойчиво подчеркивает, что нам доступны лишь отдельные проявления души, те или иные формы или способы ее деятельности, но относительно ее происхождения и сущности, ее „прасилы” и „первоначальных действий” у нас нет никаких идей и мы не можем создать никакого определенного понятия, а поэтому должны обходиться лишь правдоподобными гипотезами или „условными обозначениями”. К числу таких гипотез Тетенс относит представление о душе как „одушевленном мозге”, как некоем единстве чувствующей, мыслящей и волящей способностей, или как о нетелесной сущности, которой человек обладает наряду с телесными органами [266, т. 2, с. 150, 184, 210]. Достоинство такого понимания души он усматривает в том, что оно находится как бы посередине между „обычными представлениями имматериалистов” и противоположными им представлениями материалистов, причем такое понимание он связывает с лейбницианским истолкованием души как неразложимой, замкнутой в себе и недоступной для непосредственного восприятия монады. Это позволяет рассматривать ее как некоторую потенциально деятельную способность, которая под воздействием внешнего толчка пробуждается от своего бессознательного, темного состояния и далее развивается самостоятельно, по своим собственным законам, достигая отчетливого сознания, состояния разумности и свободы как высшей степени развития души [там же, т. 2, 150, 211].

Характерно, что даже примеры и сравнения, какими пользуется Тетенс для пояснения своего понимания души весьма сходны с аналогичными сравнениями Лейбница. Оба сравнивают душу с „эластичной мембраной” или „упругой пружиной”, а Тетенс дополняет этот образ сравнением с „напряженной струной рояля” и с „дейтельно влияющим наружу текучим телом” (*tätig herauswirkenden fließiger Körper*). Причем, считает он, подобные внутренние изменения души связаны с модификациями мозга аналогично тому, как издаваемый роялем звук — с пальцами музыканта, а бьющий из земли ключ — с открывшим его внешним толчком (*Anreizung von Aussen*), дабы вода могла вырваться наружу [266, т. 1, с. VIII, XI, 731, 735, 753; т. 2, с. 159; ср. 59, т. 2, с. 51-52, 81, 114 и др.].

Собственно говоря, понимание человеческой души как непознаваемой, а потому свободной и самостоятельной способности, не обусловленной в своей целеполагающей активности физическими причинами или сверхфизическими сущностями, даже богом, такое понимание составляло главную цель или сверхзадачу „Опытов...” Тетенса.

Рассматривая душу в качестве единства чувственной, мыслящей и волевой способностей, он считает, что в проявлении или обнаружении каждой из них, охватывающих всю сферу человеческой жизнедеятельности, человек действует как свободное и целеполагающее существо, стремящееся к достижению истины, добра и красоты. Именно они играют для человека роль высших идеалов, конечных целей и задач, определяющих направление его познавательной, нравственной или эстетической деятельности и придающих ей смысл и ценность.

Ценностное понимание истины имело место у Тетенса уже в той его трактовке „аксиомы старой метафизики”, согласно которой ее объективность из онтологического свойства вещей в себе или абсолютных предметов, доступных лишь совершенному рассудку бога, превращалась в идеальную цель или задачу человеческой деятельности.

Тем самым объективность истины лишалась потустороннего статуса и трансцендентного значения и переводилась в плоскость собственного, имманентного принципа или установки познания, в его внутреннюю, необходимую предпосылку и общезначимую ценность.

Для такой трактовки истины Тетенсу необходимо было обнаружить и обосновать в составе способностей души особую способность, которая в отличие от чувственности и рассудка могла бы не просто получать впечатления или логически мыслить, но и рефлексивно сознать именно ценностное значение истины (наряду с добром и красотой).

Поиск и нахождение такой способности не составил для Тетенса особых трудностей, ибо решение этой задачи было подготовлено той мыслительной традицией, начало которой было положено шотландской философией мо „Опытов...” рательного чувства и которая к моменту создания получила весьма широкое распространение в Германии. Мы имеем в виду ту самую способность особого чувства удовольствия, которую Баумгартен и Мейер положили в основу своих эстетических учений и которая у ряда представителей эмпирической психологии (у Зульцера, Хисманна и, особенно, Лоссия) стала рассматриваться не только в контексте художественно-эстетической, но и всякой деятельности субъекта вообще, в том числе и познавательной.

Следуя этой традиции, Тетенс в числе других проявлений „пра-силы” души обнаруживает также ее способность к особым состояниям (*Gemüts — Zustände*), которые в отличие от ощущений или „первоначальных представлений” он называет „чувствованиями” (*Empfindnisse*) и определяет посредством понятий удовольствия (*Lust*), а также приятного, радости, надежды, умиления, желания, игры и т.п. [266, т. 1, с. 13, 17, 166-169 и др.]. Эти состояния обладают для субъекта специфическим ценностным значением и служат основанием для его особого оценочного отношения как к собственным или внутренним ощущениям,



представлениям или мыслям, так и к вызвавшим их внешним воздействиям, причинам или обстоятельствам.

Способность к такой оценке Тетенс называет „чувствительностью” (*Empfindsamkeit*), а ее специфику усматривает в таком отношении к последним, при котором они рассматриваются не сами по себе, а лишь с точки зрения вызываемого ими чувства удовольствия, т.е. в качестве толчка или повода для возбуждения ощущения приятного, радостного и т.п. [там же, с. 167-169, 186-190, 210-211].

Способность „чувствительности” связана со всеми другими способностями души: чувственностью, рассудком, волей и в зависимости от содержания и направленности деятельности каждой из них, осуществляет соответствующую оценку: эстетическую, нравственную или познавательную. В соответствии со спецификой или характером удовольствия, испытываемого при этом „чувствительностью”, Тетенс формулирует и классифицирует общие ценностные понятия — истины, добра и красоты, которые и могут служить основанием, нормой и критерием оценки деятельности различных способностей. Так, прекрасное есть общий принцип или высшая форма для обозначения и выражения того чувства удовольствия, которое связано с деятельностью чувственной способности и возникает в случае ее соответствия с „чувствительностью”, с испытываемым ею состоянием приятного, что и позволяет оценивать вызвавшие эти состояния предметы и их ощущения как прекрасные. Аналогичным образом понятие добра служит для выражения одобрения того или иного поступка как соответствующего идее нравственного совершенства (т.е. представлению о человеке как свободном и способном к наибольшему развитию существе) или намерения воли действовать согласно этой идее, желать и стремиться к ее осуществлению в нравственном поведении [там же, с. 187, 740-743].

Ценностное понятие истины обозначает или выражает состояние удовольствия, возникающее уже не просто как „чувствование” или переживание, но как осознание

соответствия воспринимаемого предмета, представления или мысли о нем с другими, уже имеющимися восприятиями, представлениями или мыслями, со всей системой наших знаний о мире. Истина как ценность и состоит в одобрительном осознании положительного значения такого единства или „согласия” (*Zustimmung*) в нашем знании или в признании важности его достижения. Соответственно, отсутствие такого „согласия” между нашими представлениями и мыслями, осознание их противоречия друг другу или невозможности объединения в общую систему, служит источником „неудовольствия” и составляет содержание понятия лжи как негативной ценности [там же, с. 187-188].

В даваемых Тетенсом формулировках понятия истины как ценности он не только отвлекается от какого-либо ее конкретного предметного содержания, но и от вопроса о том, определяется ли ценность истины соответствием знания внешнему предмету, т.е. „удовольствием” от „согласия” понятия с вещью или только внутренним соответствием или „согласием” представлений и понятий друг с другом, т.е. логическим единством или совершенством знания как его имманентной характеристикой.

Однако — и это обстоятельство заслуживает самого пристального внимания, — именно на этот вопрос Тетенс находит ответ, дает ему весьма неожиданное и оригинальное решение, причем как раз тогда, когда он обращается к уяснению регулятивной методологической или эвристической роли ценностных понятий и норм для свободной, активной и целеполагающей деятельности души. Чувственность, рассудок и воля, обладают некоторой „возбудимостью” (*Reizbarkeit*) [там же, с. 190-191], которая не сводится к способности испытывать чувство удовольствия как психологически-случайному состоянию, лишь пассивно сопровождающему их деятельность и подвергающему ее результаты ретроспективно-созерцательной оценке. „Возбудимость” означает возможность этих способностей определяться и подчиняться в своем деятельном применении

некоторым сознательно сформулированным и заранее выбранным ценностным установкам, нормам и критериям. Иначе говоря, „чувствительность” как одно из проявлений „прасилы” души способно не только испытывать чувство удовольствия, но и „возбуждать” деятельность всех способностей души, т.е. активно влиять, воздействовать на их применение, побуждать, стимулировать и направлять их в сторону достижения красоты, истины или добра как желаемых целей и искомым ценностей (равно как и тормозить или прекращать их деятельность в случае ее несоответствия или противоречия последним) [там же, с. 188-189, 693-694].

По отношению к эстетической, нравственной или познавательной деятельности души способность „чувствительности” и создаваемые на ее основе ценностные понятия играют роль определенной „диспозиции” активного регулятора и стимулятора, внося в их применение момент заинтересованности и придавая ему целенаправленный, свободный и даже произвольный характер (*absichtlichen, willkührlichen*) [там же, с. 13, 186-191, 693-695]. Эту способность души действовать согласно стремлению, намерению, представлению об искомой цели или идеальной ценности Тетенс, вслед за Баумгартеном и другими предшественниками, называет поэтической способностью или творящей и „образующей” силой души (*Dichtungswermögen, schaffende, bildende Kraft*). Последняя не только сохраняет и воспроизводит связь и порядок полученных извне и ранее ощущений, но самостоятельно преобразует их связь, создает новые образы и представления из полученного материала, синтезирует его или производит на его основе нечто такое, чем не могут быть впечатления, взятые в отдельности и что не может быть приобретено из одного лишь „естественного порядка” их непосредственной данности [там же, с. 24-26, 107, 116-117, 132, 139].

Нетрудно заметить, что в данном случае Тетенс, по сути дела, расшифровывает и существенно углубляет понимание процессов „обнаружения”, „схватывания”, дея-

тельности „чувства” и „мышления отношения”, о которых шла речь выше. Все эти операции и процедуры, осуществляемые чувственностью и рассудком, оказываются не просто элементами их психологически-случайной или логически-необходимой деятельности, но средствами целепологающей деятельности, подчиненной задаче достижения определенной цели, намерению или стремлению получить или создать желаемый результат. Именно этот результат, искомая цель, имеющая для человека ценностное значение, оказывается определяющим для выбора способов и средств их достижения, заставляет отбрасывать негодные и искать подходящие пути для этого, удерживать и упорядочивать нужные средства и даже преобразовывать их, создавая новые, ранее не существовавшие. Для иллюстрации этих положений Тетенс приводит множество примеров, правда, преимущественно из области художественного творчества как продуктивной деятельности гения, который не ограничивается воспроизведением уже имеющихся образов или повторением приемов их создания, но заранее имеет в голове некий несуществующий и идеальный образ, который он хочет изобразить, создать или построить в соответствии со своим представлением о красоте. Аналогичным образом и геометр при решении той или иной задачи должен иметь поначалу представление о том, что ему необходимо выполнить, дабы достичь искомого ответа или намеченной цели в соответствии с требованиями истинного знания [там же, с. 695-698].

Примеры эти показательны тем, что в них Тетенс указывает на взаимообусловленность, взаимосвязь и опосредованность, существующую между исходным материалом и создаваемым из него новым образом, между начальным поводом или толчком и конечным результатом, продуктом, произведенной свободной целепологающей деятельностью, достигнутой и осуществленной ею целью. Что касается проблемы объективности истины и ее ценностного значения для познавательной деятельности, то ее обрете-

ние означает достижение некоторого завершенного единства, „согласия” или соответствия между исходным материалом и конечным результатом, между реальным и внешним поводом и идеальной, внутренней или субъективной целью, между содержанием задачи и удовлетворяющим ее решению ответом. По сути дела, в данном случае Тетенс вплотную подходит к трактовке истины как конструктивной осуществимости, согласно которой ее объективность рассматривается в контексте некоторого целостного и завершенного акта познавательной (и преобразовательной, практической) деятельности. Именно в результате такого акта может быть достигнуто требуемое „согласие” между вещью и образом, предметом и понятием и только в составе этого акта может быть установлено необходимое их совпадение, т.е. специфическое соответствие или единство между его началом и концом, между обусловившей его причиной, „озадачившей” проблемой и достигнутой в нем целью, произведенным продуктом [там же, с. 701, 702].

Все эти идеи (очевидно навеянные Крузием) Тетенс рассматривает весьма бегло, мимоходом и довольно невнятно, поскольку главная его цель состояла в том, чтобы объединить или совместить возможность всеобщего, необходимого и объективного знания с возможностью свободы в качестве собственной характеристики человеческой души, ее „основной силы” или „прасилы”. Свобода, по определению Тетенса, „есть независимость деятельного существа, его действий от сил и действий других внешних вещей” [266, т. 2, с. 47]; самодеятельность же души означает, что человек „имеет первый источник действия в самом себе, в свойственной ему способности” [266, т. 1, с. 753].

Несомненной заслугой Тетенса является то, что свободу он отнюдь не сводит всего лишь к независимости души как непознаваемой вещи в себе от любых внешних воздействий (физических или идеальных влияний). Он пытается обосновать ее именно в качестве активной, самодеятельной способности души, ее основной силы и источника це-

леполагающей и продуктивной деятельности, усматривая в этом „основное преимущество” человека и выражение „характера человечности” вообще (Menschheit) [там же, с. 740, 752]. Отличие человека от животного заключается не в том, что он обладает самой высокой степенью способности к подражанию, а в его способности к самым различным способам деятельности, в его „модификабельной сущности” (modifikables Wesen) [там же, с. 741]. Именно поэтому, утверждает Тетенс, человек есть самое совершенное существо на земле, которое при своем рождении менее всего является тем, чем он может стать, поскольку он способен к наибольшему развитию, многостороннему изменению [там же, с. 740]. Само же совершенство есть, по Тетенсу, „возможность к развитию” (Möglichkeit entwickelt zu werden) [там же, с. 743].

Именно из свободы как высшей степени способности к изменению и развитию, как „повышенной самодеятельности во всех проявлениях сил души вообще”, возникает, согласно Тетенсу, и само разумное мышление, которое есть ничто иное как наивысшая степень проявлений основной „самодеятельной сущности” человека. Разум и есть эта „самодеятельная способность души”, одно из самых поздних и зрелых проявлений человеческой природы [266, т. 1, с. 752, 766-757; т. 2, с. 38].

Более того, именно свобода, способность к произвольному действию на основе собственных, внутренних, а не внешних и чуждых, принципов и причин, соответствует, согласно Тетенсу, высшей ступени добродетели, которая есть господство души над собой, над чувственными удовольствиями и склонностями. Способность души определять самое себя, делать основанием своей воли принципы разума, долга, нравственной ответственности и добра и есть, по мнению мыслителя, высшая задача человека и высшее выражение его сущности [266, т. 2, с. 104].

Рассмотрению этих вопросов Тетенс посвящает целую главу первого тома и весь второй том своих „Опы-

тов...” и уже одно это говорит о том, какое важное значение он придавал им в общем составе своего учения, явно предвосхищавшую идею Канта о примате практического разума над теоретическим. Столь же очевидно огромное мировоззренческое значение этих идей Тетенса, в которых он выступил не только как идеолог Просвещения, но и как создатель одной из наиболее разработанной концепции человека как активно-деятельного существа во всей немецкой философии докантовского периода.

Конечно, как мы имели возможность убедиться, Тетенсу далеко не всегда удавалось последовательно преодолевать односторонности, крайности и стереотипы предшествующих учений, а его попытки найти новые подходы к решению большинства поставленных им проблем нередко носили эклектический, порой декларативный, а зачастую несколько хаотический характер, на что и указывал Кант в своих оценках. Его работы создают впечатление незавершенных изысканий, лабораторно-дневниковых записей, несистематизированных и порой сумбурных фрагментов, то повторяющихся, а то напрямую противоречащих друг другу. Причем этот „стиль” движения наощупь, методом „проб и ошибок” имеет место как внутри отдельных работ, так и между ними, мешая проследить логическое развитие мысли Тетенса.

Все это крайне затрудняет изложение и анализ его наследия, а все его философское творчество производит впечатление чего-то незавершенного, недосказанного. Не случайно после своих выдающихся „Опытов...”, созданных в 40-летнем возрасте, он, как и Крузий, практически прекратил философскую деятельность, написав лишь несколько незначительных, а главное, выполненных в духе традиционной метафизики работ: „О реальности нашего понятия божества” (1778 г.), „О зависимости конечного от бесконечного” (1783 г.). Этот возврат к теолого-метафизическим понятиям представляется удручающим фактом, особенно на фоне уже начавшейся их сокрушительной

критики Кантом. Однако более знаменательным фактом было то, что, как уже отмечалось, Тетенс отнюдь не оказался в стане активных противников кантовского критицизма, он просто отошел от философии.

Многие идеи наследия Тетенса оказались отчасти поглощенными и замещенными, а отчасти затененными критической философией Канта, который, будучи не всегда точным и справедливым в оценках своего предшественника, тем не менее воспринял и развил целый ряд его идей. Поэтому Тетенса по праву можно считать одним из самых непосредственных и прямых источников кантовского критицизма. Причем влияние это ощутимо не только на способе постановки и решения тех или иных конкретных вопросов кантовского учения, но и на общей его мировоззренческой направленности.

### **3. Гносеология И.Г.Ламберта как философское осмысление методологии экспериментальной науки**

Исследователи единодушно относят Ламберта (Lambert 1728-1777) к числу „выдающихся мыслителей в плеяде непосредственных предшественников Канта” [131, с. 98]. Причем в этой плеяде Ламберт был единственным, кто состоял в прямой переписке с Кантом, поводом для которой послужило упоминание последним ламбертовых „Космологических писем об устройстве мироздания” (1761 г.) [см.: 193], в работе „Единственно возможное основание для доказательства бытия бога” (1763 г.). В ней Кант с удовлетворением отмечал совпадение „до мельчайших подробностей” идей Ламберта о закономерном устройстве и происхождении вселенной с идеями своей „Всеобщей истории и теории неба” (1755 г.). И хотя работа Ламберта вышла в свет лишь спустя шесть лет после труда Канта, последний справедливо отрицал возможность какого-либо заимствования, усматривая в факте подобного совпадения лишь подтверждение правильности самой гипотезы [см.: 47, т. 1, с. 397].



В своем первом письме к Канту (от 13 ноября 1765 г.) Ламберт, однако, не ограничивается обсуждением вопросов космогонии и космологии, он говорит и о сходстве мыслей, связанных с поисками верных путей „улучшения метафизики“, „достижения ее полноты“ и „необходимого метода“ [196, с. 335-337]. При этом Ламберт имел в виду ряд действительных совпадений некоторых идей кантовской работы „Исследование степени ясности принципов естественной теологии морали“ (1764 г.) с собственными мыслями, которые он разработал в опубликованном в том же году в своем основном труде „Новый органон или мысли об исследовании и оценке истинного в его отличии от заблуждения и иллюзии“ [ см.: 194]\*.

Оба мыслителя сходились в убеждении относительно необходимости „преодоления губительного разлада в кругах мнимых философов“ и осуществления глубокой реформы в метафизике, нахождения ее „подлинного метода“, твердых и надежных „первых оснований“ или „простого“ в познании, позволяющих достичь в метафизике „наивысшей достоверности“ и т.п., [47, т. 2, с. 245, 257; 48, с. 511-512; 196, с. 337-340]. Мыслители сходились также в критике крайностей и односторонностей традиционных гносеологических концепций и в первую очередь вольфианского рационализма, с присущим ему преувеличением роли логических и математических методов для обоснования исходных принципов и предпосылок философского познания. Именно последний вопрос, затронутый Кантом в „Исследовании...“ составил основное содержание письма Ламберта и одновременно послужил поводом для изложения общих принципов своего „Нового органона...“ и просьбы к Канту высказать свое мнение по этому вопросу.

---

\* В дальнейшем ссылки на „Новый Органон“ будут даваться в следующем порядке: первая (римская) цифра – номер тома; вторая – номер раздела, третья – параграф внутри раздела.

Однако в своем кратком ответе от 31 декабря 1765 г. Кант не стал вдаваться в содержательное обсуждение изложенных Ламбертом идей, отделавшись общими, хотя и весьма вежливыми и даже преувеличенными комплиментами в адрес последнего ("первый гений в Германии", способный „внести улучшения в занимающие меня исследования" и т.д.) [196, с. 341; 48, с. 511]. В ответном письме от 3 февраля 1766 г. Ламберт вновь подробно излагает основные проблемы и идеи своего „Органона...", подчеркивает совпадение методов и подходов, а также критического отношения к традиционной метафизике и т.п. [196, с. 344-350]. Ждать ответа Ламберту пришлось, однако, более четырех лет, вплоть до сентября 1770 г., когда вышла в свет диссертация Канта „О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира", где были сделаны важные шаги в направлении к критицизму. Отметив близость своего метода к методу Ламберта, Кант обратился к адресату с просьбой выразить свое мнение о диссертации, правда, деликатно при этом отклонив предложение о совместном участии в научных исследованиях [48, с. 520-522].

Ламберт не замедлил выразить свое мнение в письме от 13 октября 1770 г., однако, теперь от бывшего единомыслия не осталось и следа: он не принял кантовскую трактовку пространства и времени как субъективных форм чувственного созерцания, превращающую, по его мнению, реальность и ее изменения в видимость, в нечто иллюзорное [196, с. 358-366]. Принципиальной новизны кантовского подхода Ламберт не понял и не увидел, сочтя его за ухудшенный вариант своей точки зрения на пространство и время как „простых реальных понятий".

На этом переписка между мыслителями прекратилась. Письмо Ламберта Кант оставил без ответа, хотя в письме Герцу от 07. 06. 1771 г. объяснил свою „неаккуратность в качестве корреспондента" состоянием здоровья и ссылкой на то, что „проникновение в изучаемую нами материю не может быть насильственным и ускорение его не

достигается напряжением сил” [48, с. 523-525]. Тем не менее, возражения, высказанные Ламбертом не прошли мимо внимания Канта. В письме к Герцу от 21. 02.1772 г. кенигсбергский философ вновь упоминает имя Ламберта. При этом он замечает, что одно письмо Ламберта „больше побуждает автора к проверке своих учений”, чем десять легковесных рецензий, а возражения последнего на идеи своей Диссертации считает „наиболее существенным из тех, какие только можно провести против [моей] системы” [48, с. 530-531]. Мало того, разбирая аргументацию Ламберта, Кант уточняет и развивает свои представления о пространстве и времени как формах чувственного созерцания. И даже десять лет спустя, в письме к Бернулли от 16. 11. 1781 г. он называет „важным” предложение Ламберта о совместной работе над реформой метафизики и вспоминает, что послал ему свою диссертацию „в надежде не расставаться”. Правда относительно того, что письмо Ламберта, содержащее критический отзыв о диссертации, так и осталось без ответа, Кант несколько туманно замечает, что „дело оказалось сложнее” и уж совсем неуместно утверждает, что „ответил” тому в „Критике чистого разума”. Пытаясь как-то оправдаться, Кант выражает сожаление, что с неожиданной смертью Ламберта исчезли „надежды на помощь” этого „исключительного гения”, чей „светлый и изобретательный дух был свободен от предрассудков в метафизических спекуляциях” и был бы способен в полной связи понять и оценить „Критику чистого разума”, обнаружить в ней ошибки и т.п. [196, с. VIII-IX].

Мы пересказали внешнюю канву взаимоотношений Ламберта и Канта, однако, куда богаче и интереснее были внутренние, проблемно-содержательные зависимости и параллели в творчестве обоих мыслителей. Правда, что касается оценок общего положения дел в метафизике и критических инвектив в адрес последней, то сходство их позиций лежит, как говорится, на поверхности, зачастую проявляясь в буквальных совпадениях, причем не только

терминов или определений, но и используемых образов и сравнений. Так, характеризуя состояние метафизики обоих мыслителей в работах конца 50-х — начала 60-х гг. используют образ моря, лишенного берегов, маяков и портов, а потому и наиболее трудным и опасным для исследования [ср. 195, § 4-5; 47, т. 1. с. 317, 394]. Этот же образ моря как средоточия иллюзий и пустых надежд метафизики Кант, спустя почти двадцать лет, использует и в „Критике чистого разума”, предваренную, как известно, эпиграфом из „Великого восстановления наук” Бэкона, его словами о необходимости положить „законный конец и предел бесконечного блуждания” в философии [47, т. 3. с. 300, 71]. У Бэкона же заимствовал название своего труда и Ламберт, причем, как впоследствии и Канта, в философии британского мыслителя его привлекает идея исправления и улучшения метафизики с помощью эмпирических наблюдений и опытов [194, Предисловие; 1, 1 § 565; 195, § 4-5]. Мы отмечали выше, что обращение к Бэкону было довольно типичным явлением для немецких философов середины XVIII века и было одним из симптомов того кризисного состояния, в котором пребывала традиционная метафизика этого времени. Именно этой ситуацией и сходной реакцией на нее и определялись указанные совпадения высказываний Ламберта и Канта.

Весьма интересное и даже неожиданное развитие получило обоюдное увлечение мыслителей вопросами космологии и астрономии. Как известно, свою революцию в способе мышления Кант называет „коперниканским переворотом”, иллюстрируя свою идею примером из истории астрономии. Некоторые современные исследователи не без оснований считают, что идея такого сравнения была подсказана Канту Ламбертом в его последнем письме по поводу кантовской Диссертации 1770 г. [121, с. 130]. Действительно, Ламберт ссылается на „надежный метод астрономов”, которые при разработке гелиоцентрической теории поначалу идут против данных чувственных наблю-

дений, однако, затем, применяя ее к объяснению чувственных явлений или феноменов, подтверждают ее истинность, соответствие реальному положению вещей [196, с. 363]. В данном примере Ламберт повторил свои идеи из „Нового Органона”, где уделил большое внимание вопросу об устранении видимости или иллюзий из человеческого познания, в том числе и таких, которые связаны с принципиальными отличиями научного и обыденного знания, в частности, кажущимся „эфемерным” пониманием вселенной в теоретической астрономии и ее непосредственным чувственным восприятием [194, I, 1, § 34; II, 2, § 9-12, 51].

Очевидно, что последнее письмо Ламберта оказало влияние на изменение кантовской трактовки рассудочного познания, которое произошло в 1772 г. (в упомянутом письме к Герцу, см.: 48, с. 530-531) и стало существенным шагом на пути становления критической философии. Вместе с тем, вне всякого сомнения остается та глубокая и фундаментальная поддержка, которую Ламберт оказал Канту в его ориентации на историю, практику и методологию экспериментального и теоретического естествознания. Именно на них Кант ссылаясь в том же предисловии и в ряде других разделов „Критики...”, усматривая в них образец или сравнительную модель для решения вопроса о „возможности метафизики как науки”.

Интерес Ламберта к вопросам методологии экспериментальной науки объясняется разными причинами, и не в последнюю очередь тем, что его сравнительно короткая творческая деятельность охватывала широкий диапазон именно конкретнаучных исследований. Ему принадлежат серьезные разработки в области астрономии, физики, фотометрии, акустики и т.д., а его достижения в сфере математики и логики настолько значительны, что его имя чаще встречается в литературе по математической логике и ее истории, нежели в собственно историко-философских исследованиях. Будучи одним из наиболее ярких последователей логических идей Лейбница, Ламберт пред-

принял оригинальную попытку нетрадиционного рассмотрения теории силлогизмов, одним из первых он начал пользоваться формализмами для построения логико-математических исчислений, заложил основы логики классов и отношений, а также выдвинул ряд принципиальных соображений, предвосхитивших позднейшие результаты семиотики, семантики, аналитической философии и т.д. [см.: 89, с. 260-262; 82, с. 139-143]. Его работа „Теория параллельных линий” (опубл. в 1786 г.) вошла в историю математики как одна из первых попыток разработки неевклидовой геометрии.

В своей научной работе Ламберт широко использовал весь арсенал естественнонаучной практики: эмпирические наблюдения, измерения и расчеты, проведение разного рода экспериментов, призванных подтвердить или опровергнуть выдвинутую гипотезу и т.д.. Но что особенно важно, все эти приемы и процедуры служили для него не только инструментарием естествоиспытателя, но материалом для философской рефлексии, их теоретико-познавательного и методологического осмысления, для разработки эпистемологической концепции. При этом в отличие от многих своих предшественников и современников Ламберт стремился не к внешнему подражанию методам и формам научного познания, а к имманентному осмыслению самой практики естественнонаучного познания, реальных процессов достижения научной истины, их конкретных особенностей, механизмов и закономерностей. Более того, при создании своей концепции он использует колоссальный материал из истории науки; его „Новый органон” пестрит именами выдающихся ученых всех времен и народов и по сути представляет собой попытку анализа и систематизации тех путей и методов, с помощью которых они приходили к своим открытиям и изобретениям в различных областях научного познания. Поэтому труд Ламберта можно считать едва ли не первым очерком по истории и методологии науки, и хотя он не претендовал

ни на полноту охвата, ни на хронологическую последовательность изложения материала, тем не менее, его значение для становления этой отрасли знания весьма велико. И не случайно в „Критике чистого разума” Кант уже мог говорить об „истории экспериментального метода” и находить в ней примеры революционных изменений в способе мышления [47, т. 3, с. 84-85].

В конкретных механизмах естественнонаучного познания Ламберт усматривал некоторый прообраз всякой познавательной деятельности вообще, модель или основание для создания единого научного метода, „органона”, способного преодолеть крайности психологизма, и логицизма, устранить многочисленные противоречия и односторонности, присущие гносеологическим установкам традиционного эмпиризма и рационализма. Поэтому не вполне правы те исследователи, которые видят в учении Ламберта лишь очередную попытку найти „синтез” или „примирить” Вольфа и Локка [148, с. 327; 305, с. 239, 234, 233; 116, с. 5; 262, с. V, 152]. Более точен Айзенринг, указывая, что философия Ламберта была не столько попыткой синтеза эмпиризма и рационализма, сколько попыткой проложить мост „между логикой и математикой, с одной стороны, и методами эмпирических и экспериментальных наук, с другой” [153, с. 54, 81], (впрочем, точнее в данном случае было бы говорить не о „наведении мостов”, а об объяснении и осмыслении факта столь же несомненного, сколь и удивительного единства, взаимосвязи и опосредования этих сторон в теоретическом естествознании).

Ламберт уделяет достаточно много внимания критическому анализу традиционных гносеологических учений и довольно четко формулирует свою позицию по отношению как вольфовскому рационализму, так и локковскому эмпиризму. Лейбниц и Вольф, считает он, справедливо признавали исходными и первоначальными принципами познания только такие понятия, которые содержат всеобщие, необходимые и существенные признаки, а не эмпи-

рические, случайные и изменчивые. Однако, по его мнению, оба мыслителя слишком мало внимания уделяли анализу общих предпосылок и генезиса этих понятий, ограничившись их логическими дефинициями, установлением формальных критериев их истинности, силлогических связей и отношений между ними и т.п. Иначе говоря, трудности исследования предпосылок, происхождения, точного содержания понятий, т.е. всего того, с чего и следует начинать в философии, оба рационалиста „сдвинули”, по его мнению, к дефинициям и формальным выводам, т.е. к тому, как можно и следует **продвигаться** дальше в познании, а не из чего нужно **исходить** в метафизике [см.: 194, I, 1, 164, 632; 1, 2, 38; 196, с. 337-338].

В „Архитектонике” и в письмах Канту Ламберт высказывается еще более категорично: последователи Аристотеля превратили метафизику в набор темных слов и недостоверных понятий, которые не могут открыть истину, делают познание запутанным, сомнительным и „насилующим вещи”. Поэтому метафизика стала предметом насмешек и презрения, обоснованной критики со стороны противников вольфианства, из числа которых Ламберт упоминает Крузия и Дариеса [195, § 4-5, 11-12; 196, с. 344]. Здесь же он упоминает имена Бэкона и Локка, которые стремясь улучшить метафизику, устранить из нее предрассудки, брали за учителя природу и с помощью наблюдений и опытов как источника и критерия достоверности познания „напали на верный слад”. Однако сам Ламберт отнюдь не следует пути Локка, указывая, что пытаясь обнаружить „простое в нашем познании”, тот довольствуется преимущественно случайными и изменчивыми понятиями, почерпнутыми из непосредственного чувственного наблюдения и обыденного опыта. Тем самым Локк избежал чрезмерной абстрактности в определении простых понятий (и в этом смысле шел по более „верному” пути, чем Вольф), но зато он не смог указать и обосновать возможность всеобщей и необходимой формы понятий, логически строгих связей и от-



ношений между ними, без чего невозможно научное знание, аподиктическая достоверность его сложных истин, „обстоятельных” теоретических понятий, посредством которых только и можно „схватить вещи” (*die Sache anzugreifen*) [196, с. 349, 339; 194, 1, 1, 110, 164; 1, 2, 29; 195, § 9].

Ламберт признает, что именно опыт служит основой для расширения нашего познания и что с помощью наблюдений и ощущений мы приобретаем большинство самых полезных наших понятий. Однако, считает он, такое познание не является нашей целью, поскольку научное, априорное познание должно предшествовать обыденному и историческому познанию и не ограничиваться указанием на простые понятия, но выявлять „всеобщие возможности в отношении их связи” (в том числе и однозначной связи слова или имени с ощущением) [194, 1, 1, 557; 1, 32, 29-30]. В отличие от обыденного или исторического познания, которое есть всего лишь рассказ или описание того, что есть и происходит в природе, научное познание основывается на зависимости одного понятия от других и исследует каким образом одно может быть определено через другие. Из эмпирического, основанного на чувствах познания, которое всегда остается „незавершенной работой” (*Stückwerk*), научное познание создает нечто „целое” (*Ganzes*), в котором истины зависят друг от друга и тем самым расширяют наши знания за пределы чувств. Оно пользуется логическими выводами, доказательствами, измерениями величин, подведением под общие законы и т.д., что позволяет ему достичь точного и строгого знания, которое недоступно в опыте; образцом такого познания Ламберт считает математику [196, с. 349; 194, 1, 1, 599-608; 1, 2, 29].

Такая оценка эмпиризма Локка во многом совпадает с позднейшей его критикой Кантом [ср.: 47, т. 3, с. 74, 183, 188, 321], однако, в отличие от Тетенса и критического Канта, Ламберт совершенно не затрагивает юмовского скептицизма и всего комплекса поставленных в нем проблем. И это обстоятельство, как мы увидим далее, в неко-

торой мере предопределило известную ограниченность его критики сенсуализма. Причина, по какой Ламберт „не заметил” или не придавал должного значения юмовскому скептицизму, была, по-видимому, связана с типичным для многих естествоиспытателей неприятием шокирующих выводов Юма, с очевидной для них неприемлемостью его трактовки не только метафизических, но и научных понятий, его понимания принципов теоретического естествознания как результатов всего лишь психологической привычки, случайной и субъективной ассоциативной связи между впечатлениями. Тем не менее, Ламберт достаточно точно подметил основные пороки традиционной рационалистической и эмпирической гносеологии и его „Новый органон” возник как попытка разработки качественно новой методологии научного познания или теории науки. Эту задачу своего исследования Ламберт формулирует в предисловии к „Новому органону”, связывая, как и Кант, ее решение с необходимостью преодоления разлада среди философов, их раскола на идеалистов и материалистов, скептиков и фаталистов и т.п. [см.: 194, Предисловие, ср. 47, т. 3, с. 74, 98]. В числе причин этого раскола Ламберт выделяет четыре основных и посвящает их анализу все четыре раздела обеих книг своего „Органона”: **Диалогистику** или учение о законах мышления, посредством которых рассудок осуществляет поиск истины, последовательно переходит от одной истины к другой и т.д., и **Алетиологию** или учение об истине и простых, элементарных понятиях, составляющих ее достаточное основание, предпосылку построения сложных понятий и средство для их отличения от заблуждений. Содержание второго тома составляет **Семиотика** или учение об обозначениях мыслей и вещей в словах и знаках, о влиянии языка на познание истины. 4-й раздел второго тома носит название: **Феноменология** или учение о видимости или иллюзиях, об их видах и средствах устранения. Специальная глава этого заклю-

чительного раздела посвящена проблеме вероятности или различению степеней достоверности познания.

В своей совокупности все эти четыре раздела образуют, согласно Ламберту, органон или инструментарий, необходимый для достижения истины, обоснования научного знания и устранения из него заблуждений, иллюзий и предрассудков.

Однако первоочередной по важности задачей, к решению которой он постоянно возвращается, была задача обоснования объективности научного знания, уяснения достоверности и истинности той картины мира, которая была выработана естествознанием Нового времени и, особенно, в ньютоновской механике. Для решения этой задачи, считает Ламберт, необходимо обнаружить „простое в познании”, т.е. некоторые исходные и основные элементы всякого знания, в числе которых главное значение имеют так называемые объективные или „реальные понятия” (Realbegriffe), позволяющие понять или „схватить” вещи как таковые. Именно в таких понятиях, обладающих признаками ясности и непротиворечивости, а главное — объективности и достоверности, Ламберт пытается найти основание и материал для построения с помощью „понятий отношений” (Verhältnissbegriffe) бесконечного множества сложных понятий и теоретических систем знаний о мире [196, с. 337-339, 349; 197, § 10]. Уяснению истоков и сущности, анализу, а также составлению „регистра” или „словаря” этих понятий он уделяет значительное место в своих основных трудах, правда, делая это весьма несистематично, непоследовательно, оставляя множество неясностей и пробелов. Это относится даже к приводимым Ламбертом примерам понятий, в числе которых оказываются понятия весьма различной степени „простоты” и „реальности”: так наряду с физическими понятиями пространства, времени, протяжения, длительности, плотности, силы и т.п., он относит к реальным понятиям и метафизические категории субстанции, существования и даже сознания, воли и т.п. [ср.: 196, с. 338-339; 195, гл. 2].

Говоря о способе обнаружения „простого в познании” Ламберт поначалу как будто придерживается „верного следа” Локка, а именно усматривает источник простых понятий в „прямых созерцаниях”, в опыте и наблюдениях, которые составляют основание всего нашего познания [196, с. 345; 195, § 9]. Однако, признавая приоритет непосредственного чувственного познания, он видит в нем источник не только и не столько ощущений, случайных и изменчивых представлений, но именно понятий, возможность которых „навязывается нам вместе с представлениями” и чье реальное или объективное содержание определяется тем, что „показывают сами вещи” [194, I, 1, 8, 548, 551, 557, 654, 656, 681; I, 2, 21, 43, 53; II, 2, 34].

В этих рассуждениях Ламберта привлекают внимание два момента. Во-первых, он как будто пренебрегает каким-либо различием между чувственным и рассудочным познанием, которое, пусть и не последовательно, но так или иначе признавалось в традиционном сенсуализме и рационализме. Ламберт, действительно, не склонен строго придерживаться этого различения, как и тех трактовок души и ее способностей, которые разрабатывались в эмпирико-психологической или рационалистической гносеологии (об этом свидетельствует даже приведенное выше формальное построение его „Нового Органона”, где просто отсутствуют такие „обязательные” разделы как „психология”, „космология” и т.п.). Не вполне корректно употребляя термины „ощущение”, „представление”, „понятие” и т.д. [194, I, 1, 8; II, 1, 136], он тем не менее утверждает, что выражения „понять вещь” и „иметь о ней понятие” далеко не одно и то же: последнее означает лишь обладание ощущением без объяснения его происхождения, определения частей, объема и значимости. Причем для превращения этих ощущений или „понятий” из темных в ясные, т.е. обладающих качественной определенностью по отношению к другим ощущениям, что позволяет различать и сами воспринимаемые вещи, требуется напряжение

внимания, рассудка и других способностей субъекта [194, I, 1, 7-9]. Рассудочное „понимание”, т.е. достижение отчетливого и „обстоятельного” знания о вещи, возможно только на основе ясных представлений и понятий, однако, сама эта чувственная ясность не может быть получена из анализа отчетливых понятий: так, например, нельзя объяснить слепому, что такое „цвет” посредством логического анализа этого понятия, оно может быть приобретено только посредством зрения, т.е. чувственного познания. Именно в этом Ламберт усматривает один из коренных пороков вольфианской метафизики, пытавшейся из рассудочной отчетливости получить логическим путем чувственную ясность понятия, что приводило к фактическому устранению, растворению или „смыванию” (auslöschen) последнего [194, I, 1, 632, 653; I, 2, 39-43]. Об этом же говорит Ламберт и в письмах к Канту, указывая на неспособность метафизики решить вопрос о начале познания и его чувственной материи [196, с. 337-338, 344, 347-349].

Вторым и еще более важным моментом в Ламбертовом учении о реальных понятиях является указание на их связь с действительными вещами, определяющими содержание этих понятий. Весьма показательна в этой связи реакция Ламберта на кантовскую трактовку пространства и времени как субъективных форм созерцания, развитую в Диссертации 1770 г. и изложенную в письме к Ламберту от 2 сентября того же года [см.: 48, с. 522]. В своих возражениях Ламберт выступил против превращения реально существующих вещей, телесного мира в иллюзию, в субъективный образ [196, с. 363] (что, впрочем, отнюдь не было точкой зрения самого Канта, хотя подобные обвинения ему пришлось неоднократно слышать и опровергать уже и после выхода в свет „Критики чистого разума”). Не вдаваясь здесь в существо позиции Канта и в анализ причин, по каким Ламберт ее не понял и принял за ухудшенный вариант своей точки зрения, отметим, что в своих возражениях он руководствовался все-таки „гневом праведника”. А

именно, он решительно выступал против „идеалистической иллюзии” (*idealistische Schein*), превращающую телесный мир в субъективную видимость и тем самым отрицающую взаимосвязь реального мира и мира, данного нам в чувствах и опыте [194, II, 2, 9; 195, 545]. В письме Канту Ламберт, по сути, лишь повторил аргументы, развитые им в „Новом Органоне” и прежде всего в его заключительном разделе „Феноменология или учение о видимости”, где он дал развернутую критику тех иллюзий и заблуждений, в которые впадала традиционная философия в своих попытках достижения объективно-истинного знания. Не случайно в том же письме Канту он противопоставляет иллюзиям метафизики надежный метод астрономов и говорит о необходимости создания новой онтологии, которая в отличие от вольфианской была бы направлена на обнаружение того объективного „нечто”, которое лежит в основе чувственно воспринимаемого мира [196, с. 363].

Вольф, по мнению Ламберта, довольствуется исключительно негативным определением и формальным критерием истинности, [195, § 11-13, 19; 194, I, 2, 43] и в противоположность ему подчеркивает связь реальных понятий с ощущениями, с чувственно данным содержанием или „материей” представлений, а возможность последних обуславливает действительным существованием вещей. Причем вопреки агностическим мотивам традиционного сенсуализма и, особенно, своих непосредственных предшественников — Рюдигера и Крузия, Ламберт придерживается твердого убеждения, что в чувственном познании мы ощущаем вещи именно такими „как они есть в себе” (*wie sie an sich sind*) [194, I, 1, 557] и не только отрицает их какую-либо непознаваемую сущность, но напротив, считает, что такие реальные понятия как пространство, плотность, движение и т.п., выражают именно то, чем являются тела сами по себе и что „показывают сами вещи”. Иначе говоря, возможность простых реальных понятий необходимо предполагает как существование действительного мира,

так и его познаваемость, их прямую и непосредственную зависимость, обусловленность, „навязанность” вещами этого мира и тем, что они „показывают”. Поэтому эти понятия относятся как к бытию тел, так и к их представлению [194, I, 1-2, 654, 681; II, 2, 62, 67, 72].

Эти идеи, выдержанные в духе естественнонаучного материализма и познавательного оптимизма Ламберт проводит с завидной настойчивостью, доводя в ряде случаев соотношение вещей, чувственных ощущений, мыслимых понятий и даже обозначающих их терминов до полного отождествления, а точнее, синкретического смешения. Так, он утверждает, что к „полному опыту” принадлежат как ощущение, так и осязаемая вещь, причем осязаемая такой, как она есть в себе [194, I, 1, 554, 557], а в одном из писем заявляет, что „вещи мыслимы потому, что они либо сами являются простыми понятиями, либо могут быть превращены (*resolviert*) в таковые” [196, с. 395]. В „Семиотике” же он утверждает, что научный язык имеет приблизительно одинаковый объем не только с познанием, но и самим телесным миром: они обладают сходством и одинаковым порядком, в силу чего теория вещей и теория их знаков могут быть „смешаны” (*verwechselt*) друг с другом или, по меньшей мере, находятся в некоем „взаимном отношении” (*reziprozitliche Verwechselung*) [194, II, 1, 23, 128, 137]. Ламберт утверждает даже, что природа помогает возникновению языка, предоставляя человеку совокупность „готовых целостностей, которые он должен лишь наименовать „корневыми словами” или обозначить естественными знаками, чье значение определено природой самих вещей или находится в необходимой связи с последними [194, II, 1, 125, 252-253].

Эти и другие подобного рода высказывания не могли не вызвать настороженного отношения к философии Ламберта со стороны Канта и, по-видимому, стали одной из причин ее не востребоваемости другими современниками. Тем более важно выяснить те реальные гносеологические предпо-

сылки, тот действительный проблемно-содержательный контекст, из которого исходил Ламберт в этих рассуждениях.

Все эти моменты учения Ламберта были непосредственным следствием его исходной ориентированности на научное знание, причем знания рассматриваемого в его, так сказать, „завершенном”, готовом виде, в качестве некоторого результата, выраженного в точных и строгих логических понятиях, математических формулах и законах, чья достоверность, истинность и объективная значимость постоянно подтверждается в опыте и на практике. И собственно говоря, в этих своих рассуждениях Ламберт исходит из того достаточно очевидного факта, что в научном знании действительно имеет место удивительное совпадение, адекватное соответствие, „гармония”, единство между вещью, реальным предметом, чувственным представлением и мыслимым понятием, между миром и его научной картиной, между „теорией вещей” и „теорией знаков”, что позволяет им как бы „смешиваться” или „превращаться” друг в друга.

Весьма показательно, что к реальным понятиям Ламберт относит в первую очередь именно те, которые составляли понятийный аппарат классической механики или естественнонаучной картины мира, а именно протяжения или пространства, движения или изменения места, а также „плотности” (soliden, solidität), т.е. материи или реальной заполненности пространства, определяющей такие свойства телесного мира как его непроницаемость, сопротивляемость, массу, вес и т.п. [194, I, 2, 18-19, 22, 53; II, 2, 61, 67, 72, 81-82]. Именно эти простые понятия, считает Ламберт, непосредственно ведут к знанию о том, чем являются вещи сами по себе и каковы свойства телесного мира; они позволяют обнаружить то истинное и реальное в вещах, которое составляет основание „царства действительного” и того „простого” в субстанции, которое непосредственно влияет на чувства и служит предпосылкой познания мира, составляя „объективную часть” или материю истинного знания о нем [194, I, 2, 20-21; II, 2, 61-89].



Показательно также, что процедуру чувственного познания и даже процесс мышления Ламберт рассматривает, преимущественно в терминах и категориях классической механики, в понятиях физики, физиологии и анатомии. Мыслительная деятельность, считает он, возникает только на основе материальных возбуждений органов чувств, откуда они передаются в мозг, где концентрируются и в переработанном виде передаются в другие части человеческого тела, сообщая осознанный и целенаправленный характер их движениям и действиям. При этом, как ощущения возникают благодаря физическому воздействию внешних тел на органы чувств, так и вся система мыслей оказывается в зависимости от физического состояния мозга (вопросам улучшения или оздоровления этого физического или физиологического состояния чувств, мозга, да и человека, вообще Ламберт уделяет большое внимание в „Феноменологии“, т.е. в учении о видимости или иллюзиях и способах их устранения из познания) [194, II, 2, 64072; 195, § 97, 409, 470, 788].

Традиционное учение о первичных и вторичных качествах Ламберт также развивает в духе естественнонаучного материализма: простые реальные понятия — пространства, плотности и движения — мы получаем посредством чувства осязания (*Gefühl*), которое, по его мнению, ближе всех ведет нас к тому, чем являются тела сами по себе. Осязание является самым непосредственным чувством, оно зависит от структуры самого объекта и его механического воздействия на органы чувств и потому доставляемые им понятия являются истинными и реальными одновременно, т.е. относятся как к вещам самим по себе, так и к нашим чувственным образам или представлениям и даже к нашему мышлению, поскольку без них мы не можем мыслить никакого тела [194, II, 2, 66-67, 72, 82; I, 1, 656, 681; 196, с. 363].

В этом отношении показательна трактовка Ламбертом так называемых вторичных качеств: ощущений цвета, света, звука, тепла, вкуса и т.п. Он также называет их про-

стыми понятиями, но в отличие от реальных понятий они не могут быть непосредственно отнесены к действительным свойствам вещей или телесного мира. Тем не менее, их случайный, изменчивый, а главное — субъективный характер вовсе не означает их иллюзорности или недействительности; в их основе лежат реальные телесно-механические свойства вещей, присущие структуре самих объектов и их физическому действию на органы чувств. Для выяснения их реальности или объективной значимости необходимо исследовать их связь со специфической модификацией первичных качеств в самом объекте, своеобразии воздействия последних на органы чувств, а также анатомию самих чувств — зрения, обоняния или слуха, специфику деятельности их нервных окончаний, получающих возбуждения и передающих их в мозг.

Именно поэтому простоту и ясность реальных понятий Ламберт, с одной стороны, характеризует как их неделимость, качественно определенную однородность (*Einförmigkeit*), некоторую полную, завершенную или готовую целостность (*vollendeten Ganzen*), а с другой — как логически — непротиворечивую мыслимость, необходимость, понятийную неизменность и истинность [194, I, 1, 654-655; I, 2, 113-114, 135; II, 1, 125]. Исходя из этого он считает, что чувственная данность, эмпирическая наглядность, ясность и очевидность образов или представлений совпадает с их логической мыслимостью и возможностью, отчетливостью и необходимостью, которая „навязывается” нам вместе с их реальностью, действительностью или „определением существования” [194, I, 1, 654, 656; I, 2, 225-226; 195., § 108]. Более того, в силу их логически простой, неизменной и необходимой природы они обладают статусом или значением априорно мыслимых понятий, первичных аксиом или постулатов, которые будучи обозначены определенными именами, образуют некоторый набор или „словарь” „корневых слов”, используемых в качестве предикатов для образования сложных понятий и построения различного

рода теоретических систем мира [194, I, 1, 110, 656-658; I, 2, 23-24, 43, 137-138; II, 1, 3, 47, 125, 136-138, 338; II, 2, 64-72, 81-82, 125, 252].

Согласно такой трактовке простых реальных понятий, нам, вместе с их объективностью, „называются” требуемые для теоретического знания признаки всеобщности, необходимости и даже априорности. В составе познания и знания Ламберт различает материю и форму, простые реальные понятия и понятия отношения, которые определяют порядок материи и делают возможным переход от простых понятий к сложным посредством установления связей между ними и их объединению в некое „целое”, в систему или „царство истины”, обладающую всеми необходимыми признаками теоретической науки [194, I, 1, 59, 656; I, 2, 159-161, 218; 196, с. 338, 347].

Однако, считает Ламберт, возможность сложного заложена или должна мыслиться уже в самих простых понятиях пространства, времени и движения. Будучи „наиболее близкими” к определению того, чем являются тела сами по себе, они уже содержат все те признаки, которые необходимы для геометрии, хронометрии и форономии, как наук априорных, независимых от опыта и в то же время составляющих наиболее общую и основополагающую часть механики [196, с. 347; 194, I, 1, 658; I, 2, 19-23]. С другой стороны, возникновение этих наук оказывается возможным путем постепенного соединения и связывания простых понятий, осуществляемого без скачков, шаг за шагом, благодаря чему и достигается их абсолютная достоверность [194, I, 2, 213-221].

Такую точку зрения можно охарактеризовать по-разному: как естественнонаучный материализм, антипсихологический или механистический эмпиризм, научный реализм, физикализм или даже позитивизм [см.: 89, с. 262; 116, с. 54; 131, с. 98; 148, с. 327]. Все эти характеристики имеют вполне определенные основания, но для нас в данном случае важнее то обстоятельство, что приведенные высказывания Ламберта свидетельствуют о его не всегда

критическом и достаточно рефлексивном отношении к научному знанию (прежде всего к классической механике), о несколько наивной и преувеличенной вере в его объективность и абсолютную истинность. Что же касается вопроса о генезисе этого знания, об источнике и возникновении простых и реальных понятий, то Ламберт во многом разделяет иллюзию их эмпирического происхождения (одним из родоначальников которой был сам Ньютон с его знаменитым „гипотез не измышляю” и призывом к физикам „бояться метафизики”).

И тем не менее, Ламберт достаточно остро и глубоко сознавал всю сложность и неоднозначность проблемы объективной истинности или предметной, эмпирической значимости теоретического знания. Видел он и трудности совмещения или „смещения” признаков формальной необходимости, всеобщности, строгости и достоверности последнего с его чувственно данным, случайным и изменчивым содержанием, с „материей” знания или непосредственно воспринимаемыми и наблюдаемыми свойствами действительного мира. Он указывает, что общие понятия, относящиеся к предметам различных чувств, не имеют сходства с чувственными образами и даже вовсе не связаны с ними, но относятся к абстрактному царству мыслей, обладающему всеобщим и необходимым значением и такими признаками логического мышления, которые опыту отнюдь не свойственны [194, II, 1, 333-345]. Он хорошо понимал, что многие истины не только метафизики, логики и математики, но даже механики, по самой своей природе являются понятиями воображаемыми или идеальными, априорными, т.е. действительно независимыми от опыта, не выводимыми из непосредственных ощущений и наблюдений (например, понятие силы). Поэтому, считает Ламберт, их источник коренится в самой душе, в природе мыслящего рассудка, в сознании познающего субъекта, его способности создавать и мыслить эти понятия незави-

симо от чувственного познания и его данных [194, I, 1, 634-638, 656; I, 2, 11-18, 22-24, 135, 159-186, 192].

Более того, наряду с тезисом, что вместе с простыми понятиями нам „навязывается” их возможность и действительность, Ламберт утверждает, что посредством чувственного познания не может быть решен вопрос о существовании. Наряду с утверждением, что вещи, понятия и их знаки могут быть „смешаны” или „превращены” друг в друга [194, I, 2, 42-43; II, 1, 23, 128, 137; 196, с. 305], он тем не менее, указывает, что нельзя путать понятие и вещь, поскольку из возможности, мыслимости и необходимости первого отнюдь еще не следует действительность вещи; существование не имеет места там, где мы рассматриваем логическое царство истины, которое является совершенно идеальным [194, I, 1, 2, 191]. Рассудочное знание представляет собой лишь логически непротиворечивую, правильную систему понятий, основанную на необходимых и доказательных связях и отношениях, но остающуюся всего лишь субъективно мыслимым, абстрактным и идеальным „царством мыслей” или логической истиной „в себе”. Наш рассудок не всезнающ, мыслимое им может быть ложным и воображаемым и он не может решить вопрос об объективной значимости мыслимого им мира, о его сходстве с телесным и действительным миром [194, I, 2, 159-175, 186, 191, 230-233; 195, § 297].

Чувствуя сложность решения этого вопроса Ламберт апеллирует к некоему „третьему классу слов”, обозначающих абстрактные понятия, в которых отсутствует чувственная ясность, а также к „трансцендентным понятиям”, которые в отличие от простых и реальных понятий, представляют вещи, „сходные” в телесном и интеллектуальном мире [194, I, 2, 48, 155; II, 1, 339-345; 195, § 48]. В этих понятиях, считает он, совпадают основания возможного и действительного, априори мыслимого и апостериори данного, логических оснований познания и реальных оснований существования, т.е. тех парных и противоположных

категорий, которые в традиционной метафизике выступали под именем „логических истин” и „истин факта” и в форме соотношения закона противоречия и закона достаточного основания [194, I, 2, 221-254]. В „Органоне” Ламберт рассматривает эту проблему достаточно бегло и невнятно, ограничиваясь замечанием, что само это основание совпадения простые понятия содержат „в себе”, не нуждаясь ни в каких иных основаниях, но делая весьма примечательную оговорку о „недоказуемости” этого основания [194, I, 2, 266]. В другом же месте, он, вопреки своему упрощенному, физиологическому или физикалистскому изображению взаимодействия тела и души, утверждает, что структура и механизм их соотношения остается нам неизвестной [194, II, 2, 98].

Эти скептико-агностические мотивы в „Новом Органоне” не занимают сколько-нибудь заметного места, однако, было бы неверным и считать их случайным эпизодом; в них скорее всего проявилась внутренняя и глубинная неудовлетворенность Ламберта своим собственным учением о простых и реальных понятиях, что и нашло очевидное выражение в его „Архитектонике”. Здесь Ламберт если не заменяет, то дополняет свой гносеологический подход, ориентированный на анализ научного знания и на решение проблемы его объективной значимости посредством простых реальных понятий, подходом метафизическим, где главным гарантом совпадения объема и порядка телесного и интеллектуального миров выступает бог, его рассудок, воля и всесилие.

Здесь Ламберт утверждает, что к идеальному и субъективно мыслимому рассудком царству логической истины должно добавиться нечто позитивное, способное существовать иначе, чем только возможное и без которого последнее остается ничем или пустой мечтой. Этим позитивным, играющим роль пограничной линии и связующего звена между возможным и действительным миром, является „метафизическая истина”. В этом „третьем царстве”

имеет место совпадение „основания познания” или истины и „основания существования”, (*principia cognoscendi; principia essendi*), которое достигается благодаря тому, что метафизическая истина играет роль „интеллектуальной подставки” (*suppositum intelligens*) для логической истины, присоединяя к мыслимому в ней „возможность существования” самой вещи. Причем этой возможностью существования обладают понятия „плотного” и „силы” (*soliden, Kräfte*), которые обеспечивают объективную значимость логических истин. Однако в отличие от простых реальных понятий, которые, согласно точке зрения „Органона”, „навязываются” чувственностью, понятия „плотного” и „силы” оказываются теперь мыслями бога, который и становится подлинным „основанием существования” логических истин и их соответствия с телесным миром [195, § 297–303, 470–473].

Ламберт, однако, не ограничивается этим метафизическим постулатом о совпадении между мыслимым и действительным миром как неким ставшим и неизменным единством, основанном на совершенном божественном рассудке (как это имело место в логицистском рационализме Вольфа). Возвращаясь к некоторым идеям Лейбница, он считает, что бог является не только источником метафизических истин, мыслимых рассудком; наряду с последним он обладает „силой воли и возможности” (*Kraft des Willens und Könnens*), с присущей ей „благом к предмету” (*Gute zum Gegenstand*), которая и служит основанием действительного существования. Причем воля бога обладает „моральной истиной”, т.е. стремлением или желанием к творению действительного мира как лучшего, обладающего бесконечным числом возможностей существования. Этот бесконечный процесс творения мира, направленный на увеличение его совершенства, включает в себя возможность и необходимость постоянного усовершенствования знания о нем, которое не просто имеет раз навсегда данный одинаковый объем, порядок и границы с действительным миром, но есть процесс постепенного и бес-

конечного асимптотического приближения к последнему, благодаря чему телесный и интеллектуальный мир „целиком идут нога в ногу” [195, § 110-112, 303, 470, 483-199, 561, 580 и др.]. Этот вывод на метафизический манер повторяет идею „Нового Органона” о том, что интеллектуальный мир, выраженный с помощью абстрактных понятий и слов, имеет приблизительно одинаковый объем с телесным миром, а вместе с расширением познания расширяются объем и границы языка [194, II, 1, 124, 137]. Этот рецидив метафизики был, по-видимому, вызван его внутренней неудовлетворенностью Ламберта собственной концепцией реальных понятий, ее чрезмерно приземленным, сциентистско-физикалистским характером.

А между тем, именно в „Органоне” ему удалось найти ряд интересных и содержательных подходов, которые лишь спустя много времени оказались в поле внимания исследователей, а впоследствии привели к возникновению даже самостоятельных линий или направлений в гносеологии и методологии научного познания. Помимо учения о простых реальных понятиях, связанного, как мы видели, с анализом структуры „готового”, уже существующего научного знания, а также эмпирицистской трактовкой его генезиса, Ламберт уделяет в „Органоне” много места рассмотрению и собственно познавательной деятельности как специфического процесса возникновения знания. В его работе постоянно встречаются имена великих ученых: Пифагора и Архимеда, Евклида и Коперника, Кеплера и Галилея, Паскаля и Ньютона и др. Ламберт, правда, не стремится к воссозданию общей истории науки, но пытается на примерах сделанных ими открытий и изобретений уяснить некоторые инвариантные структуры, механизмы и закономерности познавательного процесса как проблемно-обусловленной и целеполагающе-поисковой деятельности, направленной на достижение нового знания, на обнаружение ранее неизвестных свойств, связей и отношений предметного мира.



Речь при этом идет отнюдь не об искусственном логико-грамматическом конструировании из „корневых слов” или простых реальных понятий универсальных „систем мира” или „теории слов”. С „понятиями отношения” Ламберт связывает теперь познавательную процедуру поиска и установления содержательных связей между данными опыта и понятиями, между вещами и словами в рамках конкретного и определенного предметного знания. Исходной целью и конечным результатом такой деятельности является создание конкретных, богатых по содержанию понятий о вещах, включающих в себя знание их генезиса, многообразия внутренних свойств, связей и отношений с другими вещами, причин и форм их изменения и развития и т.д.. В отличие от простых и реальных понятий такие понятия Ламберт называет „обстоятельными” или „совершенными” (*ausführlich, vollständig*), которые содержат в себе не только непосредственно данные в ощущениях и индивидуализированные пространственно-временные определения, но и такие, которые позволяют узнавать вещь и воссоздавать ее понятие независимо от ее эмпирической данности, понимать в составе общей теоретической системы [194, I, 1, 6-11, 18, 51, 63, 79-87, 93, 118].

В этой связи несомненный интерес представляет трактовка Ламбертом соотношения эмпирически-данного и логически-мыслимого в качестве апостериорных и априорных условий или источников познания. Априорные понятия, согласно Ламберту, не есть некие врожденные или присущие природе мыслящего существа идеи, но и не сверхопытное знание, противоположное опыту. Они могут возникать независимо от опыта и без непосредственного обращения к чувственным данным и т.п., но как результат способности рассудка к созданию мысленных идеализаций, предположений и гипотез относительно того, что нечто может или должно произойти так, а не иначе, обладать такими-то, а не другими признаками или свойствами и т.д.. Однако, будучи такого рода „предшествующим зна-

нием" (Vorauswissen), предварительными и воображаемыми понятиями, выдвигаемыми заранее и утверждаемыми „до" или „вперед" опыта (von vornen her), они становятся собственно знанием, обладающим предметной значимостью и объективной истинностью только тогда, когда подтверждаются чувственностью, данными опыта, т.е. тем, что обнаруживаются апостериори, „после" или „потом" (von hinter her, nach her). И только благодаря такого рода постоянному взаимодействию или взаимоотношению этих элементов познания, друг друга опосредующих и подтверждающих, дополняющих и исправляющих и т.п., и может, согласно Ламберту, возникнуть достоверное научное знание, способное претендовать на адекватное освоение сущности вещей [194, I, 1, 634-642]. Причем именно отсутствие однозначной привязанности априорных понятий к чувственно данным предметам, к эмпирически конкретным событиям и процессам действительного мира, позволяет этим понятиям выходить за ограниченные рамки последних, осваивать их более глубокие и внутренние, существенные и закономерные связи и отношения, обнаруживать такие их свойства и особенности, которые недоступны чувствам и наблюдениям (например, понятие силы, формула давления воздуха и др.) [194, I, 1, 21-29, 33, 567, 608-630, 643-648, 678-679; I, 2, 22].

Такое истолкование априорности имеет несомненное сходство с его кантовским пониманием как условия возможности опыта, всеобщей и необходимой формы предметного знания, применение которой ограничено чувственно данным, эмпирическим содержанием этого знания и только в отношении к этому содержанию и обладающей каким-либо познавательным значением. Причем, в отличие от Канта, Ламберт не склонен рассматривать эти формы в качестве неких абсолютных и неизменных „чистых" способностей чувственности и рассудка, схем работы воображения и т.п.; он подчеркивает их конкретный и относительный характер, их опосредованность данными чувст-

венных восприятий и непосредственных наблюдений, их более тесную связь и соотнесенность с апостериорным материалом или эмпирическим содержанием опыта. Главное же — Ламберт стремится рассматривать априорные формы в контексте реальной и конкретной научно-познавательной деятельности и подчеркивает их активную эвристическую функцию в составе последней, их способность играть роль предположительных установок или гипотез для поисковой и преобразующей экспериментально-практической деятельности [194, I, 1, 634-652, 662-679].

Особое значение в этой связи имеет учение Ламберта об эксперименте, анализу которого он посвящает две завершающие главы первого раздела „Органона” и которое является наиболее важным и ценным достижением его гносеологии. В познании, считает он, необходимо различать обыденный или непосредственный опыт, наблюдение и эксперимент (*Versuch*). Первое есть способность слышать то, что говорит сама природа, воспринимать вещи, такими, какими они существуют сами по себе и даются нашим чувствам. Второе есть умение внимательно к ней прислушиваться и, опираясь на имеющиеся знания, замечать в ней неожиданное и неизвестное, используя для этого вспомогательные средства и инструменты (например, микроскоп или телескоп). Эксперимент же есть умение сознательного вопрошания природы и активного, целенаправленного поиска искомого или желаемого ответа, для чего используются специально создаваемые инструменты или искусственные орудия, а также заранее придуманные процедуры и приемы познавательной деятельности, позволяющие „вмешиваться” в естественный ход вещей [194, I, 1, 557-560, 578-601].

В зависимости от различия в источниках или причинах возникновения исходного вопроса или гипотеза, в характере или содержании преследуемых в них целей, а также в путях и способах их достижения и т.п., Ламберт пытается дать определенную классификацию экспериментов. В

их составе он различает теоретические и практические, мысленные и реальные, прямые и косвенные, синтетические и аналитические (т.е. направленные от известного к неизвестному или наоборот) и т.п. [194, I, 1, 156-159, 167-171, 315-316, 528-542, 580-588]. Эта классификация, равно как и даваемые Ламбертом определения специфики и сущности каждого из типов экспериментов, нередко носят достаточно искусственный и произвольный характер; конкретные же примеры, призванные проиллюстрировать эти абстрактные дистинкции и дефиниции не всегда согласуются, а то и просто опровергают последние. Тем не менее, в этом учении содержится немало весьма ценных находок и продуктивных догадок.

Весьма показательна в этой связи трактовка Ламбертом чувственного познания, случайных и изменчивых данных опыта или непосредственного наблюдения. Он обращает внимание на то, что их изменения могут быть постепенными и незаметными, не вносящими каких-либо существенных изменений в чувственно воспринимаемый образ или общее понятие вещи. Однако возможны и такие ее изменения, которые имеют не количественный, а качественный характер, касаются ее существенных свойств и относятся не к случайным проявлениям ее сущности, а вносят в нее радикальные изменения, что требует создания о ней нового понятия и даже нового названия или имени. В качестве примера Ламберт приводит химические превращения элементов, превращение пищи в мышцы и кровь живых существ, гусеницы в бабочку и целый ряд других иллюстраций, заимствованных, как правило, из области естественных наук [194, I, 1, 19-23].

Ламберт при этом исходит из того, что качественные изменения вещей, их случайные, а точнее, неожиданные и необъяснимые, „вдруг“ обнаруживающиеся свойства, играют роль повода, вопроса или задачи для их осмысления, обдумывания, для поиска их оснований и причин, т.е. для активного и целенаправленного процесса их познания.

Главное значение для такого рода „чувственного познания” имеет способность замечать в ощущениях и наблюдениях не просто сильное и привлекающее внимание, а умение увидеть новое, неожиданное, важное с точки зрения познания причин и возможных следствий и т.п. Для иллюстрации этой мысли Ламберт обращается к примерам из истории науки: так Пифагор в звуках наковальни услышал не просто изменения громкости, но уловил и установил закономерность в изменениях высоты звука; Галилей, наблюдая за качающимся от ветра фонарями пришел к идее теории маятника; аналогичным образом Архимед пришел к теории гидростатики и т.п. [194, I, 1, 554, 563-570, 579-581; I, 2, 15-17].

Нетрудно увидеть, что Ламберт в данном случае как бы раскрывает тайну, обнаруживает реальную гносеологическую сущность учения Лейбница о так называемых „поводах” или „толчках”, которые пробуждают „дремлющие” в душе задатки, потенции, врожденные идеи или предрасположенности, благодаря развитию или „саморазвертыванию” которых возникают ясные и отчетливые понятия о мире как „хорошо обоснованном феномене”. Для Ламберта „повод” или „толчок” означает постановку вопроса, проблемы, обнаружение несоответствия с существующими, казавшимися абсолютно истинными и достоверными представлениями и понятиями, что и побуждает познающего субъекта к их радикальному пересмотру (например, к замене птолемеевской системы коперниканской) [194, I, 1, 34; II, 2, 51]. С этого же момента начинается поиск новых путей и способов качественного расширения знания, а также создания, изобретения новых приемов, неожиданных и ранее неизвестных методов и способов, инструментов и орудий освоения и преобразования действительного мира [194, I, 1, 554, 563, 634-638, 656, 660; I, 2, 15-16, 24; II, 2, 72].

В отличие от вопросов, связанных с восприятием и осмыслением неожиданных явлений и фактов, с решением задач, заданных или „навязанных” нам самой действи-

тельностью и потому вставших перед нами во многом случайно, независимо от нашей воли и т.п., возможны, считает Ламберт, и вопросы иного рода. Они связаны, прежде всего, с субъективными интересами, потребностями и запросами людей, возникают в качестве их желаемых, потребных целей и идей, гипотетических планов и проектов на будущее. И в качестве таковых они изначально определяют сам характер и способ нашего обращения к опыту, подхода к его данным, а также использование специальных, вспомогательных средств, инструментов, позволяющих не только осуществить недоступное ранее наблюдение (например, телескопа для изучения небесных тел), но и активным образом вмешиваться в „естественное поведение” вещей. Собственно говоря, с такого рода активного вопрошания природы Ламберт и связывает сущность эксперимента, т.е. такого опыта, в котором исходят из заранее принятой гипотезы или предположения, а для их подтверждения или проверки осуществляют некоторые заранее придуманные и „подготовленные” действия и целенаправленные операции с вещами, создают искусственные условия наблюдения и т.д.. Именно таким путем Паскаль подтвердил правильность своей гипотезы или теоретического предположения о величине воздушного давления, осуществив эксперимент с его измерением в горах и в низине, а Ньютон на основе своей теории тяготения и скорости вращения земли вычислил изменение скорости маятниковых часов на экваторе и полюсе [194, I, 1, 528-542, 558, 567, 571, 574-576, 582-588, 611, 643-648; I, 2, 16-18, 53, 63]. И именно благодаря такого рода экспериментам, подтверждающим и исправляющим наши предварительные гипотезы, мы и создаем общие и необходимые понятия, достоверные и точные теории, существенно расширяющие наши представления о мире.

Особую ценность в учении Ламберта об эксперименте представляет его идея о так называемых практических вопросах, которые, в отличие от теоретических, возникают

не из сугубо познавательного интереса ученого, но из реальных, практических и жизненных потребностей человека и общества. В этом случае мы не ограничиваемся пассивным наблюдением вещей и уяснением их естественного причинно-следственного порядка, но сознательно направляем движение наших органов чувств и определенным образом воздействуем на внешние тела, устанавливаем между ними новые отношения и связи, искусственно упорядочиваем или соединяем их таким образом, как сами по себе они этого сделать не могут. Ламберт опирается в данном случае на свое различие понятий идеальных и реальных отношений [194, I, 1, 95-96], но теперь он связывает последние с нашей способностью действовать „наперекор” вещам (*umgekehrt*), не следуя их естественному ходу, а преследуя свои собственные цели и создавая из них требуемый или желаемый нами порядок, устанавливая между ними новые искусственные связи и отношения (что проявляется, в частности, в конструировании машин и механизмов, изобретении орудий труда и т.п.) [194, I, 1, 528-542, 580-588]. Иначе говоря, в учении об эксперименте речь идет о возможности активного преобразования, изменения самого телесного мира или действительных вещей, с целью их „сообразования” с „теорией слов”, с задачами познавательного и практического освоения мира.

Нетрудно заметить очевидное сходство этих рассуждений Ламберта с основной идеей „коперниковского переворота” Канта, согласно которой не „наши знания должны сообразовываться с предметами”, а „предметы должны сообразовываться с нашим познанием”. Мы уже не говорим о том, что некоторые формулировки Канта почти буквально воспроизводят соответствующие утверждения Ламберта (например о том, что разум не должен тащиться у природы „словно на поводу”, но „идти впереди” и заставлять ее „отвечать на его вопросы”, подходить к ней с заранее придуманными экспериментами и т.п.) [см.: 47, т. 3, с. 85-91; 14, I, 1, 577-599]. Правда, у Ламберта мы не най-

дем столь обобщенной и радикальной трактовки активно-деятельной природы разума, однако, в отличие от Канта, эту идею он проводил на основе огромного фактического материала, иллюстрируя ее многочисленными примерами из истории науки и реальной практики научного познания. Вряд ли нужно доказывать, что такой подход резко контрастирует с абстрактным, вневременным и внеисторическим пониманием познавательного процесса и научного знания, которое имело место не только в традиционных сенсуалистических и рационалистических гносеологических концепциях, но и в определенной мере и у Канта.

К числу несомненных достижений Ламберта, связанных с его учением об эксперименте, следует отнести его исследования языка науки (намного опередившие свое время), а также его анализ разного рода заблуждений и иллюзий, их источников и причин, способов устранения и преодоления и т.п. Этим вопросам посвящены и оба раздела второго тома „Нового Органона”: „Семиотика или учение об обозначении мыслей и вещей” и „Феноменология или учение о видимости (Schein)”.

Задачей своей „Семиотики” он считает создание понятия „простого и правильного языка”, „всеобщего учения о языке” или „ученого языка”, теории знаков, уяснение их точного значения и установления правил их применения и использования в познании как средства различения истины и лжи [194, II, 1, 1-2, 70-73]. Исходя из этого, он дает развернутую классификацию различных видов знаков (естественных и искусственных, конкретных и абстрактных, символических и аллегорических, простых и сложных и т.п.) [194, II, 1, 329-348]. Особое внимание Ламберт уделяет этимологии или учению о возникновении и изменении значения слов, имен и глаголов, о выявлении и различении в них типического и существенного, характерного и отличительного, случайного и производного и т.п. [194, II, 1, 145-273]. В свою очередь синтаксис или учение о словосочетаниях определяет правила связи слов,



порядок и способ конструирования высказываний [194, II, 1, 274-310], при этом особое значение имеет построение непрерывного и последовательного ряда мыслей и понятий, в котором абстрактные понятия позволяют восполнить пробелы в тех понятиях, которые связаны с непосредственными ощущениями и дополнить познание индивидуального знанием общего [194, II, 1, 16-17].

В этом контексте во многом иной смысл приобретает учение Ламберта о простых реальных понятиях, а также о возможности „смещения” или взаимного „превращения” друг в друга теории вещей и теории знаков или понятий. Первые, как и обозначающие их „корневые слова” играют роль наиболее надежных, достоверных элементов познания и знания, обладающих точным, наиболее ясным, подтвержденным в опыте и проверенным с помощью действительных ощущений значением. Вместе с тем, они выполняют функцию того основания или предела, до которого могут быть расчленены сложные и производные понятия и с помощью которых они могут быть проанализированы, прояснены и проверены, подтверждены в своей познавательной значимости, теоретической обоснованности и логической правильности и точности [194, II, 1, 19-20, 136-138]. В этом смысле их функция аналогична той, которую играли так называемые „протокольные предложения” в логическом позитивизме XX века и развитом им принципе верификации.

Равным образом в рассуждениях Ламберта о совпадении объема и границ теории знаков и теории вещей (в которых можно уловить мотивы будущих идей Витгенштейна о совпадении границ мира и языка), речь идет не о каком-то их метафизическом тождестве или возможности их реального „смещения” или „превращения” друг в друга, а о создании научного знания в строгом смысле, в котором знаки и отношения между ними в специфической форме воспроизводят или соответствуют вещам и их отношениям. В этом, согласно Ламберту, состоит „высшее” или „последнее” совершенство знаков и конечная цель науч-

ного познания, т.е. достижение такого „взаимного отношения” между знанием и вещью, знаком и вещью, которое допускает их „смещение” или „превращение” друг в друга [194, II, 1, 23-24, 124-128, 136-138].

Той же задаче — устранению видимости и химер, призраков и противоречий из познания, влияющих на его правильность и полноту и ведущих к смешению истинного с ложным, посвящена завершающая часть „Органона” — „Феноменология” или „трансцендентальная оптика” [194, II, 1, 16, 266]. Ламберт предпринимает детальный анализ различных источников возникновения иллюзий и дает классификацию их видов. Иллюзии могут возникать как из отношения вещи к ощущениям и органам чувств, так и из самих чувств, а также других способностей: воображения, памяти, рассудка и т.д., на деятельность которых оказывают влияние как внутренние факторы (страсти, болезнь), так и внешние (предрассудки, предвзятые установки, например, рассмотрение телесного мира как чистой иллюзии). В соответствии с этим Ламберт различает иллюзии объективные и субъективные, психологические и моральные, а также герменевтические или семиотические, связанные с истолкованием знаков и текстов и их особым аллегорическим или метафорическим применением, что приводит к смешению их значений, порождает софистику и пустые споры [194, II, 2, 1-15, 17-45 и др.].

Идеи Ламберта о языке, видимости и, особенно, об эксперименте свидетельствуют о том, что его теория познания и научного знания далеко выходила за рамки наивно-догматического учения о простых реальных понятиях как материала для конструирования „систем мира”, а тем более его позднейшей концепции „метафизической истины” как основания совпадения телесного и интеллектуального миров, „теории” вещей” и „теории слов”. Более того, в отличие от традиционного рационализма, пытавшегося осуществить абсолютный логико-метафизический идеал знания посредством построения универсальной системы

„разумных мыслей о всех вещах вообще” или утвердить его возможность с помощью принципа предустановленной гармонии, Ламберт приходит к принципиально новому пониманию природы и сущности научного знания.

Пользуясь по отношению к последнему определению типа „царство истины” и даже „гармонии” и т.п., он дает всего лишь образную характеристику конечного продукта познавательной деятельности, ее возможного результата, выраженного в точных и необходимым образом взаимосвязанных понятиях, в строгих логических терминах и математических знаках, формулах и законах, объективная значимость которых подтверждается соответствующими данными, наблюдениями и результатами экспериментов [194, 1, 2, 159-161, 179-186]. Такой подход уже имплицитно заключал в себе возможность и необходимость отказа не только от каких-либо сверхнаучных или вненаучных, метафизических постулатов и принципов познания, но и от абсолютизации и догматизации научного знания в духе его логического идеала. В соответствии с основными гносеологическими установками „Нового органа” научное знание хотя и должно обладать всеми признаками объективной истинности, аподиктической достоверности, логико-математической и теоретической строгости и доказательности, необходимости и всеобщности, но тем не менее, оно может оставаться таковым только в определенных и достаточно ограниченных пределах. Научное знание как результат чувственной и мыслительной, эмпирической и теоретической, логической и экспериментально-практической, наблюдающей и поисково-целеполагающей познавательной деятельности ученого сохраняет у Ламберта все признаки конкретной, относительной и ограниченной истины, допускающей возможность ее уточнения, исправления, изменения, а главное — дальнейшего расширения и развития научного познания.

В этом отношении „Новый Органон” Ламберта оказался в чем-то ближе или релевантнее реальной практике

и истории научного познания, чем кантовская „Критика чистого разума”, где решение вопроса о возможности чистых математики и естествознания приняло форму обоснования возможности „метафизики природы”, а учение о познании или теория опыта завершилось утверждением „неизменных границ” последнего как „острова” или „царства истины”, окруженного океаном иллюзий [см.: 47, т. 3, с. 299-300]. Впрочем, в плане глубины и философской фундированности способа обоснования возможности знания, конкретности и относительности истины, а тем более в плане критики притязаний разума на абсолютное и безусловное знание, Кант, конечно, сумел продвинуться значительно дальше, нежели его предшественник. Более того, может быть именно потому, что Ламберт, с одной стороны, почувствовал и испугался опасности релятивизма, скептицизма и даже агностицизма, связанные с обнаружением конкретного, относительного и ограниченного характера истинности научного знания, а с другой — не до конца преодолел иллюзии относительно достижения логико-метафизического идеала знания, с его притязаниями на абсолютную полноту и истинность и т.п., он и обратился в „Архитектонике” к понятию „метафизической истины” и даже бога как гаранта соответствия между интеллектуальным и телесным миром.

Нам, однако, хотелось показать, что несмотря на существенные различия в общем подходе и в конкретных деталях, между гносеологическими исканиями Ламберта и Канта существовало немало общего и сходного. Причем многое из наследия Ламберта не прошло мимо внимания Канта, оказало на него прямое или косвенное влияние, но большинство его находок и достижений остались невостребованными ни кантовским критицизмом, ни другими гносеологическими учениями XVIII-XX вв., став предметом исследования лишь где-то к концу XIX — началу XX вв.

## Глава III

### Ранний Кант. Докритический период (1746 - начало 1770-х гг.)

Ранний или так называемый докритический период творчества Канта охватывает добрую половину его научной деятельности: от первой работы мыслителя 1746 г. „Мысли об истинной оценке живых сил” до увидевшей свет в 1770 г. диссертации „О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира”. Однако точное время окончательного перехода Канта на позиции критицизма установить трудно, поскольку опубликованию в 1781 г. первого издания „Критики чистого разума” предшествовало десятилетие молчания, когда мыслитель не обнародовал ни одной работы за исключением мелких и не относящихся к его основной философской тематике статей и рецензий. О его эволюции в этот период свидетельствуют лишь немногочисленные письма, а также разрозненные фрагменты и черновые наброски на отдельных листках или на полях учебников, по которым он читал лекции; причем вопрос о точной датировке этих материалов вызывает серьезные разногласия среди исследователей.

Решение вопроса о времени, а главное — о сущности перехода мыслителя на позиции критицизма осложняется еще и тем, что критические мотивы нередко встречаются в докритических работах, а в основной корпус „Критики чистого разума” им были включены фрагменты или целые разделы, написанные в разное время, и уж во всяком случае не в течение тех 4 или 5 месяцев, когда по собственному признанию Канта, он „как бы на ходу” (“в полете”) обработал результаты своих двенадцатилетних размышлений, „с величайшим вниманием к содержанию, но гораздо меньше заботясь об изложении” [48, с. 551]. Еще меньше в

своих критических сочинениях мыслитель заботился о том, чтобы ознакомить читателя с вопросами генезиса или становления основных принципов и установок критицизма, с причинами и предпосылками его вызревания и возникновения, а тем более с эволюцией собственных воззрений, своих субъективных исканий и разочарований, приведших его к осуществлению так называемого „коперниканского переворота” или „революционного изменения в способе мышления”. За малым исключением, зрелый Кант практически не обращается к своим докритическим работам и это отсутствие критической саморефлексии, как уже отмечалось в Введении, крайне затрудняет адекватное понимание того конкретного историко-философского контекста, той реальной проблемно-содержательной ситуации, непосредственным ответом на которые или способом осмысления, преодоления и решения которых и стала „Критики чистого разума”. Историческая же и теоретическая значимость этих вопросов выходит далеко за рамки изучения творческой биографии мыслителя и даже преодоления расхожего представления о кантовском критицизме как возникшем, словно „бог из машины” „начале” немецкой классической философии. Речь идет о необходимости переосмысления и переоценки целого периода не только в истории немецкой философии XVIII века, но и философии века Просвещения, да и Нового времени в целом как одного из самых кризисных и драматических этапов в истории всемирной философии вообще. Вместе с тем, без уяснения укорененности кантовской философии в этом конкретном этапе истории философской мысли, без знания непосредственных нитей, связующих ее со всем комплексом „горячих” в то время тем и проблем, зачастую просто невозможно „расшифровать” ее „странный” язык и понятийный аппарат, значительную ее часть специфических установок и принципов, необъяснимых парадоксов и противоречий и т.п.

## **1. Поиски метафизического обоснования научной картины мира (40 - начало 60-х гг.)**

Наследие раннего Канта весьма разнородно и многопланово по своему содержанию, в нем можно выделить различные этапы и периоды, когда мыслитель менял свои установки и ориентации, однако, для всех них характерны некоторые общие черты и особенности, позволяющие говорить об их проблемном единстве и вполне определенной направленности. Прежде всего нужно сказать, что на всех этапах своего как раннего, докритического, так и позднего, критического творчества, мыслитель сохранял глубинную и неискоренимую „влюбленность” в метафизику, твердое убеждение, что только она одна способна „возжечь свет познания”, причем не только в области теоретического, научного освоения мира, но и при решении „смыслжизненных” вопросов бытия человека, его места и назначения в мире [см.: 47, т. 1, с. 318; т. 2, с. 204-206, 213, 348, 363; ср. т. 3, с. 73-105, 119]\*.

С другой стороны, а точнее, по причине именно этой своей „влюбленности” в метафизику, Кант необычайно остро и глубоко переживал и осознавал то явно неблагоприятное, даже кризисное состояние, в котором эта „царица наук” оказалась к середине XVIII столетия. В этом отношении он был солидарен со многими из рассмотренных выше мыслителями, прежде всего противниками и критиками вольфовской школы, а что касается частоты и резкости критических высказываний в адрес метафизики, то ранние работы мыслителя едва ли уступят поздним, собственно критическим его сочинениям (последние даже куда более спокойны по тону и уравновешены по оценкам, но конечно, глубже и обоснованнее по существу).

---

\* В дальнейшем ссылки на Собрание сочинений И. Канта в 6-ти томах (М., „Мысль”, 1963-1966) будут даваться без указания номера в „Списке литературы”, но лишь номера тома и страницы.

Собственно говоря, оба эти мотива и определили главное направление и основное содержание всего — и раннего и позднего — творчества Канта, а именно: поиска нового метода метафизического познания, „нового освещения” его первых принципов, их „единственно возможных оснований”, „степени ясности” и, наконец, решения вопроса о возможности метафизики в качестве науки.

Свою первую работу Кант начинает с провозглашения свободы в исследовании истины, поиски которой должны следовать велениям одного только разума, а отнюдь не авторитетам великих людей: Ньютона, Лейбница, Вольфа и других, чьи предрассудки, считает он, „все еще сохраняют жесткое господство” над толпой [1, с. 53-54]. Таким образом, с первых своих шагов мыслитель решительно заявляет о своей независимости и даже оппозиции по отношению к традиции, о намерении идти по собственному непроторенному и предначертанному для себя пути и нежелании отказаться от „дерзновенной” мысли, что его уму „впервые открылась” истина, „над которой напрасно трудились величайшие мастера человеческого познания” [1, с. 56-57].

Однако в своей первой работе Кант еще целиком разделяет точку зрения традиционной лейбницианской метафизики относительно существования неких простых, бестелесных субстанций, обладающих изначальной внутренней активностью или силой, т.е. по сути дела он воспроизводит учение Лейбница о монадах или Вольфа о „простых вещах” или элементах [т. 1, с. 63-64, 67]. Будучи созданными богом в качестве принадлежности множества возможных миров, они лежат в основании „нашего” действительного, телесного мира и всех присущих ему пространственно-временных, физических характеристик и свойств (протяжения, движения и т.п.) [т. 1, с. 63-64, 68-72].

Вполне в духе традиционной метафизики формулирует Кант и основную задачу своей „Истинной оценки...”; она состоит в поиске неопровержимых свидетельств и доказательств существования духовных субстанций и их



действующих вовне внутренних, живых сил, а также в попытке дать новую, „истинную оценку” этим силам. Верно подметив, что определение силы как меры движения, пропорциональной скорости (у Декарта) и квадрату скорости (у Лейбница) служит описанием различных способов существования и проявления энергии (механического взаимодействия и перемещения тел и их кинетической энергии), Кант ошибочно принял последнее за способ выражения и определения живых сил. Иначе говоря, свойства физических тел и их отнюдь не „живых” сил, а также способы их механического определения и математического измерения он использует для доказательства существования метафизических субстанций и их активных сил.

Впрочем, наряду с такого рода смешением метафизических представлений с физическими, „живых” сил с „неживыми”, он уже в этой работе отмечает принципиальные различия и даже противоположность, существующую между ними. Он указывает, что сущностную силу субстанций неверно определять по способу ее действия или проявления в естественных и движущихся телах и потому следует обозначать не как „движущую силу” (*vis motrix*), а как „активную силу” (*vis activa*), [т. 1, с. 63-64]. Этому, казалось бы, незначительному терминологическому различению, он дает далее подробную содержательную расшифровку.

Так, ссылаясь на Аристотеля и Лейбница, Кант подчеркивает, что в отличие от механического движения и других наблюдаемых действий внутренних сил, последние остаются недоступными не только математическому познанию, но и чувствам [т. 1, с. 63, 79, 81]. Эта внутренняя сущностная сила существует помимо и „даже раньше протяжения” и более того, оказывается принадлежностью не естественных протяженных тел, а некоторых хотя и существующих, но бестелесных, непротяженных и пространственно „нигде во всем мире не находящихся” субстанций [т. 1, с. 63, 68]. При этом, однако, вопрос о соотношении метафизического и физического миров и их „сил” остав-

ся, по существу, без ответа. Кант ограничивается всего лишь постулатом или заверением, что первые лежат в основании вторых, а вопреки своим попыткам дать „истинную оценку” первым, вопрос о принципах метафизического познания оставляет открытым.

Однако еще более показательным и важным с точки зрения последующей эволюции воззрений мыслителя является то обстоятельство, что проблеме соотношения метафизического и физического миров, духовных субстанций и тел, живых и неживых сил он увязывает с вопросом о том, каким образом последние относятся к человеческой душе. Кант задается вопросом: почему материя и ее физическое движение способны вызвать не только движения, но и представления в душе [т. 1, с. 66], а последняя оказывается способной приводить в движение материю, вызывать изменения во внешних вещах и телах, не будучи сама физическим телом. Именно в этом обстоятельстве он находит наиболее веское подтверждение существования живых сил. Сам по себе факт такого взаимодействия души и тела указывает на ограниченность механического и математического понимания природы, поскольку с точки зрения последнего можно в лучшем случае представить, что материя своим физическим действием „сдвинет душу с места”, но невозможно понять, „чтобы сила, вызывающая только движения, могла порождать представления и идеи”. „Ведь это столь различные роды вещей, — указывает Кант, — что нельзя понять, каким образом один из них мог бы стать источником другого” [т. 1, с. 66].

Вопрос этот оживленно обсуждался в дискуссии по поводу теории предустановленной гармонии и ее отношения (в которой, как мы видели, активно участвовал учитель Канта М.Кнутцен). В своих последующих работах Кант постоянно будет к нему возвращаться, постепенно фокусируя на нем весь комплекс метафизической проблематики. Что же касается решения этого вопроса в „Истинной оценке...”, то оно сводится к весьма абстрактным и внутрен-

не дуалистическим рассуждением о том, что материя изменяет внутреннее состояние души, поскольку будучи связанной с телом, сама душа „находится в каком-то месте” и потому способна действовать вовне, приводить в движение внешние тела. Вместе с тем, в своих внутренних состояниях и способности представлять мир, душа остается некоей бестелесной и непротяженной субстанцией, которая, существуя, не заключает в себе никакого пространства, „не находится нигде в мире” и не имеет действительной связи и физического взаимодействия с телами [т. I, с. 66-68].

Трудно сказать, в какой мере сам Кант осознавал противоречивость и непоследовательность этих идей. Во всяком случае сложность и нерешенность проблем он, по-видимому, осознавал и не случайно после первой работы наступил почти десятилетний период молчания, который вряд ли можно объяснить одними лишь внешними обстоятельствами его жизни (работа домашним учителем). О внутренней же работе его мысли в этот период свидетельствует последующее взрывообразное создание значительного числа трудов в середине 50-х гг.

Среди них выделяется относительно самостоятельный цикл работ, посвященный естественнонаучной проблематике. Кант выступает в них как ученый-натуралист, анализирующий конкретные вопросы физики земли, теории ветров, морских приливов и т.п. Начиная с этого времени и почти до конца своей жизни Кант читал лекции по математике, механике, физике, физической географии, антропологии, оптике, акустике и другим конкретным научным дисциплинам.

Из цикла этих работ наибольшую славу приобрела „Всеобщая естественная история и теория неба” (1755 г.), в которой мыслитель разработал свою знаменитую космогоническую гипотезу, составившую эпоху в развитии научной картины мира. Возникновение солнечной системы и других звездных систем во вселенной Кант объясняет взаимодействием притяжения и отталкивания, в которых

усматривает проявление присущей элементам или частицам материи „силы для приведения друг друга в движение” [т. 1, с. 157]. Исходя из признания неких „прирожденных и первоначальных свойств материи” и способности разума к их познанию мыслитель считает возможным „сказать без всякой кичливости: дайте мне материю и я построю из нее мир” [т. 1, с. 117, 126-127].

Кант придерживается твердого убеждения, что в мироздании нет каких-либо скрытых, недоступных человеческому разуму свойств или причин, а тем более чудесных событий, отклоняющихся от естественного и правильного порядка явлений и их механических законов. Он постоянно подчеркивает, что между его системой, основанной на доводах натуралистов и доводами защитников религии, существует полное согласие, тем не менее, Бог рассматривался им как создатель действительного мира и его естественных законов, правильного и совершенного порядка. В своей гипотезе он пытается объяснить возникновение солнечной системы из первоначальной туманности и в рамках решения этой достаточно конкретной задачи опирается исключительно на естественные причины, механические законы, данные современной ему науки и т.д. [т. 1, с. 117-119, 122, 201-207, 217, 228, 261].

Показательно, что начиная с „Теории...” в кантовских работах (в том числе и критического периода) постоянно возникает образ звездного неба над головой, картина бесконечного, целесообразно и совершенно устроенного мироздания, связанного естественными, простыми, всеобщими и необходимыми законами [т. 1, с. 117-119, 122-126, 135, 201, 301, 453-454; т. 2, с. 212-213, 306-313, 408-424; ср. т. 4, ч. 1, с. 449-500]. И именно эти законы, „вечный и строгий” порядок мироздания все более становились для мыслителя стимулом в его метафизических исследованиях, побуждали к поиску его первопричин, оснований, условий и источников многообразия свойств и связей материального мира, предпосылок его познания и т.п. „Разум-

ный” восторг перед совершенным и правильным устройством мироздания, пиетет перед научной картиной мира стал для Канта источником настоящей потребности в их философско-гносеологическом осмыслении и обосновании, постоянного критического переосмысления традиционных способов решения той задачи. Эта тенденция просматривается в цикле работ 50-х гг., посвященных собственно метафизической проблематике: „Новое освещение первых принципов метафизического познания” (1755), „Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы” (1756) и „Единственно возможное основание для доказательства бытия бога” (1762).

Правда и в этих работах Кант еще во многом воспроизводит соответствующие рассуждения лейбнице-вольфовской метафизики: за основу телесного пространственно-временного мира, его свойств и законов принимаются простые субстанции или монады; их существование ставится в зависимость от Бога как творца и причины всех вещей, а их абсолютная простота, невозможная с точки зрения бесконечной математической делимости пространства, объясняется их особой, бестелесной или идеальной, природой. Благодаря такой природе они могут существовать так, „чтобы не быть ни в каком месте”, „наполняя” пространство, не „занимать” его, не иметь протяженности, объема и тем самым не представлять собой какую-либо сложную и делимую величину. Вместе с тем, благодаря присущей этим субстанциям внутренней силе и ее направленной вовне деятельности они определяют пространственные и все другие свойства физических тел: их множественность, делимость, непроницаемость, инерцию, притяжение, отталкивание и т.п. [т. 1, с. 309, 311, 318-336 и др.]. Последние рассматриваются как внешние проявления деятельности простых субстанций, как их чувственно-наблюдаемое пространственное присутствие, что и составляет предмет математического и физического познания, не затрагивающего, однако, внутренних определений субстанций, их

необходимого и самостоятельного существования, замкнутого в себе и обособленного или „уединенного“ от „нашего“ или действительного мира [т. 1, 311-312, 319-326].

Тем не менее, во всех названных работах Кант далек от покорного следования „мнениям знаменитых людей“ (Лейбница, Вольфа, Баумгартена и др.), которых он упрекает в бесплодии, „праздном и туманном хитроумии“ и т.д. [т. 1, с. 265-266, 314]. Причем его критика последних и попытки найти новые подходы касаются самых важных и принципиальных вопросов метафизики. О глубине и серьезности его намерений свидетельствует уже тот факт, что „Новое освещение...“ он начинает с критики законов противоречия и достаточного основания именно как „высших“ или „первых принципов метафизического познания“. За первым законом он отрицает значение „первого и всеобъемлющего принципа для всех истин“, заменяя его принципом тождества, поскольку только он позволяет доказывать истинные положения посредством раскрытия тождества между понятиями субъекта и предиката, а не путем заключения к невозможности противоположного [т. 1, с. 266-272].

Эта замена потребовалась Канту для формулировки принципа определяющего основания, которым он пытается заменить вольфианский принцип достаточного основания. Он исходит из того, что всякое истинное положение основывается на соединении, согласии и даже тождестве между субъектом и предикатом; всякая связь или отношение между ними осуществляется на каком-либо основании; основание, полагающее это отношение с исключением противоположного ему, т.е. в качестве необходимого и есть, по Канту, определяющее основание. И именно такое основание служит не только критерием, но и источником истины, позволяющим обозначить то, что „действительно достаточно для понимания вещи именно так, а не иначе“ [т. 1, с. 272-276].

В последних словах, собственно, и раскрывается суть и цель всех этих рассуждений: говоря о „двусмысленно-

сти”, выражения „достаточное основание”, Кант усматривает в нем отсутствие логической необходимости в понимании истины: оно позволяет утверждать, что „нечто скорее есть, чем не есть”, не исключая, однако, возможности противоположного этому „нечто”, т.е. не необходимой, а случайной связи между субъектом и предикатом. И дело не в том, что тем самым наряду с необходимыми истинами и принципом тождества как их определяющим основанием допускались случайные истины вообще. Дело в том, что тем самым в состав первых принципов метафизического познания незаметно вкрадывались фактические истины, т.е. понятия, заимствованные из опыта, эмпирического наблюдения вещей и т.п., в чем и заключалась эклектическая сущность и методологическая непоследовательность вольфианской рационалистической метафизики. И в своей критике закона достаточного основания Кант, собственно, и указывает на это ее фундаментальное противоречие.

Правда, поначалу он преодолевает это противоречие весьма своеобразным способом, а именно, дополняя понятие определяющего основания понятием предшествующего основания и наделяя последнее значением основания бытия или становления, отвечающим на вопрос „почему” [т. 1, с. 273]. Тем самым помимо значения логического основания, призванного устанавливать или полагать отношение тождества между субъектом и предикатом, оно обретает статус реального основания, определяющего не только необходимую форму, но и содержание истины, т.е. не только логическую возможность, но и временное возникновение и пространственное существование вещи, что и составляет, согласно Канту, „полное определение вещи” [т. 1, с. 275, 278, 280, 283-285].

Иначе говоря, преодоление вольфианского дуализма или эклектических „уступок эмпиризму” достигается за счет усиления догматически-рационалистических моментов традиционной метафизики, более последовательного проведения принципа тождества мышления и бытия, сов-

падения логически возможного, необходимого и реально существующего, случайного, а точнее, даже подчинения второго первому. Эта настойчивая апелляция Канта к метафизическим основаниям физической или механической картины мира объясняется следующими обстоятельствами. Во-первых, для него вполне очевиден и не подлежит обсуждению факт невозможности выведения всеобщих и необходимых законов и категорий механики, теоретической картины мира из опыта, из эмпирических наблюдений чувственно данных, случайных и изменчивых вещей действительного мира. Этим и объясняется несогласие Канта с вольфианским законом достаточного основания, в котором „довольствуются” случайными признаками вещей и включают их в понятие основания [т. 1, с. 275].

Во-вторых, и это особенно важно, он исходит из того, что ни опыт, ни закон достаточного основания не могут решить вопрос о причине возникновения и существовании вещи, причем существовании не случайном, а необходимом, без которого невозможно „полное определение вещи”, исключающее противоположное, т.е. ее несуществование [т. 1, с. 282-285]. В данном случае Кант обращается к проблеме, составившей наибольшие трудности для представителей как рационалистической метафизики, так и эмпирической философии, а именно, к вопросу о существовании действительного мира, объективной реальности вещей, возможности обоснования их бытия.

И именно в этом пункте и по этому поводу у Канта возникают радикальные расхождения с вольфианской традицией и начинается отход от догматического рационализма (вопреки кажущемуся усилению последнего, о чем говорилось выше). Он решительно заявляет о необходимости „тщательного различия между основанием истины и основанием существования” или „основанием истинности и основанием действительности” и выступает против того, чтобы принцип определяющего основания в сфере истин был распространен и на сферу существования [т. 1, с. 281, 284].



Основание **истины** он относит к **определяющим** основаниям, устанавливающим аналитически-необходимую связь между субъектом и предикатом, согласно принципу тождества. Основание же **существования** он называет **предшествующе-определяющим** основанием, посредством которого рассматривается не логическая связь или отношение тождества между субъектом и предикатом, а якобы решается вопрос о самом существовании вещей, и причине их возникновения, т.е. об основании их бытия и становления (Sein, Werden) [т. 1, с. 273, 280-285].

Именно предшествующе-определяющее основание Кант противопоставляет вольфианскому закону достаточного основания, считая недостатком последнего его эмпирический генезис, в силу чего он опирается лишь на случайное существование и позволяет лишь утверждать, что „вещь скорее есть, чем не есть”, что недостаточно для „полного ее определения”. Принцип же предшествующе-определяющего основания лишен этого недостатка и позволяет понять необходимое возникновение и существование действительных и даже случайных вещей. В данном случае Кант несколько лукавит, поскольку согласно этому принципу ни о каком случайном существовании или существовании случайного не может быть и речи: предшествующее основание определяет последующее с той же необходимостью, с какой логический вывод следует из посылки согласно закону тождества или согласно „основанию истины”.

Тем не менее, за кантовским различием оснований истины и действительности скрывалась весьма глубокая постановка проблемы существования, все более крепнущее убеждение мыслителя в том, что заключение от понятия вещи, от ее логической возможности к существованию, характерное для традиционной метафизики, является неправомерным. Предвосхищая ставший знаменитым тезис своей будущей „Критики...” — „сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров” [т. 3, с. 552], Кант уже в работе 1762 г.

„Единственно возможное основание для доказательства бытия бога” указывает, что существование не может быть логическим предикатом понятия и что в логическом соединении понятия вещи со всеми мыслительными предикатами, „никогда не содержится отличие от того, что только возможно” [т. 1, с. 406].

Свое собственное обоснование существования, доказательство бытия вещи или „нечто” он пытается строить исходя из, по-видимому, заимствованного у Крузия понятия „полагания” (Setzung, Position) и трактовки бытия как „простой положенности” (schlechthin Gesetzsein). Кант рассуждает следующим образом: в высказывании „вещь есть” слово „есть” (ist) служит не выражением логической связи между субъектом и предикатом суждения, а полаганием самой вещи или утверждением бытия „вещи, рассматриваемой положенной в себе и для себя самой” (die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet), [т. 1, 403; русский перевод в данном случае не вполне точен, ср.: 186, т. 2, с. 73]. В основе этого не очень внятного заявления лежит незамысловатая и весьма некорректная логико-грамматическая процедура, а именно вспомогательный глагол „есть” (ist) из утвердительной связки превращается в „простое утверждение” понятия субъекта („вещи” или „нечто”), к которому сначала „незаметно” присоединяется неопределенная форма глагола „быть” (sein), а последний столь же „незаметно” трансформируется в существительное (Sein) и наделяется онтологическим значением „простой положенности” или „простого положенного” „бытия вещи”. Это „бытие” не выводится из понятия вещи и не присоединяется к нему в качестве предиката, оно „просто полагается” внелогическим, но субъективным актом утверждения понятия или даже слова „вещь”, которая „есть”.

Чувствуя несомненную слабость и очевидный субъективизм своего доказательства понятия „бытия вещи”, неопределенность содержания и онтологического статуса последнего, Кант замечает, что „бытие” (Sein) в данном

случае „будет означать то же, что и существование” (Dasein), [там же]. По сути дела этой очередной терминологической подменой он пытается придать своему понятию „бытия” видимость реального или наличного бытия, т.е. наделить признаками действительно существующих, данных в опыте вещей. Однако и этот экивок в сторону эмпирического понимания существования не избавляет его от некоторых сомнений в достоверности своего доказательства и потому он „охотно признает”, что признаки простого и неразложимого понятия вещи „ненамного яснее и проще чем сама вещь” и что объяснение понятия существования „лишь в очень малой степени становится более отчетливым через указание (Erklärung) на существование” (Existenz) [1, с. 403; 186, т. 2, с. 73-74 ].

Обращение к богу и доказательству его абсолютного существования, собственно говоря, оказывается единственным выходом из этой тупиковой ситуации. Во-первых, всего лишь субъективный акт полагания обретает статус некоего абсолютного „божественного” акта, во-вторых, неопределенное понятие существования обретает сверхэмпирические и сверхлогические черты некоего безусловно-необходимого бытия. Вместо скромного „вещь есть” провозглашается: „есть бог”, т.е. существует раньше, „первичнее” понятия о нем, „предшествует” его логической возможности [1, с. 278-280].

Основным аргументом своего доказательства бытия бога Кант считает тезис „нечто возможно”, а его убедительность усматривает в том, что „оно опирается на наиболее первичное данное”, а именно на саму „возможность вещей”, которая в свою очередь, основывается на бытии бога как „истинной” или „максимально возможной реальности” (wahre grosst mögliche Realität). С устранением бога как „начала всякой возможности” будет уничтожена и внутренняя возможность вещей, упразднено все мыслимое вообще, а потому несуществование бога „совершенно не-

мыслимо”, а его бытие — безусловно-необходимо, т.е. „не может не быть” [1, с. 277-278, 409-414, 424, 508].

Тем самым вопрос о действительном мире, о соотношении возможного и действительного, логического и реального не только не решается, но и не затрагивается; доказательство бытия бога ведется, как не без гордости заявляет Кант, „совершенно а priori” и на „единственно возможном основании”, что „нечто возможно” [1, с. 424]. Все же построения мыслителя оказываются дедуктивной системой логических мыслей о мире в рамках „существования” которой и только по отношению к которой бог и „существует” с безусловной необходимостью как ее „первое основание”.

Все эти пороки своего доказательства бытия бога Кант осознал и показал в „Критике чистого разума”, где под видом опровержения онтологического аргумента дал критику и своих ранних работ (правда, не ссылаясь на них). Он показывает невозможность доказательства существования чего бы то ни было за пределами опыта и чувственных данных, а за утверждением такого существования признает характер логически возможного, но недоказуемого предположения (*Voraussetzung*) или гипотезы [т. 3, с. 523]. Попытки превращения такого предположения в доказанное положение, а гипотезы — в постулат имеют своим источником всего лишь стремление разума к познанию безусловного и есть нечто иное как выражение субъективной потребности мыслителя в обосновании и завершении своей метафизической системы, вследствие чего разум „погружается во мрак и впадает в противоречия”, а метафизика — „в обветшалый, изъеденный червями догматизм” [т. 3, с. 73-74].

Собственно говоря, именно это и имело место в кантовской трактовке существования как „простой положенности” и доказательстве безусловно необходимого бытия бога в „Единственно возможном основании” и в „Новом освещении...”, где он не только не преодолевает догматизм традиционной метафизики, но даже усиливает присущие ей черты фатализма. Особенно наглядно это проявилось в

его работе „Опыт некоторых рассуждений об оптимизме” (1759), где он, явно упрощая идеи Лейбницевой „Теодицеи”, утверждает, что „некая выдуманная свобода” не нужна, должна быть упразднена и заменена „благой необходимостью” [2, с. 47-48]. Правда, уже в „Новом освещении...” он пытается отвести обвинения в фатализме своего учения и упреки в том, что его принципы восстанавливают „неизменную необходимость всех вещей и фатум стоиков” и тем самым устраняют „всякую свободу и нравственность” [1, с. 258].

Вместе с тем, в „Единственно возможном основании”, как и в „Новом освещении...” наряду с малоуспешными попытками „нового” доказательства бытия бога, а также „исправления” традиционной метафизики, все более заметно проявляется интерес мыслителя к собственно теоретико-познавательной проблематике. В этой связи показательно то обстоятельство, что к своему различению оснований истины и существования он добавляет третье звено, а именно понятие реального основания познания, отличного от двух первых, но в то же время призванного играть роль своеобразного посредника между ними. В отличие от основания истины, касающегося лишь логически непротиворечивой, правильной формы мышления или того „как” нечто мыслится в понятии с точки зрения его формы, реальное основание познания касается самого этого мыслимого „нечто” и составляет материальную или содержательную сторону понятия [1, с. 408, 410, 414].

Кант иллюстрирует свою мысль следующим примером. Понятие четырехугольного треугольника безусловно невозможно по закону противоречия, тем не менее, понятия треугольника и четырехугольника „сами по себе” возможны, они есть „нечто” (Etwas), „данное” (Data) для мышления, составляют реальную или материальную сторону исходного понятия, его содержание, независимое от его формальной стороны (Formale), т.е. логической противоречивости и невозможности [1, с. 408].

Формальная сторона служит основанием логической возможности понятия, она является необходимым условием, без соблюдения которого знание безусловно невозможно, однако, она ничего не говорит о действительной возможности понятия как знания, т.е. о познавательном содержании и значении понятия. Напротив, материальная сторона понятия составляет содержание того, „что” в нем мыслится, служит реальным основанием, благодаря которому понятие становится знанием в собственном смысле слова. Обе эти стороны понятия относительно самостоятельны и независимы друг от друга, но вместе с тем являются одинаково необходимыми условиями, конститутивными предпосылками всякого понятийного знания, хотя они и различаются по своим функциям и ролям для процесса возникновения этого знания [т. I, с. 408, 413-415].

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что реальное основание познания Кант отнюдь не отождествляет с основанием существования, а материальную сторону понятия с существованием вещи „в себе и для себя самой”, т.е. вне знания или мысли о ней. Эта материальная сторона рассматривается им именно как мыслимое „нечто”, как „данное” в мысли и даже „положенное” ею в качестве ее собственного содержания, внутреннего достояния или компоненты. В данном случае принцип „полагания” обретает новое, более отчетливо выраженное гносеологическое содержание, вводится в контекст уяснения предметно-содержательной стороны мышления, познавательной значимости понятия, а не полагания существования вообще или безусловно-необходимого бытия „вещи”, „нечто” или бога.

Показательно и то, что реальное основание познания и материальная сторона мышления не сводится Кантом и к данному посредством чувств и опыта „представлению о некоторой существующей вещи” [I, с. 402]. Такое представление имеет эмпирический источник, носит случайный характер и не может служить **необходимым** реальным

основанием познания или обладать значением „реальной необходимости” для мышления, вынуждая его довольствоваться только случайными понятиями [I, с. 413-415]. Кант же ставит вопрос о реальном основании не случайного, чувственного или эмпирического знания, а знания необходимого, теоретического или научного, необходимого как с формальной, так и материальной стороны, т.е. с точки зрения его логически правильной, строгой и доказательной формы, так и с точки зрения мыслимого в нем содержания, Канта в данном случае интересует не какое-либо конкретное содержание материальной стороны мышления, а тем более не ее эмпирические источники. Ему важно показать необходимое и конститутивное значение этой стороны для всякого познания, для превращения всего лишь логически возможных понятий в действительное знание. Материальная сторона потому и играет роль реального основания познания, поскольку только благодаря ей мышление обретает познавательное содержание и значение, т.е. становится познанием в собственном смысле слова.

По существу постановка вопроса о реальных основаниях познания, о материальной стороне понятий была ничем иным как одной из первых, еще весьма невнятных и даже противоречивых попыток уяснения генезиса, возникновения необходимого и объективно значимого знания, а также анализа его структуры и сущности. Кант еще далек от сколько-нибудь ясного понимания существа затронутой им проблематики, однако, он уже достаточно отчетливо сознает, что возможность такого знания не может быть объяснена и обоснована ни логическим, ни эмпирическим путем: оно не может быть „выведено” из совершенного рассудка бога и предустановленной им гармонии или приобретено из опыта и чувственных данных. В отличие от этих традиционных подходов, он стремится решать вопрос о необходимых основаниях, условиях и предпосылках научного знания посредством имманентного анализа самого этого знания, обнаружения и уяснения его

гносеологической структуры как специфического единства различных и даже противоположных сторон или моментов: формальных и содержательных, логических и реальных и т.п. Именно эти вопросы и составили основное содержание его работ начала – середины 60-х гг.: „Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма” (1762), „Опыт введения в философию понятия отрицательных величин” (1763), „Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали” (1764), а также „Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики” (1766).

## **2 Проблема „реальных оснований” познания критика „грезящей метафизики” (первая половина - середина 60-х гг.)**

Показательно, что в отличие от прежних работ, где проблему объективности познания и обоснования научной картины мира, Кант пытался решить с помощью постулатов традиционной метафизики и онтотеологии, в названных работах его интерес переключается исключительно в гносеологическую плоскость. И если „Единственно возможное основание...” он начинал с образа безбрежного океана и „бездонной пропасти метафизики”, в которую нужно броситься дабы найти ответы на ее высшие вопросы, а заканчивал сомнением в возможности и необходимости доказательства бытия бога, то „Ложное мудрствование...” он уже и начинает с критики человеческого рассудка, который „дерзновенно гонится за слишком великими предметами и тогда строит воздушные замки” [1, с. 394, 508; т. 2, с. 72-73].

Оставляя в стороне проблему доказательства существования вещей действительного мира, он стремится теперь понять и обосновать возможность достижения отчетливых и полных понятий об этих вещах, и прежде всего решить вопрос о переходе от чувственных представлений к понятиям. Представления о вещах, их отношениях друг к



другу вовсе не являются, согласно Канту, их познанием в собственном смысле слова, осознанной мыслью о них. Для возникновения знания, т.е. для превращения чувственного представления в понятие, необходимо, чтобы содержание первого было выражено в форме суждения, где вещь и ее признак обретают статус субъекта и предиката, а их отношения — с помощью соединительно-утвердительного слова „есть” или разделительно-отрицательного „не есть” [2, с. 61, 76].

Вместе с тем, представления побуждают или приводят в действие некую „основную силу” или способность души, а именно — способность судить или составлять суждения. У Канта нет ясности относительно природы и сущности этой способности; он называет ее „таинственной силой, которая делает возможными суждения” и рассматривает ее в качестве способности то внутреннего чувства, то рассудка и разума [2, с. 75, 77]. В целом же эта способность к суждению (точнее, „способность судить” — *Vermögen zu urteilen*) „может принадлежать только разумным существам” и на ней основывается „вся высшая сила познания”, каковой лишены неразумные животные и что составляет „существенное различие” между ними и человеком [2, с. 76-77].

Теперь Кант рассматривает суждение не только как логическую форму мышления, а как субъективную способность, деятельную познавательную силу, „действие” (*Handlung*) которой состоит в том, что она делает „свои собственные представления предметом своих мыслей”. Сравнивая друг с другом представления о вещах и их признаках, способность суждения или внутреннего чувства устанавливает между ними утвердительную или отрицательную логическую связь, т.е. отношение принадлежности, согласия, тождества или отношения различия, противоположности, противоречия. Непосредственно усматриваемые или ясно представляемые отношения между вещами и их признаками служат основанием для этого акта суждения, мыслительного действия, превращающего данные чувств или содержа-

ние ощущений в форму суждения, в мысль. Именно этот субъективный акт „осуществляет” или делает возможными отчетливые понятия о вещах или простые, нерасчленимые и недоказуемые суждения, в которых отношение между субъектом и предикатом опирается на чувственные представления о вещах и их признаках и потому выражает познавательное к ним отношение [2, с. 75-77],

Такими суждениями, считает Кант, „полно” человеческое познание и потому заблуждаются те философы, по мнению которых, „нет никаких недоказуемых истин, кроме одной” [2, с. 77]. В данном случае он, по существу, ставит под сомнение возможность обоснования познания с помощью понятия бога как первого и единственного основания всего мыслимого и действительного. Теперь его не удовлетворяет такое „одноразовое” решение вопроса о познании и трактовка последнего как бесконечной логической дедукции понятий из предшествующе-определяющих оснований.

Кант, по сути дела, переходит здесь от теоцентрических и метафизических установок к установкам антропоцентристским и гносеологическим, но вместе с тем и натуралистическим или эмпирико-психологическим. Последнее же создает угрозу необходимому и всеобщему характеру научного знания, поскольку ставит познание в зависимость от случайного существования вещей, их данности представлениям, от субъективного порядка и характера их восприятия.

В „Ложном мудрствовании...” Кант еще сравнительно мало обеспокоен этой угрозой, однако, уже и здесь он связывает внутреннее чувство с рассудком и разумом, а в ощущениях и представлениях вещей усматривает не непосредственный источник понятий и суждений, а лишь **побуждение** к действию познавательной силы **внутри** разумного существа [2, с. 75-77]. Вместе с тем, именно эти трудности послужили для него толчком для более углубленного рассмотрения вопроса о различии логических и реальных

оснований познания в работе „Опыт введения в философию понятия отрицательных величин”.

Впрочем, эту работу он начинает с уяснения принципиальных различий между логическими отрицаниями и противоречиями, с одной стороны, и понятиями отрицательных величин и реальных противоположностей, с другой. В первом случае „относительно одной и той же вещи нечто одновременно и утверждается, и отрицается”, причем в одно время и в одном и том же смысле, т.е. нарушая закон противоречия или саму логическую форму соединения предикатов в понятии вещи. Следствием такого совмещения утверждения и отрицания оказывается „ничто” (*gar nichts*), т.е. немыслимое и непредставимое, например, тело, находящееся и не находящееся в движении [2, с. 84-85]. Во втором случае „два предиката одной и той же вещи противоположны (*entgegengesetzt*), но не по закону противоречия (*Widerspruchs*). Здесь также одно упраздняет (*aufhebt*) то, что другое полагает (*setzt*); однако следствие здесь есть „нечто” (*Etwas*)”. Так две равновеликие силы, действующие на тело в противоположном направлении, упраздняют друг друга, но без противоречия и потому (в качестве „истинных предикатов”) возможны в одном и том же теле одновременно: их следствием является покой, т.е. нечто мыслимое и представимое, выражимое понятием нуля или отсутствия движения [2, с. 85-87].

Этим различием Кант хочет показать, что возможны понятия, которые будучи противоположными и даже отрицающими или упраздняющими друг друга, тем не менее, не противоречат друг другу и могут быть отнесены к одному и тому же субъекту, включены в его состав, не разрушая логически правильную форму этого понятия. „Реальный” характер этих понятий и их отношений указывает на наличие в них некоторого познавательного содержания, которое не зависит от их логической формы, т.е. определяется не законом противоречия, а каким-то иным — не- или вне-логическим источником.

Для определения этого содержания и его источников Кант использует уже знакомое нам понятие реальных оснований, которое он теперь трактует в качестве некоторых истинных, простых и далее неразложимых понятий, отношение которых к своим следствиям не может быть выражено и сделано более „понятным” (точнее, „отчетливым” – *deutlich*) посредством суждения [2, с. 121, 123; ср.: 186, т. 2, с. 204]. Специфика реальных оснований заключается в том, что их отношение к своим следствиям носит синтетический характер, при котором одно „нечто” полагает (*setzt*) или устраняет (*aufhebt*) нечто другое, а потому оно и не может быть установлено (положено или упразднено, снято) логически, усмотрено или понято на основе закона тождества или противоречия [2, с. 121-123].

В качестве примеров реальных оснований Кант приводит отношение дождя к тучам и ветру, движения тела к толчку со стороны другого тела, действительного мира к божественной воле и т.д.. Субъекты этих высказываний (ветер и тучи, толкающее тело, божественная воля) полагают в качестве следствия „нечто другое” (дождь, движение другого тела, действительный мир), возможность которых нельзя понять аналитически, т.е. посредством расчленения понятия субъекта и выведения из него следствия по закону тождества („дождь определяется ветром не по закону тождества”). Однако в пылу полемики против отождествления логических и реальных оснований (несправедливо обвиняя в этом Крузия), Кант даже утверждает, что отношение последних к следствиям „никак не может быть предметом суждения” и выражено посредством суждения. В данном случае он прав в том отношении, что связь между причиной и действием, о которой говорится в приведенных примерах, не может быть сведена к аналитической связи или к логическому отношению между основанием и выводом, а тем более не может быть понята, получена или познана посредством закона тождества или противоречия. Считая, что эта связь вообще не может

стать предметом суждения и быть выраженной в форме связи между субъектом и предикатом суждения, он отказывается от собственной точки зрения „Ложного мудрствования...”, где понятие о вещи рассматривалось именно как результат суждения, основанного на чувственных представлениях, которые наша „способность судить” превращает в мысль [2, с. 61, 75-77]. Такое радикальное изменение точки зрения было вызвано несомненной реакцией мыслителя на элементы эмпиризма и психологизма, имевших место в предшествующей работе. Однако теперь Кант впадает в другую крайность, а именно — утверждает абсолютную противоположность между чувственным и рассудочным, реальным и логическим, а главное, между действительным и мыслимым, предметом и понятием. Но тем самым реальные основания познания повисают в воздухе, а вопрос о генезисе реальных понятий, т.е. о возникновении действительного знания остается открытым. Да и сам Кант открыто признается, что возможность понятий реальных оснований и их отношение к своим следствиям превосходит его „слабое разумение” и просит даже „разъяснить” ему этот вопрос [2, с. 120-121].

Впрочем в данном случае он несколько лукавит. Действительно, приводимые им примеры понятий реальных оснований нельзя доказать логически, получить путем анализа понятий, но все они взяты им из различных областей знания, где они были получены различными методами или способами познания: эмпирического наблюдения, механического рассмотрения природы и метафизического умозрения. Иначе говоря, каждое из них имеет свой гносеологический генезис, теоретико-познавательные источники и предпосылки, которым они и обязаны своим возникновением или своей „возможностью”. Однако, став истинным знанием (на которое, Впрочем, могут претендовать только первые два примера), т.е. реальными основаниями познания, они не только обретают форму понятия, но и становятся предметом суждения и вполне могут и

должны быть выражены посредством него, т.е. в форме логической связи между субъектом и предикатом, основанием и выводом.

Собственно говоря, в понятии реальных оснований познания Кант затрагивает проблему, которую в „Критике чистого разума” он сформулировал в форме вопроса „как возможны априорно-синтетические суждения?”. В „Опыте...” он ограничивается, однако, весьма абстрактным противопоставлением логических и реальных оснований, оставляя открытым вопрос о возникновении последних, ссылаясь, правда, на то, что этот вопрос будет им „подробно изложен” в другой работе, а именно в „Исследовании степени ясности (Deutlichkeit) принципов естественной теологии и морали” (1764 г.).

Однако и в этой работе он исходит из того, что в философии понятия о вещах „уже даны”, правда в неясном и смутном (*verworren, dunkel*) виде, бесконечно разнообразные признаки или предикаты которых не различены и не разграничены, не сравнены и не подчинены друг другу и т.п. Задача метафизики как „философии первых оснований нашего познания” заключается в том, чтобы проанализировать эти понятия, расчленив на некоторые и сходные и основные элементы, выявить в них простые и „первоначально воспринимаемые данные” (*Data*), недоказуемые, но непосредственно достоверные, очевидные положения или суждения и на их основе составить отчетливое, развитое (*ausführlichen*) и определенное понятие о предмете [2, с. 246-248, 252-255 и др. Ср. 186 т. 2, с. 276-278, 284 и др.].

Этот прием расчленения и разъяснения смутных и сложных понятий Кант называет аналитическим методом и усматривает в нем единственный и подлинный способ обнаружения и достижения твердых истин и достоверных знаний в метафизике. Философские познания, считает он, потому и имеют судьбу быстро исчезающих мнений, а метафизика, по существу, „никогда еще и не была написана”, что в ней вместо „простого и осмотрительного” ана-

литического метода ошибочно стремились подражать синтетическому методу математики, игнорируя принципиальные различия в этих способах познания [2, с. 246-247, 254]. Математическое познание начинается с предварительного определения понятий и их последующего соединения или синтеза согласно определенным правилам. Это возможно потому, что математика имеет дело с условными знаками, символами, фигурами и т.п., которые ставятся „на место самих вещей”, замещают их, оставляя „вне сферы мысли”. Понятие же здесь становится возможным благодаря произвольному определению (по сути – полаганию) его признаков и их выражению с помощью единичных, чувственно представляемых знаков, сходными и даже совпадающими со своим заранее определенным значением [2, с. 246, 248-251, 264].

Мысль Канта в данном случае движется в русле идей тех противников вольфианства, которые указывали на принципиальные различия между математическим и философским познанием. Более того, он намечает ряд моментов того понимания математического познания, которое впоследствии будет развито им в „Критике чистого разума”, где идея синтетического и наглядного характера последнего станет принципом конструирования понятий в чистом созерцании, в отличие от философского познания как познания разумом посредством одних лишь понятий, но в отношении к возможному опыту [см.: т. 3, с. 599-617]. В „Исследовании...” он также считает, что в философском познании всегда необходимо „иметь перед глазами самый предмет” (*die Sache selbst*), представлять или помнить значение общих понятий, поскольку оно выражается посредством слов или абстрактных знаков (*in abstracto*) [2, 249, 264-265; ср. 186, т. 2, с. 279, 292]. И именно по причине такого абстрактного, отвлеченного характера философского познания в метафизике используют „извращенный метод” произвольного измышления и синтетического построения понятий с помощью придуманных, номинальных определений и граммати-

ческих объяснений слов, лишенных всякого значения или реального познавательного содержания (как, например, понятие дремлющей монады у Лейбница) [2, с. 247, 255, 260-261].

В контексте этой критики беспредметного логицизма традиционной метафизики, ее „синтетического” системотворчества на основе „измышленных”, произвольно созданных понятий, проявляется общий замысел кантовского обращения к аналитическому методу в философии. Речь идет не просто о логическом расчленении и разъяснении сложных, спутанных и смутных понятий, которые „уже даны” в метафизике, речь идет о гносеологическом анализе структуры всякого предметного знания, о попытках вычленения и обнаружения того, что составляет внелогическое содержание понятийного мышления, образует его познавательное значение. По сути дела, „Исследование...” представляет собой начатую уже в „Единственно возможном основании...” попытку критического анализа необходимых „элементов” или „начал” научного знания или опыта, его состава и структуры, материи и формы, т.е. всего того, что впоследствии вошло в содержание „Трансцендентального учения о началах” (*Elementarlehre*) в „Критике чистого разума”.

В „Исследовании...” Кант только нащупывает подходы к такому анализу, а результат применения аналитического метода оказался весьма скудным и даже противоречивым. Вместо простых и ясных понятий, твердых и достоверных истин он пришел к крайне неясным и разнородным по содержанию, гносеологическому статусу и функциям понятиям. В самом деле. Реальные основания познания, он считает „первыми основаниями нашего познания” или „материальными принципами человеческого разума”, связывая их с непосредственным и первоначальным восприятием, чувственным созерцанием „самих предметов”, которые необходимо „иметь перед глазами”. Они имеют характер достоверных, очевидных и твердых истин, поскольку основывается на опыте, его несомнен-



ных данных (Data), а не на логических доказательствах и выводах [2, с. 245, 249, 252-253, 258] и потому, неожиданно заключает Кант, они представляют собой „нерасчленимые понятия истинного, т.е. того, что имеется в предметах познания, рассматриваемых самих по себе” (für sich) [2, с. 274].

Такое заключение звучит весьма двусмысленно и вполне может быть истолковано в духе рационалистического тождества мышления и бытия, понятия и вещи. Более того, эта неточность оказывается далеко не единичной и случайной оговоркой и если повнимательнее присмотреться ко многим кантовским определениям „непосредственно достоверного” и „данного”, то ими оказываются отнюдь не чувственные восприятия и созерцания, а именно простые понятия, первые и очевидные „основные суждения” или „недоказуемые положения” (Sätze), мысли об объекте [2, с. 252-253, 257]. „Данными” для таких положений как реальных оснований познания служат вещи и их признаки, однако, способностью их непосредственного восприятия обладает не чувственность, а „ум” (точнее, рассудок — Verstand) [2, с. 252; ср.: 186, т. 2, с. 281]. Кроме того, „непосредственно воспринимаемое” Кант иногда называет „понятием вещи”, а „предметом”, который „необходимо иметь непосредственно перед глазами” оказывается не вещь, а „значение” общих понятий, представление „всеобщего in abstracto” [2, с. 249, 253, 265]. Столь же неясной оказывается и познавательная функция этих первых материальных принципов, „несомненных данных” или недоказуемых понятий: они выступают то в роли „материала для определений”, то в качестве, „оснований для верных выводов” [2, с. 269-270].

Чем вызвана эта очевидная непоследовательность и даже противоречивость кантовской позиции? Выступая против субъективного измышления и произвольного „синтетического” конструирования понятий в метафизике и ставя вопрос о реальных основаниях познания, Кант вынужден апеллировать к „самим вещам”, их непосредственной

данности в чувственных восприятиях и созерцаниях. Именно в них он пытается найти внелогический источник объективной значимости, предметного содержания тех простых и недоказуемых понятий, которые призваны играть роль реальных оснований познания. Однако, как мы видели, он не может согласиться и с тем, что эти понятия возникают из чувственных восприятий, что первые основания познания, его твердые истины и необходимые законы можно „усмотреть в телах” или что вещи внешнего мира „порождают” понятия [2, с. 118, 258]. Поэтому вслед за предыдущими работами он связывает возможность познания с активной деятельностью души, на которой, „как на своем основании”, „должны покоиться все виды понятий” [2, 76-77, 108, 118, 258, 262-263].

В этом отношении весьма показательно кантовское различие объективной и субъективной достоверности: первая зависит от „достаточности” признаков необходимости данной истины, вторая от наглядного, созерцательного характера познания этой необходимости [2, с. 263]. „Недостаточность” последнего он связывает с субъективной ограниченностью или несовершенством чувственного познания, которое может не воспринимать или не замечать тот или иной признак вещи и потому заставляет рассудок ошибочно мыслить его как несуществующий [2, с. 264]. Более того, приводя пример с притяжением, т.е. действием тел на расстоянии без зрительного восприятия их соприкосновения и противодействия, он фиксирует то принципиальное обстоятельство, что в науке существуют понятия, которые не могут быть сведены к чувственным восприятиям вещей, но тем не менее, обладают объективным значением, познавательной достоверностью и т.п. [2, с. 260-261].

Собственно говоря, именно таковыми и являются приводимые Кантом примеры „простых” понятий: сосуществования и последовательности, пространства и времени, притяжения и отталкивания, причины и действия, а также представления, чувства, желания и т.п. [2, 118; 251,

259-261]. Они не могут быть доказаны логически или непосредственно „усмотрены” в телах, но представляют собой некоторые общие и отвлеченные понятия, умственные абстракции или идеализации, созданные „умом”, действием души, однако, не субъективно и произвольно, а таким образом, что позволяют объяснять сложные явления природы согласно „хорошо доказанным законам”, понять почему и как нечто одно полагает или устраняет другое и т.д.. [2, с. 121, 123, 258, 269-270 и др.].

Такие понятия, обладающие объективной достоверностью, Кант весьма туманно называет „представлениями всеобщего in abstracto” или „нерасчлененными понятиями истинного”, и ограничиваясь отдельными примерами таких „недоказуемых основных истин”, считает, что их открытию „никогда не будет конца” и что их перечень был бы необъятен и потому их невозможно систематизировать в таблицу [2, с. 249, 252, 274]. Нетрудно, однако, заметить, что „перечень” таких „примеров” у него достаточно стабилен: начиная с самых первых работ его мысль постоянно возвращается к понятиям, которые составляли теоретический каркас современного ему естествознания, служили исходными принципами, основными идеализациями ньютоновской механики. Нельзя не обратить внимание и на другое, не менее важное, обстоятельство: не только сам „набор” примеров, но и способ их понимания, истолкования и обоснования весьма близок многим установкам и построениям Крузия и Ламберта. Не случайно последний именно в „Исследовании...” усмотрел сходство со своим учением о простых и реальных понятиях и методом их обоснования, а сам Кант, весьма критически относившийся к Крузию в предшествующих работах, теперь начинает отзываться о нем более лояльно или, по крайней мере, осторожно. За этим субъективным изменением оценок стояла объективная общность проблематики, а также близость критического отношения к традиционным гносеоло-

гическим концепциям, прежде всего к традиционной рационалистической метафизике.

Выше мы отмечали несомненное сходство простых понятий „Исследования...” с содержанием „Трансцендентального учения о началах” в „Критике чистого разума”, где „перечень” основных недоказуемых истин был представлен в виде таблицы априорных категорий и синтетических основоположений рассудка. Показательно также, что уже в „Исследовании...” Кант выражает надежду относительно возможности применения в метафизике синтетического метода, хотя и считает, что до этого времени „еще далеко” [2, с. 263]. Однако, с точки зрения уяснения процесса эволюции кантовских воззрений, для понимания действительного соотношения докритического и критического периодов его творчества, еще большее значение имеет следующий момент. В „Исследовании...” он исходит из твердого убеждения в необходимости следования методу Ньютона, говорит даже о тождестве „подлинного метода метафизики” с плодотворным и надежным способом исследования в естествознании. Как Ньютон прекратил „произвол физических гипотез” с помощью метода „опирающегося на опыт и геометрию”, так и в метафизике устранение „вечного непостоянства мнений и школьных сект” станет возможным только с помощью нового метода мышления. В ней надлежит, считает Кант, „опираясь на достоверные данные опыта и, разумеется, используя геометрию, отыскать законы, по которым протекают те или иные явления природы” [2, с. 245, 257-258]. В „Критике...” он всего лишь повторил эту мысль о необходимости следовать в метафизике примеру математики и естествознания, подражать их измененному способу мышления. Более того, даже в понимании сущности этого метода, его оснований, связанных с данными опыта и принципами разума, эмпирическими наблюдениями и постоянными законами, а также их необходимым соотношением и взаимозависимо-

стью легко просматривается несомненное сходство с идеями „Исследования...” [ср.: т. 3, с. 85-87].

Еще более ясное и осознанное выражение эти идеи находят в следующих работах мыслителя: „Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г.” и в наиболее ярком сочинении середины 60-х гг. „Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики” (1766). В первой Кант рассматривает свой аналитический метод в качестве „некоторого карантина”, предварительной критики здравого ума, необходимого условия преподавания и обучения философии, которое должно начинаться с простого, основанного на опыте, на сопоставлении ощущений, на эмпирических данных и конкретных знаний о душе и природе, а главное — на самостоятельном понимании вещей и т.д. Он выступает не только против механического заучивания неких „еще не написанных” книг по метафизике, но и против того, чтобы ее изложение начиналось с онтологии, т.е. науки „об общих свойствах всех вещей”, а также с других традиционных метафизических дисциплин: рациональной психологии, космологии и теологии, поскольку трактуемые в них понятия о душе, мире и боге не основаны на опыте, ложны и никак не разъяснены, не подтверждены конкретными примерами и т.д.. В силу своей крайней абстрактности они не только трудны для понимания, но бесполезны и даже вредны, поскольку принимаются догматически, без размышления об их происхождении, о природе их предмета и методе приобретения знания о нем. Поэтому всем этим понятиям и метафизическим дисциплинам должна предшествовать особая логика, представляющая собой „критику и предписание учености в собственном смысле слова”, т.е. „всей философии как целого”, что и позволяет понять происхождение ее „воззрений и ошибок” и „составить точный план, по которому следует возвести такое здание разума на долгое время и по всем правилам” [2, с. 284-285].

Именно в этой работе Кант впервые вводит понятие особой, „полной” (vollständige) логики как метода и „орудия” (Organon) метафизики, служащих средством исследования и критики ее смутных понятий и предшествующих ее синтетическому построению и систематическому изложению. Здесь уже намечаются контуры идей и подходов критической философии, не говоря уже об отдельных понятиях, вошедших в арсенал последней, включая понятие „критика разума”, впервые использованном именно в „Уведомлении...” [2, с. 286].

Эти подходы нашли дальнейшее развитие в „Грезах...”, в которых некоторые исследователи, на наш взгляд, ошибочно усматривают сближение с позициями эмпиризма, сенсуалистической гносеологии и даже юмовского скептицизма [см.: 99, т. 4, с. 301; 134, т. 1, с. 606-608; 106, с. 30-41]. Более точна точка зрения тех исследователей, которые усматривают здесь, с одной стороны, усиление кантовской оппозиции по отношению к традиционной метафизике, а с другой, дальнейший шаг на пути осмысления гносеологической структуры и генезиса опыта, научной картины мира [см.: 218, 1, с. 49; 225, с. 129].

Впрочем, действительно, чаще чем в предшествующих работах, в „Грезах...” можно встретить высказывания, согласно которым все наши понятия должны основываться на обнаруживаемых чувствами признаках, на данных ощущений как источника простых понятий и „первоосновы” всяких суждений о вещах и силах, причинах и действиях и т.п. [2, с. 296, 331, 338-341, 349-352 и др.]. Тем не менее, Кант и здесь отнюдь не склонен рассматривать опыт исключительно сквозь призму чувственного познания, и во все не сводит его и случайной совокупности ощущений, данных индивидуальному субъекту. Как и в предыдущих работах в составе опыта он усматривает наличие некоторых общих и простых понятий реальных оснований: протяженности и фигуры, сосуществования и последовательности, устойчивости и плотности (Solidität), которые выража-

ют свойства самой „наполняющей мировое пространство” материи и „допускают” возможность ее механического познания или физико-математического объяснения [2, с. 306].

Правда он и здесь не дает сколько-нибудь развернутого объяснения возникновения и возможности таких понятий, в которых имеет место соответствие с чувственными данными, и даже с самой материей, с вещами „вне мыслей”. Однако само это соответствие, единство чувственного и мыслимого, эмпирически данного и понятийного он не только считает бесспорным фактом, но и использует для критики беспредметного логицизма метафизики, ее мнимых и иллюзорных знаний, вымышленных или „хитростью приобретенных” понятий, посредством которых она возносится в пустое пространство, строит „воздушные миры идей” [2, с. 296, 309, 320-322, 327, 331, 341, 349-355].

Этому методу метафизики Кант вновь противопоставляет надежный метод Ньютона, который опирается на опыт и геометрию, а также использует гипотезы и даже „выдумки” (Erdichtungen), только в отличие от „измысленных” понятий метафизики их истинность может быть доказана „во всякое время” и подтверждается тем, что они могут быть „приложены” к явлениям опыта или проверены с помощью последних [2, с. 352]. Более того, теперь Кант со всей определенностью утверждает, что всякие знания (точнее, познания) (Erkenntnisse) имеют два конца: априорный и апостериорный и выступает против „некоторых новейших натуралистов”, признающих только последний вид познания, т.е. восхождения от данных опыта к общим и высшим понятиям. Этот путь, по его мнению, „недостаточно научный и философский”, ибо наталкивается на какое-нибудь „почему”, на которое нет никакого ответа. Но и при априорном познании, исходящего из высшей точки метафизики, возникает затруднение, „а именно: начинают неведомо где, и приходят неведомо куда, и доводы развиваются, нигде не касаясь опыта”, нигде не встречаясь, подобно двум параллельным линиям [2, с. 338].

Рассматривая оба эти источника познания в качестве одинаково необходимых, Кант, вопреки мнению об эмпирицистском характере „Грез...” именно в этой работе формулирует принцип общезначимости как неотъемлемого признака научного знания, одного из условий и критериев его истинности. Причем этот принцип он в равной мере противопоставляет как „сновидцам ума” или метафизикам, „измышляющим” свои понятия, так и „сновидцам чувств”,мышляющим образы, связанные не только с нарушениями органов чувств, болезненным воображением и т.п., но и с неизбежным субъективизмом, присущим индивидуалистической и психологической гносеологии сенсуализма вообще. Как в чувственном, так и в рациональном познании необходимо становиться „на точку зрения чужого и вне меня находящегося человеческого разума”, а результаты своих познаний сверять с данными „здешнего” и „общего для всех” мира, подобного тому, в котором „давно уже живут математики” [2, с. 320-321, 328-329]. Здесь же Кант вводит и понятие „общечеловеческого рассудка” как средства для „сообщения всему мыслящему некоторого рода единства разума” [2, с. 312]. Эти идеи, по-видимому, были использованы Тетенсом в его трактовке общезначимости как интерсубъективности, а у самого Канта позднее трансформировались в учение о трансцендентальном субъекте в „Критике чистого разума”.

В „Грезах...” Кант впервые определяет метафизику и как „науку о границах человеческого разума”, задачей которой является познание не только предметов, но и их „отношения к человеческому рассудку” [2, с. 349, 351]. Задача метафизики заключается не в познании „тайных свойств” вещей, не в беспочвенных и претенциозных попытках решать посредством умозрения и мудрствования вопросы, выходящие за пределы всякого опыта, а в определении границ достоверного и общезначимого знания, в удержании разума от их расширения, воспарения в сферу вымыслов и химер и т.п. Критика метафизики должна ис-



ходить из нее самой, т.е. быть самокритикой, где она „является судьей своего собственного метода” и где границы разума устанавливаются его собственной „вяжущей силой самопознания” [2, с. 248-349]. Критика разума „подрезает” „крылышки метафизики” и привязывает познание к „низкой почве опыта”, который доставляет предмет для нашего понимания, но вместе с тем и указывает на его границы, ту точку или линию, на котором оно „кончается” [2, с. 299, 351-352]. Границы эти кладут конец только метафизическому, но отнюдь не эмпирическому познанию; первое выходит за границы всякого возможного опыта, всего доступного чувствам; сфера же последнего — неисчерпаема. „В природе, — пишет Кант, — нет доступного нашим чувствам предмета, ... о котором можно было бы утверждать, что наблюдение или разум его уже исчерпали: так беспредельно разнообразие всего, что природа даже в самых незначительных проявлениях своих предлагает для разгадки столь ограниченному уму, как человеческий” [2, с. 331]. Причем к этим предметам природы он относит явления жизни, а также действия или проявления человеческой души, ее мышления и воли, однако, только такие, которые могут быть получены из опыта, стать известными из чувств и понятия о которых могут быть подтверждены опытом и доказаны во всякое время [2, с. 299, 351-353].

Такого рода „естественную” непостижимость или „неизбежное незнание”, связанное с осознанием ограниченности опыта и, вместе с тем, признанием возможности его расширения, Кант противопоставляет разного рода вымыслам, иллюзорным и пустым понятиям метафизики, лишенным опоры на опыт и заполняющего сферу непознанного „воздушными замками идей”, особыми нематериальными началами и т.п. Такие понятия служат всего лишь „убежищем для ленивой философии”, которая вместо тернистого пути познания, предпочитает „мудрствовать без разбора”, решать все вопросы с „мнимым глубоко-

комыслием”, возноситься в пустое пространство духовных видений, иллюзий и т.п. [2, с. 309, 349-351].

К такого рода „грезящей” метафизике и ее измышленным понятиям Кант относится резко отрицательно, ставя их в один ряд с „бреднями самого дурного из всех фантастов” — духовидца Сведенборга [2, с. 347]. Тем не менее, признаваясь в своей „любви” к метафизике, он отнюдь не отождествляет ее ни с грезами духовидения, ни с грезящей и „мудрствующей без разбора” традиционной метафизикой, ни даже с ее пониманием исключительно как спутницы мудрости и науки о границах человеческого разума. Более того, утверждение ограниченности познания сферой опыта вовсе не идентично с „познанной невозможностью мыслить нечто за границами опыта и чувственных данных” [2, с. 389]. Запрет на измышления, создание пустых и иллюзорных знаний посредством умозрительного воспарения за пределы опыта не означает, что за этими границами находится всего лишь „пустое пространство”: отрицание возможности эмпирического познания сферы сверхчувственного еще не есть основание для догматического отрицания ее существования за границами опыта. Возможность мира духов нельзя доказать, но нельзя и опровергнуть доводами разума и данными опыта [2, с. 289, 331-332].

Кант признается даже, что „очень склонен настаивать на существовании нематериальных сущностей в мире и отнести к их разряду и свою душу” [2, с. 304]. При этом он многократно подчеркивает, что „ровно ничего не понимает”, каким образом дух входит в мир, присутствует в нем и разлучается с ним, каким образом душа связана с телом и действует в нем, где ее „местопребывание” при жизни человека и после смерти и т.п. Но именно потому, что эти вопросы „далеко превосходят” его „разумение” и о них он „совершенно ничего” не знает, он не решается „полностью отрицать всякую истинность различных рассказов о духах”, допускает в них „долю правды”, хотя и сомневаясь в каждом из них в отдельности [2, с. 299-305, 330-331, 351-352].

Было бы неверно видеть в этих высказываниях лишь рецидив неизжитой любви к метафизике, тем более, что подобный и даже еще более мощный „рецидив” имел место и пять лет спустя в Диссертации 1770 г. Да и в самой „Критике чистого разума” Кант оценивает метафизику, ее „естественную склонность” к познанию безусловного за границами опыта, отнюдь не с негативно-скептических позиций. Следует, однако, обратить внимание на существенное смещение акцентов в понимании предмета метафизического познания: в „Грезах...” он все более сближается с понятием человеческой души, а метафизика определяется как рациональная психология. Но что особенно важно, сущность души Кант не сводит к способности представления и мышления, а ее внутреннюю силу усматривает в воле, связывая способы ее деятельности с нравственным волением и поведением, подчиненных законам долга. Последние не могут „полностью развернуться” в телесном мире и физической жизни человека, но предполагают возможность особого, сверхчувственного мира, а именно мира морального единства [2, с. 312-315].

Не менее существенно и то, что в „Грезах...” он уже различает и по разному оценивает попытки разума покинуть „низкую почву” опыта и воспарить к нематериальным началам. Если в их основе лежит склонность „ленивой философии” удовлетворить свои познавательные потребности, то они должны быть отброшены. Но если в их основе лежат нравственные потребности, связанные с „надеждой на будущее”, с верой в бессмертие души, то они вполне оправданы [2, с. 329, 354]. В данном случае Кант вплотную подходит к идее о нравственных, практических источниках метафизики, редуцируя ее предмет и задачи к обоснованию возможности свободной и доброй воли как основы нравственного сознания, добродетельного поведения и т.п.

Именно в „Грезах...” намечаются контуры его будущей концепции теоретического и практического разума, ставшей краеугольным камнем всей его критической фи-

лософии. Впрочем, нужно отметить, что эта тема и — шире — проблема человека не только как мыслящего и познающего, но и морального существа, обладающего свободной, но вместе с тем связанной нравственным законом волей, стала самостоятельной темой уже в созданной незадолго до „Грез...” работе „Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного” (1763 г.). Сам Кант при этом с благодарностью говорит о Ж.-Ж.Руссо, чьи идеи помогли ему преодолеть собственную ограниченность, одностороннюю замкнутость на проблематике познания, обоснования научной картины мира и т.п. [2, с. 205, 213].

Следует, однако, заметить, что влияние Руссо было опосредовано собственными размышлениями Канта над проблемами свободы и нравственности, в частности в „Новом освещении...” и в „Опыте некоторых рассуждений об оптимизме”. Причем в этих работах, как мы видели, он был еще далек от различения физической и моральной необходимости или долга, а в своем понимании свободы выступал против Крузия с позиции рационалистического детерминизма вольфианской метафизики [см.: т. 1, с.285-396; т. 2, с. 45-49]. И именно осознание опасности фатализма, а также неудачи всех попыток умозрительного доказательства бытия бога, послужило для Канта благодатной почвой для восприятия идей Руссо.

Теперь он придерживается твердого убеждения, что теоретическое или умозрительное познание бога „недостовечно и подвержено опасным заблуждениям”, а попытки решить вопросы о природе души, ее свободе, бессмертии и т.п. приводят лишь к „безразборному мудрствованию”, мнимо глубокомысленным поучениям и опровержениям, т.е. к иллюзорному знанию [2, с. 212, 350-351]. Только в сфере нравственности, морального долга и веры, независимых от „тонкостей пустого умствования”, все эти вопросы и связанные с ними ожидания и цели обретают свое подлинное и позитивное решение и осуществление. Необходимой же предпосылкой для этого должно служить четкое различие-

ние, во-первых, „способности представлять истинное” и „способности ощущать добро”, а во-вторых, законов природы и законов нравственности и, соответственно, сфер их применимости [2, с. 212-213, 274-275, 313-315, 353-354].

Это различие Кант напрямую связывает с другим не менее важным вопросом: он считает, что ненужность и даже опасность теоретического обоснования бессмертия души, „научной осведомленности” в бытии бога и существовании будущей жизни, ведет к искажению существа нравственности. Ведь в этом случае мотивом к добродетельной жизни и поступкам оказывается не нравственное чувство честной и благородной души, а надежда на тот свет и отнюдь не бескорыстные упования на вознаграждение. Этим упованиям он противопоставляет добровольное следование нравственному закону, велению долга и чувства добра, которые „хороши” сами по себе, а не потому, что обещают загробное вознаграждение [2, с. 272-275, 312-315, 329, 354-355]. Попыткам же умозрительного воспарения в „тайны иного мира”, этого убежища для грезящей и ленивой философии, он противопоставляет трудный путь познания „здешнего мира”, основанного на данных опыта и чувств, доказуемых и достоверных доводах разума и т.п. Наша судьба, считает Кант, зависит от того, как мы исполняли свои обязанности в этом мире и как мы использовали наши способности для его познания, и завершает свою работу словами вольтеровского Кандида: „Будем заботиться о нашем счастье, пойдемте возделывать наш сад” [2, с. 309, 355].

Аналогичную мысль он высказывает и в письме к М. Мендельсону, который высказал беспокойство за судьбу метафизики после ее кантовской критики в „Грезах...”. „Я убежден в том, — пишет Кант, — что от нее [метафизики] зависит даже истинное и прочное благо человеческого рода”, однако, для этого необходимо постичь ее природу и настоящее место среди человеческих познаний и прежде всего подвергнуть ее необоснованные воззрения, мнимые и даже вредные знания „скептическому рассмотрению”, снять

с нее „догматическое одевание” [2, с. 364-365]. Такая критика, считает он, позволяет „избавиться от глупости”, но вместе с тем, служит предварительным условием или подготовкой к уяснению позитивной пользы метафизики [2, с. 365-366].

Однако после написания „Грез...” последовал почти пятилетний период молчания, точнее внутренней работы мысли философа над теми проблемами и выводами, к которым он пришел к середине 60-х гг. Результатом этих раздумий и стала диссертация „О форме и принципах чувственного воспринимаемого и умопостигаемого мира” (1770 г.).

### **3. Диссертация 1770 г.: шаг к критицизму или последний шанс „спасти” метафизику? Выбор 1772 г.**

За Диссертацией установилась прочная слава работы переходной от докритической к критической философии и даже едва ли уже не собственной критической. На этом основании некоторые исследователи исключают эту работу из рассмотрения наследия раннего Канта [см.: 36]. И действительно, третий раздел — центральный по своему месту и по своей теоретической значимости для всей работы и для последующего развития мыслителя, содержит учение о времени и пространстве как чистых формах чувственного созерцания, впоследствии вошедшее с небольшими изменениями в „трансцендентальную эстетику” „Критики чистого разума”. И тем не менее, Канту не случайно потребовалось более десяти лет для окончательного вызревания идей критицизма. Дело в том, что именно в Диссертации он предпринял последнюю отчаянную попытку спасти „любимую” им метафизику, которую в „Грезах...” сам подверг критике.

Таким образом, эволюция его воззрений шла не по линии прямого перехода от догматизма к критицизму, а по линии попятного движения от скептицизма „Грез...” к догматической метафизике Диссертации. Аналогичные процессы имели место у многих предшественников и со-

временников Канта. Как мы видели, у Крузия, Ламберта и даже Тетенса не вполне удачные и во многом незавершенные попытки „улучшения” или реформирования метафизики, так или иначе оборачивались апелляцией к „старым истинам” метафизики, возвратом к некоторым понятиям и принципам традиционной онтологии, рациональной психологии и теологии и т.д.. Парадоксальная особенность кантовского отката к метафизике заключалась в том, что для ее „спасения” он пытался использовать свое принципиально новое, уже критическое по своей сути учение о пространстве и времени, хотя направлено оно было на защиту от угрозы скептицизма прежде всего научного познания, а не метафизики.

Для формирования этого нового учения важное значение сыграла написанная за два года до Диссертации небольшая работа „О первом основании различения сторон в пространстве” (1768 г.). Здесь Кант в значительной мере сближается с позицией Ньютона, утверждая, что „абсолютное и первоначальное пространство” обладает „собственной реальностью независимо от существования всякой материи”. Более того, исходя из факта неконгруэнтности фигур в пространстве, он считает, что его свойства не есть следствия свойств, отношений и положения вещей (как думал Лейбниц), а напротив, последние есть следствия первых, которые и служат основанием для определения вещей, их пространственных отношений и свойств, форм и фигур и т.д.. [2, с. 372, 378].

Нужно заметить, что в этой работе Кант, хотя и представляет пространство в виде некоего божественного „вместилища” вещей, тем не менее, считает, что его реальность не постигается „посредством понятий разума” и даже „не есть предмет внешнего восприятия”; оно созерцается внутренним чувством, а его отношение к телам и частям материи берется „в том значении, как его мыслит геометр” и в каком оно вводится „в систему естественных наук” [2, с. 376, 378-379]. Иначе говоря, пространство высту-

пает здесь не только в качестве онтологической реальности, но и субъективного способа представления, связанного с геометрическим конструированием фигур. И, по-видимому, именно эти догадки относительно того, что геометрия не есть только способ субъективного синтеза понятий, но и форма пространственного представления чувственно данного мира, стали для Канта источником того „великого света“, который, согласно одной из его рукописных заметок, „принес“ ему 1769 год [186, т. XVIII, с. 69, Refl. 5037].

Во всяком случае в Диссертации 1770 г. он уже категорически утверждает, что представление о пространстве как „абсолютном и неизмеримом вместилище всех возможных вещей“, равно как и об объективной реальности времени является „пустой“ и „самой нелепой выдумкой“ ума, относящейся к миру сказок [2, с. 400-401, 405]. Однако еще более решительно выступает Кант и против того, чтобы рассматривать свойства пространства в качестве отношений самих существующих вещей, а свойства времени — в качестве отвлечений от последовательных изменений внутренних состояний души или движения внешних тел [там же]. Такую точку зрения он связывает с Лейбницем и его сторонниками, однако, действительным предметом его критики было не столько метафизическое выведение пространственно-временных свойств телесного мира из простых и бестелесных субстанций, сколько эмпирическое понимание пространства и времени, как понятий, отвлеченных от опыта.

Ошибочность такого понимания Кант усматривает в том, что заимствуя определения пространства и времени из чувственных данных и наблюдений, оно низводит математику в разряд эмпирических наук, лишает ее необходимости и всеобщности, точности и достоверности и тем самым ставит под сомнение возможность научной картины мира, ее строгих законов и правил [2, с. 401, 405-406, 408]. Однако такая угроза исходила отнюдь не от „сторонников Лейбница“, а от представителей эмпирической гносеоло-



гии, о которых он говорит как об „английских философах”. Но самое существенное заключается в том, что в данном случае фактически имела место то ли не вполне осознанная, то ли тщательно скрытая критика собственных воззрений середины 60-х гг.

Как мы видели, в этот период (прежде всего в „Грезах...”), пытаюсь найти реальные основания познания и преодолеть беспредметный логицизм метафизики, Кант апеллировал к данным чувственности и опыта как „первоосновы” общих суждений и понятий [см.: 2, с. 296, 331 и др.]. И хотя эти идеи нельзя считать последовательно сенсуалистическими, тем не менее, само противопоставление твердых истин, „основанных на опыте”, иллюзорным и вымышленным понятиям метафизики, неизбежно оборачивалось вопросом об источнике необходимых и всеобщих понятий научного познания, которые в опыте подтверждаются, но отнюдь из него не „выводятся”. Собственно говоря, проблемой оставался сам „плодотворный метод” Ньютона, который с помощью опыта и геометрии объясняет природу согласно необходимым законам, но вовсе не черпает их из самой природы, не усматривает непосредственно в ее вещах и процессах [2, с. 245, 258].

Кантовское учение о пространстве и времени как субъективных, чистых и первоначальных формах чувственного созерцания возникло из необходимости решения именно этой проблемы, хотя, как мы увидим далее, при ее решении он преследовал двоякую цель: не только обоснования научной картины мира, но и „спасения” метафизики. Для достижения первой цели он действительно попытался „связать” геометрию с опытом, а для этого он не просто превратил пространство и время в субъективные способы созерцания, но, с одной стороны, связал их с принципами математически-синтетического построения, конструктивного полагания и определения предметных форм чувственно воспринимаемого мира, а с другой, обусловил эту деятельность „присутствием объекта” и его

„действием” (afficiatur) на способность восприимчивости субъекта [2, с. 389-390, 400-405; ср. 186, т. 2, с. 392].

На последнее обстоятельство следует обратить особое внимание, поскольку с момента создания своего нового учения о чувственном познании, Кант не только считал его направленным „против идеализма” [2, с. 396], но стремился удержать те установки на опыт, с помощью которых он надеялся преодолеть беспредметный логицизм метафизики. Более того, теперь и математика обнаруживает свое познавательное-прикладное значение: в отличие от точки зрения „Исследования...”, где математические понятия оставляли обозначаемые ими вещи „совершенно вне сферы мысли” [2, с. 249], в Диссертации формы чувственного созерцания направлены на упорядочивание и координацию именно ощущений, да и само их познавательное применение обуславливается действием объекта, которое и доставляет эти ощущения, служит их источником. Правда, действие объекта лишь „вызывает” деятельность чувственного познания, доставляет содержание или материю созерцаний, но не определяет их формы или „вида”, т.е. самих пространственно-временных связей и отношений, порядка сосуществования или последовательности явлений чувственно воспринимаемого мира. Эти всеобщие и необходимые формы, закономерные связи и порядок устанавливаются или „полагаются” самим субъектом, но не произвольно, а согласно строгим правилам математики, законам деятельности ума или души, координирующей свои ощущения и тем самым конституирующей пространственно-временную форму чувственного мира [2, с. 396-408].

Именно поэтому чувственное познание оказывается источником не смутного, спутанного и случайного, а отчетливого и „в высшей степени истинного знания”, которое дает „образец высшей очевидности для других наук” [2, с. 393, 397]. Собственно говоря, оно и доставляет рассудку те самые реальные основания или „первые созерцательно данные”, из которых он „по логическим законам

делает выводы с величайшей достоверностью" [2, с. 407]. Правда, по ряду соображений, на которых мы остановимся ниже, Кант не называет эти основания „реальными“, однако, именно они составляют условие и предпосылку для логического применения рассудка, для сравнения, сопоставления и подчинения друг другу чувственных данных по закону противоречия и их подведения под более общие законы явлений или опыта [2, с. 391, 407].

Поскольку логическое применение рассудка опосредовано как эмпирическим содержанием, так и необходимой формой чувственного познания, то, по мнению Канта, и рассудочное познание обладает всеми признаками предметно-значимого и необходимого знания, а потому служит предпосылкой физики и психологии как рациональных наук о явлениях внешнего и внутреннего чувства [2, с. 396]. Таким образом, в создании научного знания участвует как чувственное, так и рассудочное познание, причем именно благодаря последнему явления или чувственные представления вещей объединяются в опыт или в научную картину мира. Тем самым понятие опыта оказывается опосредованным или обусловленным необходимыми математическими и логическими формами познания, что, по-видимому, и позволяло Канту считать преодоленным тот крен в сторону сенсуализма с его явной угрозой скептицизма, который, вопреки его желанию, все-таки имел место в „Грезах...“.

И тем не менее, в трактовке рассудочного познания, его логического применения в Диссертации сохраняется немало моментов его именно эмпирического понимания. И дело не в том, что рассудочные понятия он называет эмпирическими и даже чувственными, а в том, что само их возникновение и применение он связывает с процессом отвлечения некоторых свойств чувственного познания, их индуктивным обобщением и сведением к большей степени всеобщности [2, с. 393-393]. Кант как будто не замечает того, что посредством такого понимания рассудка обосно-

вание научного знания, его строгих, всеобщих и необходимых законов оказывается просто невозможным. Апелляция же к чистым и необходимым формам чувственного познания является необходимым, но не достаточным условием для обоснования возможности теоретического естествознания и создания научной картины мира: они позволяют объяснить лишь способ его пространственно-временной данности, его представленности в качестве наглядного и конкретного предмета математического познания. Однако они не могут служить источником таких всеобщих понятий и абстрактных категорий или принципов (например, субстанции, причинности, взаимодействия), которые не входят в чувственные представления, не могут быть в них усмотрены и от них отвлечены. Не случайно Кант сам указывает, что их источник „следует искать не в чувствах, а в самой природе чистого рассудка” [2, с. 394]. Причем эти понятия являются не врожденными, а отвлеченными, но не от чувственности и ее данных, а от действий самого ума, направленных на обработку и координацию чувственных данных [2, с. 394, 408].

Не случайно, спустя два года в письме к Герцу он признается, что в Диссертации „обошел молчанием” вопрос об отношении чистых понятий рассудка к чувственным данным и к опыту [2, с. 431]. И именно эта проблема, составившая содержание „Трансцендентальной дедукции категорий” в „Критике чистого разума” стала едва ли не основным предметом почти десятилетних исследований и стоила ему, по его собственному признанию, „наибольшего труда” [3, с. 78]. Причем проблема эта включала в себя необходимость радикального пересмотра самого понятия рассудка и способов его применения, которое имело место в Диссертации.

Выше мы отмечали, что хотя Кант и связывает логическое применение рассудка с обработкой чувственных данных, а возникающие таким образом понятия называет эмпирическими, однако, решительно подчеркивает, что

эти понятия „не становятся рассудочными в реальном смысле” [2, с. 392]. В отличие от логического реальное применение рассудка направлено на недоступные чувственности объекты, и есть способность изначально давать (*dantur*) представления, понятия или идеи о вещах „как они существуют на самом деле” [2, с. 390-391]. Именно здесь обнаруживается „второй план” или двуединый замысел, лежавший в основе кантовского учения о пространстве и времени как чистых форм чувственно воспринимаемого мира явлений и его противопоставления умопостигаемому миру ноуменов, существующему вне и независимо от мира, данного в чувствах. Такой подход позволяет обосновать возможность достоверного и „высшей степени истинного” научного знания о мире; но поскольку это знание относится исключительно к чувственному миру и этим миром и ограничивается, то за его пределами, а также за границами эмпирического или научного знания о нем открывается возможность предположить существование особого мира ноуменов с недоступными чувственности „внутренними и абсолютными качествами”, а в природе души или „ума” — особую способность — реальный рассудок (*rationalis*), который выходит в своем применении за пределы чувственно данного мира [2, с. 390, 396].

Собственно говоря, этот прием различения и даже агностически-дуалистического противопоставления чувственного и умопостигаемого миров Кант использует и в „Критике...”, правда, в отличие от Диссертации там он служит прямо противоположной цели, а именно — критике необоснованных притязаний разума на познание сверхчувственного мира. В Диссертации же указанный прием направлен на преодоление скептической критики в отношении к метафизике, к ее „вымышленным” понятиям и воздушным мирам, которая имела место в „Грезах...” Правда, и в этой работе существование „имматериального мира” (*mundus intelligibilis*) Кант считал, хотя и мало правдоподобным и загадочным, но тем не менее возможным и

допустимым „предчувствием искушенного рассудка” [2, с. 299, 304-307, 331, 364]. В Диссертации же существование этого умопостигаемого, интеллигибельного мира ноуменов принимается как достоверный и очевидный факт, а помимо чувственного и логического познания признается способность рассудка к особому — реальному — применению, посредством которого этот мир мыслится и познается [2, с. 390-392, 410 и др.].

Наиболее показательным оказывается здесь то превращение или метаморфоза, которую претерпевает понятие „реальный”: оно теперь не только не относится к основаниям чувственного или эмпирического познания, но и выносится за их пределы, за границы научного знания вообще, всецело становясь достоянием метафизики, ее основных дисциплин: онтологии, рациональной космологии, психологии и теологии как наук о „принципах и формах умопостигаемого мира” и его ноуменальных объектах — о душе, мире в целом, и боге, „поскольку они реальности” [2, с. 392-395]. Иначе говоря, многолетние усилия Канта, направленные на поиск реальных оснований познания и преодоления беспредметного логицизма и „измысленных” понятий традиционной метафизики, обернулись в Диссертации признанием за последними статуса „реальных” в „строгом смысле этого слова” [2, с. 392, 410].

Более того, различие двух миров и способов их познания он теперь считает тем методом, „который соответствует особенной природе метафизики” [2, 414]. Вредное и неосмотрительное смешение чувственного и рассудочного познания и было, по его мнению, источником всех неудач метафизики, причиной ее превращения в „пустую игру ума”, которая породила нелепые понятия и вопросы о местопребывании нематериальных субстанций, обиталище души, о присутствии бога в пространстве или о времени сотворения мира [2, 414-418]. Это применение принципов чувственного познания, форм и определений пространства и времени к объектам умопостигаемого мира и принци-

пам рассудочного познания Кант называет „метафизической ошибкой подстановки” или „подставными аксиомами”. Для устранения этого „вредного и ошибочного” смешения он и предлагает соответствующие „принципы исправления”, которые запрещают приписывать чувственные предикаты умопостигаемым объектам или ноуменам, т.е. применять их к понятиям души, мира в целом и бога [2, с. 415-419].

Нетрудно заметить, что речь в данном случае идет о понятиях, которые в „Критике...” и станут содержанием трех идей диалектического разума, как особой способности, которая выходит за пределы всякого опыта и эмпирического познания и служит основанием трех метафизических дисциплин: рациональной психологии, космологии и теологии. И далеко не случайно, что уже в Диссертации эти „реальные” понятия Кант иногда называет „чистыми идеями” (*ideas puras*), а способность, посредством которой эти понятия „даются”, порождаются или полагаются порой определяет не как рассудок (*intellectus*), а как „чистый разум” (*rationis purae*). Равным образом нет у него однозначности и в определении реального применения рассудка: он называет его то „рассудочностью” (*intelligentia*), то „разумностью” (*rationalitas*) [2, с.390, 393, 414; ср. 186, т. 2, с. 392, 394, 411].

Терминологические неточности в данном случае куда как точно отражают проблемные искания и противоречия кантовской мысли, что еще более наглядно проявляется в содержательных нестыковках и противоречиях его рассуждений. Так, заявляя о необходимости исправления „ошибки подстановки” или устранения „вредного смешения” чувственного и рассудочного познания, Кант как бы „забывает” о том, что саму возможность первого он связывал с „присутствием” объекта и его действием на способность восприимчивости. Усматривая в вещах или объектах „как они существуют на самом деле” источник ощущений или материи представлений, он вступает в противоречие со своим агностически-дуалистическим противопоставлени-

ем чувственных явлений вещам, „как они существуют на самом деле” или феноменов — ноуменам.

Это противоречие, как известно, сохранилось и в „Критике...”, однако, его источник следует искать именно в Диссертации, в развитой в ней трактовке умопостигаемого мира, да и вообще в его давней и до конца непреодоленной „влюбленности” в метафизику. Здесь не место вдаваться в вопрос, почему показав иллюзорность и отказавшись от понимания вещей в себе как бестелесных субстанций, особых ноуменальных сущностей и прежде всего „высшего существа” — бога — Кант, тем не менее, сохранил в „Критике...” жесткое, едва ли не абсолютное противопоставление вещей в себе явлениям чувственного мира, чем и заслужил многочисленные упреки в агностицизме, субъективном идеализме и т.п. Кстати сказать, такой упрек первым ему высказал Ламберт в письме от 13 октября 1770 г., указав, что точка зрения Диссертации превращает пространство и время, весь чувственно воспринимаемый мир и его изменяющиеся вещи в нечто недействительное [см.: 196, с. 361-366].

Помимо терминологических неточностей в обозначении реального рассудка и его понятий, Кант весьма неточен и в определении содержания этих понятий, а также способа их отношения к умопостигаемому миру. Так, к числу реальных понятий, которые „даются самой природой рассудка” он относит понятия субстанции, существования, возможности, необходимости, причины и т.п. и вопреки утверждению, будто „реальные понятия” касаются только ноуменов, допускает возможность их применения к чувственным явлениям и даже считает, что они приобретаются благодаря „действию его [ума] в опыте” [2, с. 394].

Впоследствии, как уже отмечалось, именно этот вопрос станет центральным и наиболее трудным при создании „Критики...” и прежде всего новой теории опыта, где по существу и было дано обоснование научной картины мира, над которым он бился, начиная с самых первых сво-



их работ. Не менее важным было и то, что в „Критике...” реальное применение рассудка он связывает именно с опытом и ограничивает его исключительно эмпирическим применением, т.е. познанием чувственно данных явлений или феноменов, а не ноуменов. В главе „Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены” (которая, кстати, как и глава „О дедукции чистых рассудочных понятий” потребовала существенной переработки во втором издании „Критики...”) он под видом критики „новейших писателей” и „немецких сочинений” фактически предпринял самокритику своей Диссертации 1770 г. Здесь он подчеркнул принципиальное различие между понятиями „интеллектуальный” или „рассудочный” (intellectuel) и „интеллигибельный” или „умопостигаемый” (intelligibel). Первые относятся только к категориям и основоположениям рассудка, которые позволяют ему подводить чувственно данные явления под рациональные и необходимые законы и принципы, благодаря чему эмпирическое знание обретает характер теоретического и собственно научного знания (образцом такого знания Кант считает коперниканскую систему мира и теорию тяготения Ньютона) [3, с. 311-312]. Вторые же относятся к сверхчувственным объектам, интеллигибельным сущностям или ноуменам; однако, рассудок может создавать о них только негативное и проблематическое понятие, которое лишено всех данных чувственного созерцания, а потому остается неопределенным и пустым, без какого либо познавательного содержания и объективного значения [3, с. 308-311]. Более того, понятие ноумена обретает здесь значение прямо противоположное тому, которое имело место в Диссертации, а именно, оно обозначает **не объект**, а **границу** реального применения рассудка, который ставит ее „самому себе, признавая, что не может познать вещи в себе посредством категорий”, хотя и может мыслить их как „неизвестное нечто” [3, с. 311].

Кант здесь касается вопроса, ставшего (и остающегося) предметом острых дебатов в мировом и отечественном кантоведении, а именно вопроса о соотношении, связи и различии между понятиями „вещь в себе” или „сама по себе” и „ноумен”. Однако истоки этой проблемы, равно как и некоторых неточностей и противоречий ее постановки и решения в „Критике...” следует искать именно в Диссертации, где различение чувственного и рассудочного познания и их отношения к своим объектам преследовало цель не критического преодоления, а догматически-позитивного обоснования метафизики.

В Диссертации возможность чувственного познания Кант опосредует „присутствием какого-либо объекта” и его действием на способность восприимчивости субъекта. Существование этого объекта прямо не доказывается, а свойства этого „воздействующего нечто” никак не определяются, тем не менее оно выступает в качестве источника материи или ощущений внешнего и внутреннего чувства, а также необходимой предпосылки самой упорядочивающей деятельности чистых форм созерцания. Все это и служит косвенным подтверждением или свидетельством его существования как объекта; его же „внутренние и абсолютные качества” хотя и остаются недоступными чувствам и не выражаются в пространственно-временных образах вещей и их отношений, тем не менее, рассматриваются в контексте чувственного, эмпирического и теоретического познания (в физике, механике, психологии и т.п.) и даже „естественного порядка” всего происходящего в мире, т.е. его научной картины [2, с. 389-392, 396, 423-424].

Рассудок в его реальном применении как будто способен познавать недоступные чувствам объекты, давать понятия вещей и их отношений „как они существуют”. Кажется бы речь здесь идет о тех самых вещах, которые действуют на чувственность, доставляют материю созерцаниям и т.п., однако, под реальным применением рассудка Кант имеет в виду отнюдь не познавательное отноше-

ние к объектам, да и сама его способность своей „природой” изначально „давать” (dantur) понятия „вещей” вовсе не имеет познавательного характера. Апелляция к „объектам” является в данном случае своеобразной уловкой: „факт” их существования (лишь косвенно подтвержденный данными чувств) он использует в качестве „основания” для того, чтобы „даваемые”, реальным рассудком понятия оказались не „пустыми выдумками ума”, не „измысленными” идеями и т.п., а именно „реальными понятиями”, т.е. якобы имеющими объективное содержание и значение.

“Факт” же недоступности этих объектов чувственности, их непредставимости в формах пространства и времени, т.е. эмпирической непознаваемости Кант использует для того, чтобы вложить в „реальные понятия” традиционное метафизическое содержание, а именно: сделать их объектом нематериальную душу, мир в целом и бога. „Исправление” или устранение „вредного смещения” чувственности и рассудка оказывается на деле новым способом „обоснования” метафизики, средством ее „спасения” от той сокрушительной критики, которой он сам подверг ее в более ранних работах и которой она подвергалась со стороны противников вольфовской школы вообще.

Именно таковым был исходный замысел и конечный вывод из его „критического” учения о субъективности пространства и времени, которые из форм чувственного созерцания превратились в феномен „вездесущия” бога и его „вечности” как „общей причины”, т.е. в формы его проявления в качестве зодчего и творца мира, „поддерживающего” своей бесконечной силой „сам ум со всем другим” [2, с. 398, 410-413]. Иначе говоря, способность чувственного познания оказывается обусловленной не присутствием объекта и его действием, а „присутствием” бога; сосуществование же чувственных вещей в пространстве и их последовательное изменение во времени превращается в некое „соприсутствие” и „пробывание” всего в боге [2, с. 412-413].

Таким образом, все „высшие” понятия метафизики оказываются не только „спасенными”, но и положенными в основание чувственно воспринимаемого мира, его явлений, а также форм и принципов его чувственного и эмпирического познания. Но в таком случае снова возникает опасность „вредного смешения” и „ошибки подстановки”, правда уже не в виде применения форм чувственного мира и его познания к миру умопостигаемых сущностей и принципам реального применения рассудка, а напротив, подчинения и даже растворения первых во вторых. Поэтому Кант вынужден сохранять определенную дистанцию между ними, признавать их относительную независимость друг от друга и даже дуалистическую рядоположенность и агностическую противопоставленность. Однако следствием этой попытки сохранить самостоятельность и чистоту умопостигаемого мира и принципов реального применения рассудка оказывается явная недостаточность позитивных аргументов в доказательстве существования этого мира и противоречивость в понимании вторых.

В самом деле, способность реального рассудка „давать” или создавать понятия вещей или ноуменов остается весьма неопределенным актом, а точнее, субъективным „полаганием” понятий, если не произвольным порождением вымыслов и химер, но отнюдь не познанием вещей „как они существуют сами по себе”, а тем более — доказательством существования души, бога и т.п. Поэтому по аналогии со структурой эмпирического и научного познания, опирающегося на формы чувственного созерцания, Кант приписывает реальному рассудку или „уму” способность „чисто интеллектуального созерцания”, свободного от чувственных законов и касающегося „самих объектов” [2, с. 395, 408-409, 417]. В отличие от чувственного созерцания, пассивного и зависимого от действия объектов, интеллектуальное созерцание активно и способно создавать „первообразы” или „прообразы” (archetypus) этих сверхчувственных объектов [2, с. 395; 186, т. 2, с. 397].

Апелляция Канта к этой способности несомненно была следствием или отзвуком его многолетних раздумий об основаниях истины и существования, логических и реальных основаниях познания, попыток решения проблемы бытия посредством понятия „безусловного полагания“ и преодоления крайностей ее как логицистского решения (бытие как предикат понятия), так и эмпирицистского (бытие как данное непосредственного чувственного восприятия). Однако эта апелляция к интеллектуальному созерцанию или „интеллекту-первообразу“ была всего лишь последней и отчаянной попыткой „спасти“ „любимую“ им метафизику, для чего необходимо „всего лишь“ найти в „нашем уме“ способность, которая могла бы проникнуть в мир ноуменальных сущностей, недоступный для „обычных“ познавательных способностей — чувственности и рассудка — недоказуемый с помощью известных методов познания — логического мышления и чувственного наблюдения. Но при этом, что весьма показательно, он исходит из твердого убеждения, что эта способность должна совмещать в себе признаки того и другого: мыслимости и наглядности, логической необходимости и доказательности и непосредственной созерцательной достоверности и т.п., т.е. обладать теми свойствами, которые так или иначе присущи всякому знанию.

Беда, однако, заключалась в том, что в отличие от „обычных“ способностей способностью к интеллектуальному созерцанию человек просто-напросто не обладает и поэтому Кант иногда называет эту способность „божественным созерцанием“, оставляя не вполне ясным вопрос: идет ли речь о созерцании **бога** или о созерцании **посредством бога**. И делает это он не случайно, поскольку в данном случае он вновь оказывается в своего рода логической ловушке. В самом деле, если признать в качестве „единственно возможного“ и „реального“ основания для познания и доказательства бытия бога способность созерцать его „умственным взором“, значит, либо прибегнуть к

уловке или прямому обману, либо впасть в субъективную иллюзию, мечтательность или грезу. Если же этой способности придать статус „божественной”, то, значит, либо прибегнуть к красивому эпитету и чисто номинальному определению, либо положить в основание доказательства то, что еще только требуется доказать, а именно — бытие бога.

Не случайно, в упомянутом выше письме к Герцу Кант заявляет, что обращение к „богу из машины” „в определении источника в значимости наших познаний” — нелепо и вредно, содержит в себе порочный круг, поощряет „пустую мечту” и „фантастическую химеру” [48, с. 529]. Поэтому способность рассудка быть причиной предмета „через посредство своих представлений”, он теперь решительно отвергает, а под реальным применением рассудка имеет в виду отнюдь не интеллектуальное созерцание или создание „первообразов” вещей, „подобно тому, как представляют себе божественные познания”, а деятельность человеческого познания, от опыта независимую, но на опыт направленную и опытом же ограниченную [48, с. 527-528].

Впрочем, для окончательного прояснения этого вопроса ему потребовалось более десяти лет, когда в „Критике...” способность интеллектуального созерцания объявил как не только нам „не свойственную”, но и „сама возможность” которой нами „не может быть усмотрена” [3, с. 308]. Свою же прежнюю точку зрения (ссылаясь, впрочем, на Платона, а не на свою Диссертацию) он определяет как „интеллектуалистическую”, т.е. предписывающей рассудочным понятиям мистическую реальность, а их предметам — некую интеллигибельную сущность, постигаемую посредством интеллектуального созерцания [3, с. 693-694]. Вместо реального рассудка он вводит понятие чистого разума и его особого — диалектического применения, при котором тот выходит за пределы опыта, стремится познать сверхчувственное и потому порождает лишь иллюзорные и внутренне антиномичные идеи [3, с. 73, 336-348].

Традиционная метафизика с ее догматическим „полаганием” сверхчувственных вещей и ноуменальных сущностей станет отныне предметом критики беспочвенных притязаний чистого разума, ввергающих его во „мрак и противоречия”. Проблема же обоснования „естественного и правильного” устройства Вселенной, действительного и чувственного данного мира и „реальных оснований” его познания будет выступать исключительно в качестве гносеологической проблемы, т.е. учения о чувственности и рассудке, об их чистых формах и категориях как априорных условиях возможности опыта или научной картины мира. Впрочем, и в критических работах отношение мыслителя к метафизике не было однозначно негативным, но теперь ее проблематика приобрела для него преимущественно практически-нравственную направленность, связанную с учением о свободе как основании морального закона, долга, ответственности и т.п.

Этот мотив, как мы видели, возник у Канта в середине 60-х гг., и наряду с проблемой обоснования научной картины мира составлял основную проблемную ось всех его философских изысканий вплоть до последних работ критического периода. Мотив этот четко просматривается и в наиболее скептическом произведении раннего Канта — в „Грезах...” и именно он, наряду стал одной из причин метафизического всплеска в Диссертации 1770 г. Не случайно к числу реальных понятий рассудка он относит понятие нравственного совершенства, которое в отличие от теоретического совершенства имеет дело не с познанием мира и вещей, их сущностью и т.п., а с долженствующим быть благодаря свободе (*per libertatem*) [2, с. 394 — русский перевод примечания на этой странице не вполне точен, ср.: 186, т. 2, с. 396].

Показательно, что и в письме к Герцу, критикуя идеи собственной Диссертации, Кант признает возможность реального применения рассудка в области морали, т.е. его способность полагать добрые цели и в этом смысле быть „причиной предмета” [2, с. 430]. Более того, говоря о заду-

манном им сочинении „Границы чувственности и разума“, он включает в его состав как теоретическую, так и практическую части, где соответственно должны быть рассмотрены понятия, касающиеся чувственного мира и его познания и понятия, составляющие природу морали. Причем именно относительно „чистых принципов“ последней Кант утверждает, что он „уже и раньше достиг довольно заметных результатов“ [2, с. 429-432; ср. аналогичные идеи в письме к Герцу от 7 июня того же года, 186, т. 10, с. 117]. Однако для окончательной реализации этого замысла, т.е. для разработки учения о практическом разуме ему потребовалось еще несколько лет после написания первой „Критики“. Важно, однако то, что в течение всего длительного процесса зарождения и вызревание идей критической философии проблемы познания и нравственности, мира и человека, истины и добра выступали для мыслителя в непосредственной, взаимодополняющей и взаимокорректирующей связи.



## Заключение

Итак, ранний или докритический период творчества Канта завершился отчетливой формулировкой трех задач:

1. Как возможно познание чистого рассудка посредством всеобщих и необходимых понятий, которые от опыта не отвлекаются и от него не зависят, но в своем применении направлены именно на опыт, на обработку чувственного материала, представленного в формах пространства и времени? В Диссертации этот вопрос он „обошел молчанием“, оставив проблему реальных оснований познания нерешенной, а обоснование научной картины мира — незавершенным. Разработка „трансцендентальной дедукции категорий“, учения об „объективном единстве апперцепции“, „априорно-синтетических основоположениях опыта“ и других разделов „Трансцендентальной аналитики“ в „Критике чистого разума“ явилась результатом интенсивного обдумывания указанных вопросов в 70-е гг., однако, их постановка и попытки решения имели место не только в ранних работах самого Канта, но и большинства его предшественников и современников, начиная с Лейбница и Вольфа и кончая Крузием, Ламбертом и Тетенсом. Относительно характера и хода кантовских исканий в этот период существует мало свидетельств как в тексте самой „Критики...“, так в немногих письмах и черновых заметках мыслителя. Тем не менее, есть все основания утверждать, что при создании своей „трансцендентальной логики“ Кант критически проанализировал, обдумал и обобщил не только свои собственные ранние наработки, но и обширный опыт своих коллег, их позитивные или негативные результаты.

2. Как мы видели, в письме к Герцу от 21.02. 1772 г. причину или источник неудачи метафизики в решении проблемы познания Кант усматривает в ее апелляции к

„богу из машины”, т.е. к способности интеллектуального созерцания, якобы порождающей „первообразы вещей” и претендующей на познание сверхчувственных объектов или ноуменальных сущностей (бессмертной души, мира в целом и бога). У него самого в Диссертации эта способность выступала под именем „реального” рассудка и его сверхчувственного применения к объектам умопостигаемого мира, которые и составляли предмет традиционных метафизических дисциплин: рациональной психологии, космологии и теологии. Теперь же, два года спустя, он не только ставит под вопрос существование такой способности, но и усматривает в ней источник всех бед метафизики, ее „измышленных” и „хитростью приобретенных” понятий, „воздушных миров идей” и т.д.. Именно эта способность и станет предметом критики чистого разума, его диалектического применения, которое выходит за пределы возможного опыта и стремится к познанию безусловного, а в результате порождает никак не обоснованные идеи или догматические постулаты о существовании бессмертной души и бога, а также внутренне антиномичное понятие „мира в целом”. В этой критике Кант суммировал и критически осмыслил не только все пороки и противоречия, которые были присущи традиционной метафизике, но и богатое критическое наследие ее многочисленных противников и „реформаторов” от Рюдигера до Ламберта и Тетенса.

3. Проблемы свободы воли и нравственной ответственности личности, уяснения места и предназначения человека в мире занимали Канта с середины 60-х гг. Обращение к ним было инициировано влиянием идей Руссо, а также многочисленными немецкими критиками вольфианского фатализма (прежде всего Крузием и Тетенсом). И хотя в Диссертации 70-го г. эти вопросы несколько отступили на задний план, тем не менее, в упомянутом письме к Герцу Кант заявляет о том, что именно принципы морали относятся к числу наиболее им продуманных и обоснованных.

Главная же особенность кантовского подхода начала 70-х годов заключалась в том, что решение всех трех указанных задач он мыслит в рамках единой задуманной им работы „Границы чувственности и разума”. И именно понимание внутренней, органической проблемно-содержательной связи всех этих вопросов, необходимости их системного рассмотрения и решения — было важнейшим результатом его философских исканий докритического периода, свидетельствовало о глубине и зрелости кантовской мысли.

Вместе с тем, с точки зрения содержания поставленных задач, характера и направленности их обсуждения Кант отнюдь не был одинок и оригинален, его мысль двигалась в русле интенсивных поисков их решения многими из рассмотренных выше его немецких коллег. Конечно, в отличие от последних, он отказался от разрозненных и частных попыток „улучшения” метафизики, отважившись на более решительный отказ и радикальный пересмотр ее исходных теоретических установок и методологических принципов. И тем не менее, осуществленный им „коперниканский переворот”, „революционное изменение” в философском мышлении не было результатом всего лишь индивидуальных усилий великого мыслителя. Все это, как мы пытались показать, в некотором смысле стало итогом огромной и напряженной мыслительной работы его многочисленных предшественников и современников, их неудач и догадок, ошибок и находок, просчетов и прозрений и т.д. и т.п.

Сказанное отнюдь не умаляет заслуг Канта и значимости его личного вклада в историю философской мысли. Напротив, как нам представляется, реальное содержание и поистине всемирно-философское значение его деяния может быть более адекватно понято и оценено именно в контексте развития немецкой мысли XVIII столетия и его собственных воззрений до начала 70-х гг. Более того, многие сложности и даже недоразумения в восприятии критических идей, разительные противоречия в их трактовках нередко возникали и возникают по причине слабого знания,

а то и просто незнания их конкретного генезиса, тех связей и опосредований, зависимостей и заимствований, которые имели место между кантовским критицизмом и философскими идеями его предшественников. В соответствующих главах и параграфах монографии мы в той или иной мере обращались к анализу этих вопросов, привлекая соответствующие материалы из трудов критического периода, однако, их полноценное научное исследование возможно только на основе специального, систематического и обобщающего анализа всего корпуса работ позднего Канта.

В неменьшей мере это относится к наследию многих из рассмотренных в данной работе мыслителей, творчество которых нуждается в тщательных и специальных монографических исследованиях и ждет адекватной оценки своего места в истории философской мысли Нового времени и века Просвещения. Данную работу следует рассматривать лишь в качестве первого опыта постановки этой важной проблемы и предварительного этапа для ее будущих разработок.

## Список литературы

1. *Аликаев Р.С.* Немецкая философская терминология эпохи раннего Просвещения. М., 1982.
2. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1989-1972. Т. 3. 1971.
3. *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1975-1984.
4. *Артемьева Т.В.,* Микешин М.И. Христиан Вольф и русское вольфианство // Филос. науки. 1990. N 1. С. 63-74.
5. *Асмус В.Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.
6. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
7. *Баскин М.П.* Философия немецкого просвещения. М., 1954.
8. *Баумейстер Фр. Хр.* Логика. М., 1760. (2-е изд. М., 1787).
9. *Баумейстер Фр. Хр.* Метафизика. 2-е. Изд. М., 1789. (1-е. Изд., М., 1764).
10. *Баумейстер Фр. Хр.* Нравоучительная философия. М., 1788. (1-е изд., СПб., 1783).
11. *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. М., 1977-1978.
12. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1-2. СПб., 1908.
13. *Вольф Хр.* Логика, или Разумные мысли о Силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды. СПб., 1765.
- 13а. *Вольфианская экспериментальная физика.* СПб., 1760. (2-е изд., 1765).
14. *Гайденок П.П.* Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). М., 1987.
15. *Гайм Р.* Гердер, его жизнь и сочинения. Т. 1-2. М., 1888.
16. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии // Соч. Т. XI. М.; Л., 1935.
17. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1970-1972.
18. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: В 2 т. М., 1973.
19. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974.
20. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. М., 1958.
21. *Гердер И.Г.* Избр. соч. М.; Л., 1959.
22. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
23. *Герье Г.* Лейбниц и его век. СПб., 1868.
24. *Гете И.В.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1978.
25. *Грооп Р.О.* Прогрессивное философское наследие Германии XVII-XVIII вв. // Филос. науки. 1961. N 1. С. 86-97.
26. *Грудницкий Г.Д.* Проблема познания в философии немецкого просвещения // Вестн. Белорус. ун-та. Серия III. 1983. N 3. С. 24-27.

27. *Гулыга А.В.* Материалистические тенденции в немецкой философии XVIII в. // *Вопр. философии.* 1957. N 4. С. 90-102.
28. *Гулыга А.В.* Из истории немецкого материализма (последняя треть XVIII в.). М., 1962.
29. *Гулыга А.В.* Гердер. М., 1975.
30. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 1986.
31. *Гурьева И.Ю.* Некоторые аспекты философских концепций немецкого просвещения // *Вопр. историографии всеобщей истории.* Томск, 1986. С. 101-113.
32. *Деборин А.М.* Из истории раннего немецкого просвещения. Христиан Томазий // *Вестн. истории мировой культуры.* 1960. N 6. С. 32-43.
33. *Деборин А.М.* Христиан Вольф — популяризатор немецкого просвещения // *Деборин А.М.* Социально-политические учения Нового времени. Т. 2. М., 1967. С. 96-107.
34. *Деев Н.Н.* Разграничение права и морали в естественноправовом учении Христиана Томазия // *Проблемы государства и права на современном этапе.* Вып. 8. М., 1974. С. 55-63.
35. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
36. *Другач Т.Б.* И.Кант: от ранних произведений к „Критике чистого разума“. М., 1990.
37. *Жучков В.А.* Проблема метафизики у раннего Канта. Истоки критицизма. // *Вопр. теории познания в буржуазной философии XVIII — начала XIX вв.* М., 1978. С. 17-45.
38. *Жучков В.А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989.
39. *Жучков В.А.* Экспериментальный метод в философии И.Ламберта // *Проблема методологии научного исследования в философии Нового времени.* М., 1989. С. 96-124.
40. *Жучков В.А.* Философия Просвещения и кризис метафизической философии // *Некоторые характеристики философии эпохи Просвещения.* М., 1989. С. 16-43.
41. *Зибен В.В.* О причинах „возрождения“ интереса к учению Христиана Вольфа в ФРГ // *Социальная детерминация философских концепций. Социальная детерминация познания.* Тарту, 1984. Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Труды по филос. Вып. 693. С. 26-36.
42. *Зибен В.В.* К вопросу о теоретических источниках философии Христиана Вольфа // *Там же.* С. 37-56.
43. *Зибен В.В.* Разум и рассудок в философии Христиана Вольфа // *Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. Тарту, 1990. Вып. 25. С. 15-28.*
44. *Зубов В.П.* Картезианская физика и Чирнхауз // *Вестн. истории мировой культуры.* 1958. N 6. С. 101-107.

45. История диалектики XIV-XVIII вв. М., 1974.
46. История философии. Т. 3. М., 1943.
47. Кант И. Соч. В 6 т. М., 1963-1966.
48. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
49. Каринский Вл. Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб., 1912.
50. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX в.). М., 1974.
51. Кошелева О.Е., Морозов Б.Н. Неизвестные русские учебные курсы философии середины XVIII в. // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 53-74.
52. Кудряшов А.Ф. Лейбниц, Декарт и идея „всеобщей математики“ // Филос. науки. 1980. N 1. С. 99-107.
53. Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязнов А.В. Западноевропейская философия XVIII в. М., 1986.
54. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX в. М., 1989.
55. Кюлье О. Введение в философию. СПб., 1901.
56. Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1976.
57. Ланге Фр. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. Т. 1-2. СПб., 1899.
58. Лау Т.Л. Философские размышления о боге, мире и человеке // Уч. зап. Латв. Гос. ун-та. Т. I/XI. Рига, 1965. С. 65-95.
59. Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М., 1982-1989.
60. Лессинг Г.Э. Собр. соч. Т. 1-10. СПб., 1904.
61. Лессинг Г.Э. Избр. произведения. М., 1953.
62. Лессинг и современность. Сб. ст. М., 1981.
63. Липерт А. Кант и теория познания немецкого просвещения // Филос. науки. 1976. N 3. С. 116-123.
64. Локк Д. Соч.: В 3 т. М., 1985-1988.
65. Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1950.
66. Майоров Г.Г. Теоретическая философия Г.В. Лейбница. М., 1973.
67. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
68. Мелешенко З.Н. Из истории идейно-философской борьбы за единство Германии в XVIII – начале XIX вв. Л., 1958.
69. Мендельсон М. Федон, или О бессмертии души. СПб., 1837.
70. Мering Ф. Легенда о Лессинге. М., 1924.
- 70а. Мотрошилова Н.В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990.
71. Нарский И.С. Лейбниц. М., 1972.
72. Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII в. М., 1974.

73. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVIII в. М., 1973.
74. *Нарский И.С.* Философско-эстетические идеи А.Баумгартена как один из стимулов теоретического развития Канта // Кантовский сборник. Калининград, 1985. Вып. 10. С. 40-51.
75. *Неустроев В.П.* Немецкая литература эпохи Просвещения. М., 1958.
76. *Ойзерман Т.И.* Диалектический материализм и история философии. М., 1979.
77. *Паульсен Ф.* Иммануил Кант. Его жизнь и учение. СПб., 1899.
78. *Паульсен Ф.* Германские университеты. СПб., 1904.
79. *Паульсен Ф.* Философия протестантизма (Кант и протестантство). СПб., 6.г.
80. *Погребысский И.Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц. М., 1971.
81. *Попов П.С.* История логики нового времени. М., 1960.
82. *Роговой Ю.П.* Логические исследования Ламберта // Вестн. Ленингр. ун-та. 1974. N 17. Вып. 4. С. 139-143.
83. *Соколов В.В.* Метафизический этап в истории диалектики и Г.В. Лейбниц // Вопр. философии. 1981. N 12. С. 115-126.
84. *Соколов В.В.* Европейская философия XV-XVII вв. М., 1984.
85. *Спекторский Е.* Эдгард Вейгель, забытый рационалист XVII в. Варшава, 1909.
86. *Спекторский Е.* Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914.
87. *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1-2. М., 1957.
88. *Степерманис М.К.* Т.Л.Лау и его сочинение „Философские размышления о боге, мире и человеке“ 1717 г. // Уч. зап. Латв. ун-та. Т. I/XI. Рига, 1965. С. 55-67.
89. *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М., 1967.
90. *Субботин А.Л.* Лейбниц, Кант и их принципы философии математики // Философия в современном мире. Философия и логика. М., 1974. С. 34-54.
91. *Сульцер И.Г.* Разговоры о красоте естества. СПб., 1777.
92. *Сульцер И.Г.* Новая теория удовольствий. СПб., 1813.
93. *Толанд Д.* Избр. соч. М.;Л., 1927.
94. *Троицкий М.* Немецкая психология в текущем столетии. Т. 1-2. М., 1883.
95. *Тыцманский Г.* Спинозизм в Германии и Фридрих Вильгельм Стош. // Под знаменем марксизма. 1925. N 8-9. С. 73-91.
96. *Фейербах Ф.* Собр. произведений: В 3 т. Т. 2. М., 1967.
97. *Философия эпохи ранних буржуазных революций.* М., 1983.
98. *Фишер К.* История новой философии. Т. III.: Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905.



99. *Фишер К.* История новой философии. Т. 4-5. И. Кант и его учение. СПб., 1901-1905.
100. *Фридлендер Г.* Лессинг. М., 1957.
101. *Холц Х.* Дialeктика Г.В.Лейбница // Филос. науки. 1986. N 3. С. 128-136.
102. *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916.
103. *Чернышев Б.С.* Рецензия на книгу Э.Кассирера „Философия немецкого просвещения“ // Под знаменем марксизма. 1934. N 3. С. 203-208.
104. *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. IV. М., 1948.
105. *Ягодинский И.И.* Философия Лейбница. Процесс образования системы. Первый период, 1659-1672. Казань, 1914.
106. Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. B., 1974.
107. Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Bonn, 1981.
108. *Albrecht M.* Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zur Philosophie Christian Wollfs. Bonn, 1970.
109. *Albrecht W.* Deutsche Spätaufklärung. Halle-Wittenberg, 1987.
110. *Arndt H.-W.* Der Möglichkeitsbegriff bei Chr.Wolff und J.H.Lambert. Göttingen, 1959.
111. *Arnsberger W.* Christian Wolff's Verhältnis zu Leibniz. Weimar, Heidelberg, 1897.
112. Aufklärung – Gesellschaft – Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung (I) /Hrsg. M.Buhr, W.Forster. B., 1985.
113. Aufklärung – Geschichte – Revolution (II). B., 1986.
114. Aufklärung in Polen und Deutschland. Warszawa; Wroclaw, 1989.
115. Aus der Frühzeit der deutschen Aufklärung. Chr.Thomasius und Chr.Weise /Hrsg. von F.Brüggemann, Lpz., 1938.
116. *Baensch O.* Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. Tübingen; Lpz., 1902.
117. *Barthlein K.* Von der „Transzendentalphilosophie der Alten“ zu der Kants // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1976. 58.
118. *Baumann J.* Wollfsche Begriffsbestimmungen. Lpz., 1910.
119. *Baumgarten A.G.* Metaphysik. 2 Aufl. Halle, 1766.
120. *Baumgarten A.G.* Aesthetica acromatica. Bd. I-II. 1750-1758.
121. *Beck L.W.* Lambert und Hume in Kants Entwicklung von 1769-1772 // Kant-Studien. 1969. H. 2. S. 123-130.
122. *Beck L.W.* Early German Philosophy, Kant and His Predecessors. Cambridge, Mass, 1969.
123. *Becker G.* Pietism's confrontation with enlightenment rationalism: an examination of the relation between ascetic protestantism and science // Journal for study of religion. Storrs. 1991. Vol. 30. No. 2. P. 139-158.

124. Beiträge zur Geschichte des vormarkxistischen Materialismus /Hrsg. von G.Stiehler. B., 1961.
- 124a. *Bender W., Dippel J.G.* Der Freigast aus dem Pietismus. Bonn, 1872.
125. *Benden M.* Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien Handels. Bonn, 1972.
126. *Bergman J.* Wolff's Lehre von complementum possibilitatis. Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. Marburg, 1900.
127. *Bienert W.* Die Philosophie des Christian Thomasius. Halle, 1934.
128. *Bissinger A.* Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Chr.Wolffs. Bonn, 1970.
129. *Bloch E.* Christian Thomasius. Ein deutscher Gelehrter ohne Misere. B., 1953.
130. *Brandt R.* Feder und Kant // Kant-Studien. 1989. H. 3. S. 249-264.
131. *Brockdorf Cay von.* Die deutsche Aufklärungsphilosophie. München, 1926.
- 131a. *Brüggeman F.* Das Weltbild der deutschen Aufklärung. Lpz., 1930.
132. *Carbonici S.* Christian August Crusius und Leibniz-wolffische Philosophie // Studia Leibnitiana. Suppl. 26 (1986). S. 110-120.
133. *Carbonici S.* Transzendente Wahrheit und Traum. Chr. Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch der cartesianischen Zweifel. FMDA, Stuttgart, 1990.
134. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 1-2. B., 1911.
135. *Cassirer E.* Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. B., 1918.
- 135a. *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. B., 1921.
136. *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen, 1932.
137. *Cassirer E.* Leibniz System in seiner wissenschaftlichen Grundlagen. Darmstadt, 1962.
138. Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland. Wissenschaftliche Beiträge. Der Martin-Luther-Universität. Halle-Wittenberg, 1980/32, (T. 37), Halle (Saale).
139. Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur /Hrsg. von Werner Schneiders. Hamburg, 1983.
140. *Ciafardone R.* J.H.Lambert e la fondzione scientifica della filosofia. Urbino, 1975.
141. *Ciafardone R.* Über das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Thomasius und Crusius mit Beziehung auf Kant // Studia leibnitiana. Bd. XIV. H. 1. 1982. S. 127-135.
142. *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. B., 1885.
143. *Corr Ch. A.* Did Wolff follow Leibniz? // Kant-Studien. 1974. 65. S.11-21.

144. *Crusius Chr. A.* Anweisung vernünftig zu leben. Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens, die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhänge vorgetragen werden. Lpz., 1744.
145. *Crusius Chr. A.* Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Lpz., 1745.
146. *Crusius Chr. A.* Logik oder Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. Lpz., 1747 (R.N. 1965, Hildesheim).
147. Das deutsche in der deutschen Philosophie /Hrsg. von T.Haering. Stuttgart; Berlin, 1941.
148. *Dessoir M.* Geschichte der neuen deutschen Psychologie. Bd. 1. B., 1902.
149. Die Aufklärung in ausgewählten Texten, dargestellt und eingeleitet von . Funke. Stuttgart, 1963.
150. Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellungen /Hrsg. von R.Ciafardone. Stuttgart, 1990.
- 150a. *Dinkler R.* Das Zeitalter der Aufklärung. Lpz.; B., 1917.
151. *Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Bd. III.: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Stuttgart; Göttingen, 1969.
152. *Eiben J.* Von Luther zu Kant. Der deutsche Sonderweg in die Moderne. Eine soziologische Betrachtung. Stuttgart, 1989.
153. *Eisenring M.E.* Johann Heinrich Lambert und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart. Zurich, 1942.
154. *Engfer H.J.* Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und 18. Jahrhundert. (FMDA, Abt. II, Bd. I), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
155. *Erdmann B.* Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklung-Geschichte Kant's. Lpz., 1876.
156. *Erdmann J.E.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1-2. B., 1896.
157. *Erdmann J.E.* Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie. Bd. 4. Stuttgart, 1932.
158. *Falkenstein L.* Kant, Mendelssohn, Lambert, and The subjectivity of time // J. of the history of philosophy. Claremont, 1991. Vol. 29. No. 2. P. 227-251.
159. *Festner C.A.* Crusius als Metaphysiker. Wallenburg-Halle, 1892.
- 159a. *Finster R.* Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant // St. Leibnitiana. 1982. No. 14. S. 266-277.
160. *Finger O.* Von der materialität der Seele. Beitrag zur Geschichte der Materialismus im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert. B., 1961.

161. *Frangmyr T.* The mathematical philosophy. The Quantityng spirit in the 18th Century. Berkeley, 1990. P. 27-71.
162. *Freising W.* Metaphysik und Vernunft. Des Weltbild von Leibniz und Wolff. Lüneburg, 1986.
163. *Funke G.* Der Weg zur ontologischen Kantinterpretationen // Kant-Studien. 1971. H. 4. S. 446-466.
164. *Gawlick G., Kreimendahl L.* Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte. FNDA. Abt. II. Bd. 4. Stuttgart, 1987.
165. *Gerlach H.-M., Wollgast S.* Christian Wolff – ein hervorragender deutscher Philosoph der Aufklärung // Deutsche. Zeitschrift für Philosophie. 1979. H. 10. S. 1239-1247.
166. *Grunwald M.* Spinoza in Deutschland. B., 1897.
167. *Grewendorf M.* Humes Rezeption zur Zeit der deutschen Aufklärung. B., 1987.
168. *Geismar M. von.* Bibliothek der Deutscher Aufklärer des 18. Jhrhuds. 5. Hefte, Lpz., 1846/47.
169. *Hammerstein N.* Universitäten des Heiligen Romischer Reiches deutscher Nation als Ort der Philosophie des Barock // Studia Leibnitiana. Bd. XIII. H. 2. S. 242-266.
170. *Heidegger M.* Die Frage nach dem Ding. Tübingen, 1929.
171. *Heilemann P.A.* Die Gotteslehre des Christian Wolff. Versuch einer Darstellung und Beurteilung. Lpz., 1907.
- 171a. *Heimsoeth H.* Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. B., 1914.
172. *Heimsoeth H.* Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus // Kant-Studien. B., 1924. Bd. XXIX. H. 1/2. S. 121-159.
173. *Heimsoeth H.* Metaphysik und Kritik bei Chr.A.Crusius. B., 1926.
174. *Heimsoeth H.* Metaphysik der Neuzeit. München; B., 1927.
175. *Heimsoeth H.* Studien zur Philosophie Imm. Kant. Bonn, 1971.
176. *Hesse H.* Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität. 1986.
177. *Hinske N.* Kant's Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjarige Kant. Stuttgart-B.-Köln-Mainz, 1970.
178. *Hinske N.* Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie // Archiv für Begriffsgeschichte. B., 1968. S. 86-113.
179. *Hissmann M.* Psychologische Versuche. Ein Beitrag zur esoterischen Logik. Halle, 1777.
180. *Honnfelder L.* Scientia Transcendens: die formale Bestimmung des seiendheit und realität in der Metaphysik des Mittelalter und der Neuzeit. Hamburg, 1990.
181. *Hume und Kant.* Interpretationen und Diskussionen. Freiburg-München, 1982.
182. *Idealismus und Aufklärung.* Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1780. Hrsg. von Crh. Jamme, G.Kuzu. B., 1988.

- 182a. *Jacobi G.* Die deutsche Aufklärungsphilosophie. // Gesch. der Philos. in Einzeldarstellung. Bd. 26. München, 1926.
183. *Jaspers K.* Drei Gründer des Philosophirens. Plato, Augustin, Kant. München, 1957.
184. *Kahl-Furthmann G.* Inwiefern kann man Wolffs Ontologie eine Transzendentalphilosophie nennen? // *Studia philosophica*. 9. (1949). S. 80-92.
185. *Kahl-Furthmann G.* Der Satz vom zureichenden Gründe von Leibniz bis Kant // *Ztschr. philos. Forsch.* 1976. Bd. 30. H. I. S. 107-122.
186. *Kant's gesammelte Schriften* /Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B.; Lpz., 1900-1928. Bd. I-XVIII.
187. *Kant I.* Zur Logik und Metaphysik /Hrsg. von K.Vorländer. Erste Abteilung: Die Schriften von 1755-1765. Lpz., 1921.
188. *Kirsten G.* Die Kategorienlehre von Chr.Wolff und Hegel. Ein Vergleich ihrer Bestimmung und methodischen Entwicklung. Tübingen, 1973.
- 188a. *Knittermeyer H.* Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Marburg, 1920.
189. *König E.* Über den Begriff der Objektivität bei Wolff und Lambert // *Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik*. 84 (1884). S. 292-313.
190. *Kopper J.* Descartes und Crusius über „Ich denke“ und leiblisches Sein des Menschen // *Kant-Studien*. 1976. H. 3. S. 339-352.
191. *Kopper J.* Ethik der Aufklärung. Darmstadt, 1983.
192. *Kopper J.* Einführung in die Philosophie der Aufklärung, Die theoretischen Grundlagen. Darmstadt, 1990.
193. *Lambert J.H.* Cosmologische Briefen über die Einrichtung des Weltbaues. Augsburg, 1761.
194. *Lambert J.H.* Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Lpz., 1764.
195. *Lambert J.H.* Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und matematischen Erkenntnis. Riga, 1771.
196. *Lambert J.H.* Philosophische Schriften /Hrsg. von H.W. Arndt. Bd. IX. Briefwechsel. Hildesheim, 1968 (R.N. 1782).
197. *Lambert J.H.* Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis /Hrsg. von G.Sieglwart. Hamburg, 1988.
198. *Lauener H.* Hume und Kant // Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihres Lehren. Bern; München, 1969.
199. *Leibniz G.W.* Die philosophische Schriften /Hrsg. von G.J.Gerhardt. 7 Bd. B., 1875-1890.
200. *Leibniz G.W.* Kleinere Philosophische Schriften /Hrsg. von R.Hals. Lpz., 1944.

201. *Lenders W.* Die analytische Begriffs – und Urteilstheorie von G.W.Leibniz und Chr.Wolff. Hildesheim, 1971.
202. *Lewalter E.* Spanisch-Jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Hamburg, 1935.
203. *Liberwirth R.* Die französischen Kultureinflüsse auf den deutschen Frühaufklärer Christian Thomasius // Wiss. Ztschr. der Univ. Halle-Wittenberg. 33 (1984). 6. H. 1. S. 63-73.
204. *Lossius J. Ch.* Physische Ursache des Wahren. Gottha; Lpz., 1775.
205. *Marquardt A.* Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie (Diss.). Kiel, 1885.
206. *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Köln, 1969.
207. *Martin G.* Leibniz. Logik und Metaphysik. B., 1967.
208. *Materialisten der Leibniz-Zeit.* Ausgewählte Texte. B., 1974.
209. *Meier G.F.* Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften. Bd. 1-3. Halle, 1748-1750.
- 209a. *Meier G.F.* Gedanken von Zustand der Seele nach dem Tode. Halle, 1746.
210. *Meier G.F.* Vernunftlehre. Halle, 1752.
211. *Meier G.F.* Auszug aus Vernunftlehre. Halle, 1752.
212. *Meier G.F.* Die Metaphysik in vier Theilen. Halle, 1755-1759.
213. *Meier R.* Gott in den rationalistischen philosophischen Systemen von Descartes und Wolff: zu einigen identitäten und Differenzen // Wiss. Ztschr. der Martin-Luther-Univ. Halle, 1990. Jg. 39. H. 6. S. 47-56.
- 213a. *Mittelstrass J.* Neuzeit und Aulklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. B.: N.Y., 1970.
214. *Moll K.* Von Erhard Weigel zu Chr.Huyqens. Feststellungen zu Leibnizens Bildungsweg // Stud. leibnitiana. 1982. Bd. XIV. H. 1. S. 56-72.
215. *Möller H.* Aufklärung in Preussen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai. B., 1974.
216. *Möller H.* Deutsche Aufklärung 1740-1815. B., 1985.
217. *Mühlpfordt G.* Die deutsche Aufklärung und ihr Zentrum Halle-Leipzig. // Wiss. Annalen.B., 1953. 2. Jg., H. 6. B., 1953.
218. *Mühlpfordt G.* Die Jungwolffianer – Anfänge des radikalen Wolffianismus. Zur Differenzierung und Wirkung der Wolffschen Schule // Deutsche. Zeitschrift für Philosophie. 1982. H. 1. S. 63-76.
219. *Paulsen F.* Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie. Lpz., 1875.
220. *Pensa M.* Das deutsche Denken. Untersuchung über die Grundformen der deutschen Philosophie. Elenbach-Zurich, 1948.
221. *Peters W.S.* I.Kant's Verhältnis zu J.H.Lambert // Kant-Studien. 1968. Bd. 59. S. 448-553.

222. *Petersen P.* Geschichte der Aristoteleschen Philosophie in protestantischen Deutschland. Lpz., 1921.
223. *Pfaff W.* Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat. B., 1965.
224. *Pichler H.* Über Christian Wolffs Ontologie. Lpz., 1910.
225. *Pohlmann R.* Neuzeitliche Natur und bürgerliche Freiheit. Eine sozialgeschichtliche angeleitete Untersuchung zur Philosophie Immanuel Kants. Münster, 1973.
226. *Poser H.* Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz. Wiesbaden, 1969.
227. *Poser H.* Zur Begriff der Monade bei Leibniz und Wolff // *Studia Leibnitiana*. Wiesbaden, 1975. Bd. 14. S. 383-395.
228. *Poser H.* Mögliche Erkenntnis und Erkenntnis der Möglichkeit. Die Transformation der Modalkategorien der Wolffschen Schule in Kants Kritischer Philosophie // *Grazer Philos. Studien*. 20. (1983). S. 129-147.
229. *Pott M.* Radikale Aufklärung und Freidenker. Materialismus und Religionskritik in der deutschen Frühaufklärung // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. B., 1990. H. 7. S. 639-650.
230. *Pütz P.* Die deutsche Aufklärung. Darmstadt, 1978.
- 230a. *Redmann H.* G.Kants Gottesgedanke innerhalb der vorkritische Periode. B., 1958.
231. *Reininger R.* Kant. Seine Anhänger und seine Gegner. München, 1923.
232. *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung.* Heidelberg, 1989.
233. *Rescher N.* Leibniz and the Concept of a System // *St. Leibnitiana*. 1981. Bd. XIII. H. 2. S. 114-122.
234. *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus: Geschichte und System. Erster Band. Geschichte des philosophischen Kritizismus. Lpz., 1924.
235. *Rüdiger A.* De sensu veri et falsi libri. Halle, 1709.
236. *Rüdiger A.* Herrn Christian Wolffs Meinung von dem Wesen der Seele und A.Rüdigers Gegenmeinung. Halle, 1727.
237. *Sala B.G.* Die transzendente Logik Kants und die Ontologie der deutschen Schulphilosophie // *Philos. Jahrb., der Görresgesellschaft*. 95 (1988). Freiburg, München. S. 18-53.
238. *Saine Th. P.* Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Die Auseinandersetzung der deutschen Frühaufklärung mit der neuen Zeit. Lpz., 1987.
239. *Schaffrath J.* Die Philosophie des Georg Friedrich Meier. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungsphilosophie (Diss.). Erschweiler, 1940.
240. *Schepers H.* Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18. Jahrhundert. Köln, 1959.
241. *Scherwatzky R.* Deutsche Philosophie von 1500-1800. Lpz., 1925.

242. *Schinz M.* Die Moralphilosophie von Tetens. Lpz., 1906.
243. *Schmidt J.* Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessing's Tod. 1681-1781. Bd. 1-2. Lpz., 1862/1864.
244. *Schmidt H.-M.* Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begriff von Erfindung und Urteil in der deutschen Aufklärung. München, 1982.
245. *Schmidt-Biggeman W.* Teodicee und Tatsache. Das philosophischen Profil der deutschen Aufklärung. 1988.
- 245a. *Schmucker J.* Was entzündete in Kant des grosse Licht von 1769? // Archiv für Geschichte der Philos. 1976. Bd. 58. H. 4. S. 393-434.
246. *Schmucker J.* Die Ursprünge der Ethik Kant's in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen. Meisenheim-Glan, 1961.
247. *Schmucker J.* Die Ontotheologie der vorkritischen Kant // Kant-Studien Ergänzungshefte. B.; N.Y. 4. 1980. Bd. 112.
248. *Schmucker J.* Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geisteseners im Verhältnis zu der Kritik der reinen Vernunft // Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft. 1781-1981 /Hrsg. I.Heidemann, N.Ritzel. B., 1981. S. 1-36.
249. *Schmucker J.* Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Wiesbaden, 1983.
250. *Schneiders W.* Naturrecht und Liebenseethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hindlick auf Chr.Thomasius. Rildesheim; N.Y., 1971.
251. *Schneiders W.* Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland // Studia Leibnintiana. Suppl. XXI/I. 1973.
252. *Schneiders W.* Vernunft und Freiheit, Chr.Thomasius als Aufklärer // Studia Leibnitiana. 1979. 10.
253. *Schneiders W.* Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg, München, 1974.
254. *Schneiders W.* Hoffnung auf Vernunft. Aufklärung in Deutschland. 1990.
255. *Schober J.* Die deutsche Spätaufklärung (1770-1790). Bern; Fr./M., 1975.
256. *Schoffler H.* Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung /Von M.Luther zu Chr.Wolff). Fr./M., 1974.
257. *Scholz O.* Einführung in die Philosophie der deutschen Aufklärung.
258. *Schroder W.* Spinoza in der deutschen Frühaufklärung. 1987.
- 258a. *Schulz J.H.* Philosophische Betrachtungen über Theologie und Religion überhaupt und über die judische inbesondernheit. 2. Aufl. Lpz., 1786.
- 258b. *Schwitzke H.* Die Beziehungen zwischen Aesthetik und Metaphysik in der deutsche Philosophie vor Kant. B.; Scharlotenburg, 1930.
259. *Seidel W.* Gottfried Wilhelm Leibniz. Lpz.; Jena; B., 1979.
260. *Seitz A.* Die Willenfreiheit in der Philosophie des Chr.A.Crusius. Wüzburg, 1899.



- 260a. *Sommer R.* Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg, 1892.
261. *Stieler G.* Leibniz und Gabriel Wagner // Deutsche Zeitschriften für Philosophie. 1956. H. 26. S. 271-279.
262. *Störing C.* Die Erkenntnistheorie von Tetens. Lpz., 1901.
263. *Sulzer J.G.* Vermischte philosophische Schriften. 2 Bd. 1773-1774.
264. *Tetens J.N.* Gedanken von einigen Ursachen, warum in der Metaphysik wenig ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.
265. *Tetens J.N.* Abhandlung über die allgemeine spekulativische Philosophie. Bützow, 1775.
266. *Tetens J.N.* Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1-2. Lpz., 1777.
267. *Tetens J.N.* Die philosophische Werke. 4. Bd. 1777.
268. *Thomasius Chr.* Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.
269. *Thomasius Chr.* Ausübung der Vernunftlehre. Halle, 1691.
270. *Thomasius Chr.* Einleitung zur Sittenlehre. Halle, 1692.
271. *Thomasius Chr.* Ausübung der Sittenlehre. Halle, 1696.
272. *Thomasius Chr.* Drei Bücher der Gottlichen Rechtsgelahrtheit. Halle, 1702.
273. *Todesco F.* Dal „calcolo logico“ alla „Riforma della metafisica“: Joh. Heinrich Lambert tra Wolff e Locke // Riv. di filosofia. Torino, 1986. Vol. 77. Fasc. 2. P. 337-358.
274. *Tonelli G.* Der Streit über die matematische Methode in der Philosophie in der I. Hälfte des 18 Jahrhundert und die Entstehung von Kant's Schrift über die „Deutlichkeit“ // Archiv für Philosophie. 9 (1959). S. 37-66.
- 274a. *Tonelli G.* Der historische Ursprung der kantischen Termini „Analytik“ und „Dialektik“ // Archiv für Begriffsgesch. 1962. Bd. 7. S. 120-139.
- 274b. *Tonelli G.* La Philosophie allemande de Leibniz a Kant. Histoire de la Philosophie, Paris, 1973, 728-785.
275. *Topitsch E.* Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie Kants in weltanschauungs-analytischer Beleuchtung. Hamburg, 1975.
276. *Troeltsch E.* Leibniz und die Anfänge des Pietismus (1902) // *Troeltsch E.* Gesammelte Schriften. Bd. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen, 1925.
277. *Tschirnhaus E.W. von.* Medicina mentis siva artis inveniendi praecepta generalis. Editio nova (Lipsae, 1695). Erstmalig vollständig ins Deutsche übersetzt und kommentiert von J. Hausleiter. Halle/Saale; Lpz., 1963.
278. *Tschirnhaus E.W. von* und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa /Hrsg. von E. Winter. B., 1963.
279. *Übele W.* Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. Unter Benutzung bisher unbekannt gebliebener Quellen. B., 1911.

280. Über den Prozess der Aufklärung in Deutschland in 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien. Göttingen, 1987.
281. *Vaihinger H.* Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Bd. 1-2. Stuttgart, 1881.
282. *Verweyen J.* Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph. Bonn, 1905.
283. *Vick G.R.* Existence was a Predicate for Kant // Kant-Studien. 1970. 61. S. 357-371.
284. *Vleeschauwer H.J.* La gene de la methode mathematique de Wolff // Revue Belge de philologie et d'histoire II (1931). 651-677.
285. *Vleeschauwer H.J.* Wie ich jetzt die Kritik der reinen Vernunft entwicklungsgeschichtlich lese // Kant-Studien. 54. (1963). S. 351-368.
286. Was ist Aufklärung? Thesen und Definitiven /Hrsg. von E.Bahr. Stuttgart, 1974.
287. *Weber E.* Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Lpz., 1907.
288. *Windelband W.* Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich // Vierteljahrschr. für wissenschaftl. Philos. Lpz., 1877. H. 2. S. 224-266.
289. *Winter E.* Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung. B., 1966.
290. *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Die dritte Auflage. Halle, 1725.
291. *Wolff Chr.* Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt Anderer Theil bestehend in ausführlichen Anmerkungen... Fr./M., 1727.
292. *Wolff Chr.* Philosophia prima sive Ontologia. 2 Aufl., 1736 (Gesam. Werke, II Abt., Bd. 3) Hildesheim, 1962.
293. *Wolff Chr.* Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache herausgegeben. 2. Auflage Fr./M., 1733. // *Chr. Wolff.* Gesamm. Werke. Hrsg. und bearbeitet von J.Ecole, J.E.Hofmann, M.Thomann, H.W.Arndt. I Abt. Deutsche Schriften. Bd. 9. Hildesheim, N.Y., 1973.
- 293a. *Wolff Chr.* Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürliche Dinge. 4. Aufl. Halle, 1741.
294. *Wolff Chr.* Psychologia empirica. Fr./M., 1732.
295. *Wolff Chr.* Eigene Lebensbeschreibung. Lpz., 1841.
296. *Wolff H.M.* Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung. Bern, 1949.
297. *Wollgast S.* I.Kant und seine philosophische Quellen // Zum Kant-Verständniss unserer Zeit. B., 1975. S. 19-45.
298. *Wollgast S.* Zur Philosophie in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung. B., 1982.

299. *Wundt M.* Kant als Metaphysiker. Tübingen, 1924.
300. *Wundt M.* Die deutsche Philosophie im Zeialter der Aufklärung // Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Bd. 2, H. 3. Tübingen, 1936. S. 225-250.
- 300a. *Wundt M.* Chr. Wolff und die deutsche Aufklärung. Stuttgart-B., 1941.
301. *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939.
302. *Wundt M.* Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aurlärung. Tübingen, 1945.
303. *Wurzt J.-P.* Tschirnhaus und die Spinocismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius // St.Leibnitiana. 1981. Bd. XIII. H. 2. S. 61-75.
304. *Zart G.* Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. B., 1881.
305. *Zeller E.* Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. München, 1875.
306. *Zimmermann R.* Lambert, der Vorgänger Kant's. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der reinen Vernunft. Wien, 1879.

# Содержание

Введение .....	3
<b>Глава I</b>	
<b>Вольфианство и его противники .....</b>	<b>24</b>
1. Вольфовская школа: эволюция и основные представители .....	24
2. Первые критики и противники вольфианства (ранние эклектики, пиетисты, М.Кнутцен, А.Рюдигер) .....	45
3. Основные философские направления периода зрелого Просвещения (спинозизм, материализм, „естественная религия“, атеизм, эмпирико-психологическая гносеология) .....	68
<b>Глава II</b>	
<b>Попытки „реформирования“ метафизики и нового обоснования знания и морали .....</b>	<b>90</b>
1. Конструктивно-полагающая природа познания и понятие нравственного закона у Хр.А.Крузия .....	90
2. Проблема необходимости познания и свободы воли у И.Н.Тетенса ...	113
3. Гносеология И.Г.Ламберта как философское осмысление методологии экспериментальной науки .....	144
<b>Глава III</b>	
<b>Ранний Кант. Докритический период (1746 - начало 1770-х гг.) .....</b>	<b>181</b>
1. Поиски метафизического обоснования научной картины мира (40– начало 60-х гг.) .....	183
2. Проблема „реальных оснований“ познания и критика „грезящей метафизики“ (первая половина – середина 60-х гг.) .....	200
3. Диссертация 1770 г.: шаг к критицизму или последний шанс „спасти“ метафизику? Выбор 1772 г. ....	222
<b>Заключение .....</b>	<b>241</b>
<b>Список литературы .....</b>	<b>245</b>

Научное издание

**ЖУЧКОВ Владимир Александрович**

**Из истории немецкой философии XVIII в.  
Предклассический период: От вольфовской школы до  
раннего Канта**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

***В авторской редакции***

Художник ***В.К. Кузнецов***

Корректоры ***Ю.А. Гордеева, Н.П. Юрченко***

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.03.96.

Формат 70х100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 8,12. Уч.-изд.л. 10,62. Тираж 500 экз. Заказ № 009.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор ***И.А.Лаврентьева***  
Компьютерная верстка ***Т.В. Прохорова, А.М. Ртищев***

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14