

О СМЫСЛЕ ТЕРМИНА «НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Статья представляет попытку рассмотреть термин «немецкая классическая философия» в качестве методологического инструмента для историко-философского анализа и наполнить этот термин новым содержанием.

I

Описание истории европейской мысли, осуществляющееся в многочисленных учебных пособиях и монографиях, содержит немало примеров совершенно неочевидных и методологически не проясненных, но, тем не менее, устоявшихся выделений якобы исторических образований. Примером такого историко-философски бессодержательного штампа может служить термин, призванный обозначить определенный период в истории европейской мысли, но демонстрирующий лишь не критичное отношение к ней трансляторов определенных схем. Этот термин – «немецкая классическая философия», и прояснение его смысла станет предметом наших дальнейших размышлений.

Речь идет о том, чтобы укоренившейся традиции этого обозначения найти осмысленное оправдание, то есть наполнить энгельсовскую метафору содержанием, показать: то, что было познано интуитивно, может быть проявлено и осознано.

Этот термин впервые появился в названии одной из самых популярных энгельсовских работ «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886 г.). А на авансцене интеллектуальной жизни был уже иной драматизм и новое, молодое поколение. Метафора «классическая» в этом словосочетании призвана была, во-первых, обозначить предшествующее, но уже ставшее определяющим интеллектуальное усилие «поколения отцов»; во-вторых, это метафорическое выражение позволило Энгельсу в рефлексивной форме, уже с высоты жизненного опыта, увековечить дань уважения перед высочайшими достижениями мысли, масштаб которых наиболее полно проясняется с течением времени.

Задача этой работы: пользуясь той исторической перспективой, которая отделяет нас от рассматриваемого периода, оправдать употребление термина «немецкая классическая философия» сегодня. Содержательное единство, выражающееся помимо других многочисленных признаков в особом пространстве проблемного поля, в способе постановки задач, которое мы встречаем в философских системах от формулировки трансцендентальной позиции Кантом до ее критического снятия Гегелем, еще не дает ответа на вопрос: *почему именно*

эти философские построения осуждены нести на себе определение «классические», тогда как глубоким онтологическим интуициям, например, Хайдеггера или Гуссерля в этом отказано?

Такие или подобные вопросы заставили некоторых мыслителей попытаться наполнить богатством конкретного абстрактно-оценочный термин «классическое». В рамках этой оппозиции «классическое – неклассическое» описывают историю философии ближайших к нам веков авторы с очень разными исходными установками: Т. Адорно и М. Хоркхаймер, М. Мамардашвили, Б. Кроче, Ю. Хабермас и представители однородного в своей разнообразности «французского структурализма». Во многом благодаря им такая оппозиция стала еще одним приобретением читающей и философствующей публики. Возможно, приближение к содержательной наполненности термина «немецкая классическая философия» лежит на пути этого разделения. Поэтому, прежде чем вернуться к заявленной теме, попробуем предложить один из вариантов такой типологии.

II

История философии – история не прошлого, история вечного (если у вечности вообще может быть история). Мысли Платона, например, или Парменида сегодня так же своевременны и актуальны. Однако мышление беспокойно, и эта процессуальность может быть осмыслена только во времени. Значит история интеллекта, написанная самим интеллектом, неизбежна.

Исходя из тезиса «*интеллектуальное есть превращенная форма социального*», история европейской философии может быть представлена как смена *классических* и *неклассических* эпох. *Классическая* эпоха в истории философии со стороны социального определяется тем, что в это время в обществе присутствует понятие **нормы**, то есть некоего инварианта социально-политической жизни, этического и религиозного инварианта, единства способа производства в экономической сфере. Сама по себе эта нормативность может и не осознаваться и не формулироваться, но, тем не менее, именно она, в конечном итоге, объективно определяет способ философствования.

Со стороны субъективных творческих потенций человека *классическая* эпоха философствования определяется тем, что И. Витаньи, анализируя творчество вообще, обозначает как «конструктивно-инновативная творческая способность»¹, то есть способность создавать радикально новое. Именно в классические эпохи философствования возникают универсальные, всеобъемлющие философские системы, определяющие дальнейший ход развития философской мысли.

С точки зрения формы проявления классической мысли эта философия принципиально, сознательно системна. Системосозидательство мыслителей классических эпох обуславливает содержание их философских построений и обуславливается этим содержанием.

С точки зрения содержания классической мысли можно сказать, что неосознаваемая (как таковая) нормативность, царящая в обществе, порождает в умах интеллектуалов представление о достижимости абсолютно истинного знания. Сама истина может пониматься как угодно (как регулятивный принцип, как цель, как идеал), но представление о том, что она одна и достижима, всеобща. Это и влечет за собой внутреннюю потребность в отыскании ее, следствием чего и становятся классические системы философии как результат мыслетворчества особо талантливых личностей.

Неклассическая эпоха философствования со стороны социального определяется размыванием границ нормативности. Инвариантность социально-политической жизни, религиозных и этических постулатов психологически порождает состояние неуверенности, неосновательности. В интеллектуальной сфере это приводит к отказу от представления о достижимости абсолютно истинного знания, что, в свою очередь, влечет за собой отказ от классического системосозидательства. Философы неклассических эпох оказываются в состоянии «интеллектуальной опустошенности». Внутренняя потребность в отыскании истины сменяется разочарованием и уверенностью в невозможности этого отыскания. Интеллектуальный голод и естественная убежденность в том, что те, кто жил до нас, мудрее, гонит мыслителей этого времени к истокам, к философии классической. Это, в свою очередь, приводит к многообразию интерпретаций классических систем. Интерпретаторство уже созданного в классическую эпоху – одна из существенных черт неклассического способа философствования. На передний план выходят проблемы язы-

ка, понимания и смыслообразования. Во всякую неклассическую эпоху философствования – философия языка занимает важнейшее место: сам язык становится предметом философского анализа. С точки зрения содержания в философии этого периода нетрудно заметить сдвиг акцентов в классической структуре философского знания с области метафизики на этику. В то время, когда главенствует плюрализм нравственности (что, как известно, само по себе безнравственно) и религиозных взглядов, мыслящий человек пытается найти почву под ногами в разумном обосновании своих поступков. Но этика – всегда следствие определенной онтологии. Поэтому мыслители неклассических эпох обращаются к уже наработанному в классическую эпоху философствования. Зачастую это приводит к *эkleктизму*, исходный тезис которого следующий: *все уже сказано, но зерна истины рассыпаны в многочисленных и разнообразных философских системах и их надо отыскивать*. Однако поиск ведется со своим субъективным представлением об истинности, что и определяет многообразие *эkleктических* конструкций. В конечном итоге разочарование в результатах интеллектуального поиска приводит к тотальному *скептицизму*. Логика движения мысли в неклассическую эпоху философствования с необходимостью порождает скептицизм.

Здесь необходимо отметить, что скептицизм имманентен и классической эпохе философствования, однако функционально он играет другую роль, а именно: скептицизм классической философии объективно указывает на необходимость смены парадигмы, тем самым как бы расчищая место для возникновения новой традиции в рамках все той же классической философии. Скептицизм классической эпохи можно сравнить с болезнью роста, избавление от которой приводит к новому притоку сил и, в результате, к формированию зрелого организма. Скептицизм неклассической эпохи – болезнь старости, мудрость осени, избавления от которой нет. Поэтому некорректно сравнивать скептицизм софистов, с одной стороны, и скептицизм пирронистов – с другой. Или скептицизм Д. Юма и скептицизм М. Монтеня. Первые принадлежат классической эпохе философии, вторые – неклассической эпохе.

Охарактеризовав таким образом классическую и неклассическую эпохи в истории философии, мы имеем возможность дать хронологическую периодизацию как смену этих типов философии.

¹ Витаньи И. Общество, культура, социология. М., 1984, с. 72-74.

Первая классическая эпоха философии – классическая философия античности (от Фалеса до Аристотеля включительно). Никто из специалистов по древней философии не отрицает, что уже в поэме Парменида «О природе» философия оформилась как особый род деятельности, а к началу IV века до н. э. сложились классические системы философии, основные философские школы и представление о самой структуре философии как некой системе знания. Кроме того, в произведениях Аристотеля уже была проведена первая попытка концептуального осмысления истории философии.

Затем, после войн Александра Македонского, когда мощный поток варварских верований и представлений растворил в себе концентрированную каплю греческой культуры, когда границы полиса размываются и олимпийская идеология теряет авторитет не только в глазах философов, но и в обычном сознании, начинается *первая неклассическая эпоха философствования – философия эпохи эллинизма.* Это большой по времени исторический период, когда в интеллектуальной сфере наблюдается абсолютная растерянность.

Начиная с IV века уже нашей эры можно констатировать оформление *второй классической эпохи философствования – классической философии Средневековья.* IV век – век «отцов церкви», которые и задали философское поле средневековья как синтеза христианского мировоззрения и античной философии. Позднее классическая философия средневековья дала великолепные образцы умопостижения в вере, анализа понятий в схоластической философии и системности мышления.

Однако, в XIV веке начинает ощущаться падение авторитета церкви и слишком большая отвлеченность философско-теологических построений докторов схоластики. *Эпоха Возрождения – вторая неклассическая эпоха философствования, т. е. своего рода второй эллинизм.* Эстетизм и фрагментарность мысли, интерпретаторство и эклектизм, гуманистический идеал образованности вместо стремления к мудрости – характерные черты этого стиля мышления.

Еще в XVI веке отмечается небывалый всплеск интереса к исследованиям природы, эмпирические наблюдения и эксперименты становятся страстью пока немногих людей и дают все больше и больше материала для размышлений. Потребность в теоретическом осмыслении возможностей и способностей становящегося естествознания все возрастает.

С начала XVII века можно констатировать формирование новой классической эпохи философ-

ствования. Такова *классическая философия Нового времени.* Формируется представление об истине как результате научных исследований, и одновременно возникает эйфория от успехов естествознания до такой степени, что реальность природы подменяется реальностью науки с ее требованиями рациональности и доказательности. Последний классический философ Нового времени – Гегель. С его кончиной и разложением гегелевской школы философствования эйфория от научности постепенно начинает спадать. Все большую силу и влияние на умы начинают приобретать иррационалистические доктрины, происходит отказ от стремления к достижению абсолютно истинного знания. Так начинается *современная эпоха философствования, эпоха неклассическая, или «третий эллинизм».* В этом свете сегодняшняя ситуация, которая некоторыми исследователями описывается как «постмодернистский проект», здесь рассматривается как еще одна форма античного релятивизма, эклектизма и скептицизма.

III

Определимся с хронологией термина «немецкая классическая философия». Ответ и прост и сложен.

Прост, поскольку вполне возможно дать определенные временные границы: пятьдесят лет между 1781 годом, годом выхода в свет первой редакции «Критики чистого разума», и 1831 годом, годом внезапной кончины Гегеля. В эти хронологические рамки вписывается и формальное, и содержательное единство проблемного поля немецкой классической философии.

Сложен, поскольку есть существенные историко-философские вопросы полемического характера. Например, о «докритическом» периоде творчества Канта или, например, о том, возможно ли включать «философию откровения» «позднего» Шеллинга в «немецкую классическую философию». Есть основания для дискуссии по этим вопросам, но сколько бы ни велась эта полемика, понятно, что влияние кантовской философии на умы современников началось с публикации «Критики чистого разума», а со смертью Гегеля формальное и содержательное единство проблемного поля предшествующего периода утрачивается. Поэтому кажущаяся размытость временных границ остается кажущейся, так как феномен внутренне определен. Указав, таким образом, историческое время, перейдем к содержательным определениям.

Непосредственно очевидно специфичность рассматриваемого феномена предстает все в том же

обозначении «немецкая классическая философия», то есть, прежде всего, это *философия немецкая*. Это, во-первых, акцентирует наше внимание на особенностях артикуляции мысли в немецком языке, который, как и всякий язык, накладывает свой специфичный отпечаток на само содержание мышления. Во-вторых, в указании «немецкий», усматривается и очевидное отнесение к определенной традиции в новоевропейской философии. В полемике англоязычной и континентальной новоевропейских традиций эта локализация по национальному признаку тоже существенна: она сразу же относит и вписывает рассматриваемый феномен к направлению мысли, берущему свое начало еще в предшествующий неклассический период от Николая Кузанского и, далее, от Мартина Лютера.

Следующая определенность феномена «немецкая классическая философия» проявляется в том, что мы обозначим как *рациональная теология протестантизма*, то есть некий аналог католической философии периода схоластики. Лютеровская апелляция к вере и его же призыв к интуитивному постижению божественного откровения не предполагали, а во многом и сознательно противопоставляли протестантизм рациональному прояснению и понятийно-философскому комментированию Священного писания. Однако вакуум, образовавшийся в рамках этой проблематики, заполняется светской немецкой философией вообще, а системами от Канта до Гегеля в особенности. Кантовское понимание предмета философии («Бог, свобода и бессмертие»), фихтеанское «Абсолютное Я», шеллинговское «Абсолютное тождество» и, в гораздо большей степени, гегелевская система саморазвития мышления – все это содержательные, концептуальные попытки, в рамках протестантского мировоззрения, прояснить сокровенный смысл священного писания языком философии. Кроме того, есть еще и субъективная сторона, внешним образом подтверждающая сделанный вывод: все из этой блестящей четверки классиков европейской философии получили теологическое образование и профессионально готовились как пасторы.

До сих пор, говоря об отличительных чертах немецкой классической философии, мы пытались прояснить либо смысл термина «классический» (и результатом этого прояснения стала типология истории философии), либо обнаруживали такие черты, которые свойственны не только этому периоду, но являются общими либо для всей новоевропейской философии, либо для ее немецкоязычной

традиции. Но то, что действительно определяет уникальность немецкой классической философии, ее содержательное единство, обозначим здесь следующим образом: *формирование, эволюция и трансформация трансцендентальной позиции*. Это нуждается в пояснении.

Докантовской философской традиции имманентен тезис: *объект определяет субъект*, то есть субъект-объектные отношения описывались в терминах «активность» – «пассивность», причем первая из этих характеристик приписывалась объекту, вторая – субъекту. Исторически это объяснимо. В трактате «Категории» Аристотель говорит о подлежащем (*hírokeímenon*) как о том, что способно нести определения, т. е. претерпевать, а о сказуемом (*katēgoroumenon*) как родовой и видовой определенности². Таким образом, Аристотель, принимая эти термины в онтологическо-лингвистическом смысле, уже задал тенденцию к тому, чтобы понимание субъекта связывалось с неким претерпеванием, а понимание объекта с некой активностью. Кризис такой онтологической установки проявился у Беркли и Д. Юма. Увидев в юмовской критике понятия причины частный случай критики разума вообще, И. Кант приходит к пониманию того, что необходима радикальная смена исходных онтологических установок, и формулирует трансцендентальную позицию: *субъект определяет объект*, т. е. природа дана нам через мышление, через способность субъекта структурировать данность своих эмпирических восприятий.

Чтобы его трансцендентальная позиция не была прочитана в духе берклианского «существовать – значит быть воспринимаемым», Кант специально поясняет, чем обеспечивается объективность (следовательно, и необходимость, и научность) знания. Дело в самом термине «объективность», вернее, в том смысле, который в него вкладывает Кант. С одной стороны, объективно то, что целиком и полностью независимо от субъекта, абсолютно трансцендентно субъекту, то, что Кант обозначил как «*Ding an sich selbst*» (русскоязычный эквивалент: «вещь сама по себе»). С другой стороны, объективно то, что общезначимо, intersubjectively, то, что Кант обозначил как «априорные формы» чувственности (разумной) и рассудка, а также основоположения (правила) рассудочной деятельности. Таким образом, постулируется как бы два «полюса» объективности: один – в сознании мыслящего субъекта, другой – абсолютно трансцендентен. Этим обеспечивается на-

² Аристотель. Категории // Аристотель. Собр. соч. в 4-х тт. М., 1978, т. 2, с.53-55.

учность (т. е. объективность и общезначимость знания).

Сформулированная в «Критике чистого разума» трансцендентальная позиция уже в 80-е, а затем и в 90-е годы XVIII столетия, во-первых, вызвала ощущение какого-то колоссального прорыва в области философии, какой-то настолько свежей и новой точки зрения на старые проблемы, что воображение поражали открывшиеся перспективы; но, во-вторых, кантовская точка зрения не могла не вызвать критику в свой адрес, причем критику не всегда обосновательную, а в случае с Рейнгольдом, Шульце и Фихте – критику конструктивную.

Первым направлением этой критики стало кантовское понятие «вещи самой по себе», которое, по мнению Фихте, символизирует непоследовательность гносеологических построений Канта. Это привело Фихте к трансформации трансцендентальной позиции. Фихте ставит под сомнение то, что для Канта было несомненным: онтологическое и гносеологическое разделение мира на субъект и объект. Фихте совершает то, против чего так аргументированно и болезненно протестовал Кант, а именно: делает существенное гносеологическое допущение о существовании некоей определенности высшего порядка, направляющей творчество и мышление Я. Это допущение – допущение существования некоего «Абсолютного Я», личностно-сверхличного Бога, который определяет и Я, и не-Я. Для Фихте «Абсолютное Я» обеспечивает и научность знания, и свободу поведения.

Шеллинг придал фихтеанскому «Абсолютному Я» вид и форму большей нейтральности и в личностном смысле, и в смысле гаранта субъект-объектного взаимодействия. «Абсолютное тождество» Шеллинга – «объективный субъект-объект» (как позже охарактеризовал его Гегель), то есть такое изначальное тождество субъекта и объекта, мыслящего и мыслимого, конечного и бесконечного, сознательного и бессознательного (тождество всех противоположностей, абсолютная неразличенность), из которого выхолощено все личностное, что еще оставалось в «Абсолютном Я». Гегель трансформирует уже шеллинговскую позицию, ставшую для него исходной интеллектуальной провокацией. В варианте Гегеля шеллинговское неопределенное и неопределимое «Абсолютное тождество» предстает как мышление, само себя отчуждающее, снимающее свое противоположение и благодаря этому само себя постигающее, т. е. наполняющее богатством конкретного.

Таким образом, кантовская трансцендентальная позиция трансформируется в философии Ге-

геля уже настолько, что становится во многих принципиальных моментах противоположной своему первоначальному варианту. Это происходит еще и потому, что Гегель, следуя своему методу, синтезирует в своей системе и кантовский критицизм, и докантовскую метафизику, и достижения умозрительной философии Фихте и Шеллинга.

Содержательное поле феномена «немецкая классическая философия» описывается не только как формулировка, эволюция и трансформация трансцендентальной позиции, что мы попытались аргументировать выше, но и как *синтез всего многообразия предшествующей философской традиции, снятие всех возможных противоположений в истории философии*. Попытка деления всех философов по партиям (платоник – перипатетик, мистик – рационалист, рационалист – эмпирик, материалист – идеалист, стоик – эпикуреец и т. п.) если и обоснована, то в применении к докантовской философии. В критической философии Канта уже снимаются эти противоположения, так как кантовский критицизм содержит в себе и платоновские и аристотелевские мотивы, и мотивы материализма и мотивы идеализма (в энгельсовском понимании этого противопоставления); это философия, снимающая противоположность между верой и знанием, эмпиризмом и рационализмом. В системе же Гегеля этот синтез обнаруживается еще ярче, так как в ней как снятые моменты содержатся все тенденции европейской. Внешним образом это подтверждается и той трудностью в определении гегелевской философии, которая всегда присутствовала для историков, стремившихся к однозначности. Описать философию Гегеля в какой-то из формул невозможно, она неуловима для константных определений.

Еще один момент, определяющий уникальность проблемного поля немецкой классической философии, это *конституирование нового, по сравнению с предшествующей традицией, содержательно-методологического смысла диалектики*. Само явление и сам термин «диалектика» имеет достаточно насыщенную и продолжительную историю в рамках европейской философии. Диалектика, по Канту, – «логика видимости», логика иллюзий; диалектика – это отсутствие метода, это лишенность основания и, следовательно, беспочвенность разума в его метафизических построениях. Показать эту методологическую безосновательность разума – одна из задач кантовской критики.

По-иному смотрит на диалектику Фихте. Поскольку предмет его философии мышление – суб-

станция абсолютно беспокойная, то Фихте видит в этом не «минус», не недостаток сознания, а как раз позитив, являющий постоянное стремление к самопознанию, к достижению некоей устойчивости. Следовательно, по Фихте, диалектика как перетекание, беспокойство мысли и есть тот путь, через который и благодаря которому обретается устойчивый результат, синтез. Однако у Фихте в его онтологических построениях такое понимание диалектики остается только на уровне декларации, и не проясняется методологическая составляющая этого содержания. Шеллинг придает диалектике форму метода «конструирования», то есть того способа, каким описывается движение мысли, движение идеального. Этот способ – путь преодоления противоположности, конечный итог которого – абсолютное единство и неразличенность. Гегелевское учение о диалектике как снятии противоположностей и о противоречии как источнике развития; о диалектике как едином онтологическо-гносеологическом принципе самим же Гегелем было экстраполировано на всю предшествующую историко-философскую традицию, в которой он находил элементы своего понимания диалектики. Это послужило основанием и для многих последующих историков философии причислить к диалектикам и Гераклита, и других философов древности и Нового времени.

Предложенная здесь попытка конкретизации термина «немецкая классическая философия» привела нас к следующим определениям: это философия классическая, то есть органичная часть классической философии Нового времени. Как таковая это, во-первых, философия, подразумевающая признание достижимости абсолютной истины, во-вторых, философия системосозидающая, в-третьих, философия, где основной пласт мысли, основное интеллектуальное усилие лежит в области метафи-

зики. Это то, что является общим для всех классических периодов философии. Однако то, что специфицирует философию Нового времени и вместе с этим немецкую классическую философию – идеал научности, который экстраполировался и на философию до такой степени, что философия сама примеряла одежды научности. Но для определения уникальности немецкой классической философии и этого недостаточно, поэтому выше мы описали ее как единство формального и содержательного моментов: это философия немецкая, это философия предстает как рациональная теология протестантизма, как философия, содержанием которой является формулировка, эволюция и трансформация трансцендентальной позиции, как философия, которая конституирует новое содержательно-методологическое понимание диалектики.

Возможно, на волне новой, хотя и не последней, моды в философской литературе по поводу сказанного здесь появится презрительная улыбка и клеймо «логоцентризма» и еще ряда подобного рода словечек философствующих литераторов. На это можно было бы не обращать внимания, если бы не одно обстоятельство: понять можно тех писателей, скепсис которых прожит и пережит, но для тех, кто, не зная материала (а таких большинство), подпевают скептикам в силу одной только моды, скажем: *критика рационализма и рацию вообще не нова, как и все под луной; призывы к хаосу иррационального, к маргинализму очень хорошо продаются по вполне рациональным ценам, но когда утверждается, что власть разума безгранична и он правит повсеместно, то, по совету Ю. Хабермаса, следует оглянуться вокруг, и вполне очевидной станет власть неразумия. Лекарства от этого, по всей видимости, нет, но школа мысли, которая учит распознавать болезнь, есть: немецкая классическая философия.*